

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X

Enero-junio de 2020

## CONTENIDO

N.º 61

### Presentación

5-6 30 años de Estudios de Filosofía  
*Santiago Arango Muñoz*

7-9 Heidegger en el siglo XXI  
*Andrés Contreras*

### Artículos de investigación

11-33 Ways of being and expressivity  
*Róbson Ramos dos Reis*

35-54 Consideraciones sobre el concepto de destrucción fenomenológica en  
Martin Heidegger. A cien años de las lecciones de 1919-1920  
*Carlos Arturo Bedoya Rodas*

55-69 Heidegger, Barbaras y Patočka: acontecimiento originario e historicidad  
*Germán Darío Vélez López*

71-90 ¿Qué significa filosofar? Interpretaciones sobre el *objeto* y la *condición*  
de la ontología de Martin Heidegger  
*Diego Martínez Zarazúa*

91-106 El salto del pensar: la actitud fenomenológica que nos distancia  
del errante trajinar metafísico  
*Juan Sebastián Ortiz López*

107-124 Heidegger y el pensar rememorante  
*Luis Eduardo Gama Barbosa*

125-144 La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal  
*Ángel Xolocotzi Yáñez*

145-166 Transhumanismo: un giro de tuerca a la pregunta por la técnica  
de Heidegger  
*Diana María Muñoz González*

### Artículos de reflexión

167-185 ¿Existencia auténtica en la época de la técnica?  
*Claudia Marcela Gómez Herrera*

	<a href="#">Reseñas</a>
187-192	Benjamin, A. & Vardoulakis, D. (Eds). (2015). Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger <i>Tatiana Starorelsky</i>
193-201	Wendland, J., Merwin, C. y Hadjioannou, C. (Eds). (2018). Heidegger on technology <i>Omar Camilo Moreno Caro</i>
202-203	<a href="#">Nota a los colaboradores</a>
204-207	<a href="#">Código de ética de publicación</a>

# Estudios de Filosofía

*Estudios de Filosofía* es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Desde su fundación en 1990 esta revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. Es una publicación impresa y electrónica de acceso abierto, su frecuencia es semestral y está regida por el sistema de doble arbitraje anónimo para la evaluación de los artículos.

## Objetivos

La revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de trabajos de investigación. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

## Información editorial

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección de orientación a los colaboradores en esta misma revista, visitar la página electrónica de la revista [https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia), o escribir a la dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co)

© Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Versión impresa ISSN 0121-3628  
Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

## Indexación

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

- Índice Nacional de Publicaciones Científicas (Colciencias), Colombia
- ISI Citation Index SciELO
- SciELO, Colombia
- Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal
- Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). España
- Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. Estados Unidos
- K. G. Saur Verlag GmbH. Alemania
- Ulrich's Periodicals Directory. Estados Unidos
- Dialnet. España
- EBSCO - Fuente Académica Premier
- REDALYC - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
- ERIH PLUS - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences
- IBZ - Internationale Bibliographie der Geistes
- DOAJ - Directory of Open Access Journals
- REDIB - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- Vlex
- Google Scholar

## Contacto y correspondencia

Revista *Estudios de Filosofía*  
Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia  
Apartado 1226. Medellín. Colombia  
Teléfono: 57 (4) 2195680  
Dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co)

[https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia)



OPEN  ACCESS

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X | Enero-junio de 2020

## Fundador:

**Mg. Jairo Alarcón Arteaga†**

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

## Director y editor general:

**Dr. Santiago Arango Muñoz**

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

## Editor invitado:

**Dr. Andrés Contreras**

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

## Comité editorial:

**Dra. Pilar Calveiro**

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales,  
Universidad Autónoma de México, México

**Dr. Vicente Raga Rosaleny**

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de  
Colombia, Colombia

**Dra. Liliana Molina González**

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Dr. Santiago Echeverri**

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad  
Nacional Autónoma de México, México

**Dr. José María Zamora**

Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma  
de Madrid, España

**Dr. Enrico Berti**

Departamento de Filosofía, Universidad de Padua, Italia

**Dr. Rainer Forst**

Instituto de Filosofía, Universidad de Frankfurt, Alemania

## Comité científico:

**Dra. Regina Kreide**

Instituto de Ciencias Políticas, Universidad de  
Giessen, Alemania

**Dr. Felipe De Brigard**

Duke University, Estados Unidos

**Dr. Kourken Michaelian**

Centre de philosophie de la memoire, Université de  
Grenoble

**Dr. Francisco Cortés Rodas**

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia,  
Colombia

**Dr. Plínio Juqueira Smith**

Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas,  
Universidad de Sao Paulo, Brasil

**Dr. José Luis Villacañas**

Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de  
Madrid, España

**Dr. Gonzalo Serrano Escallón**

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de  
Colombia, Colombia

**Dr. Germán Guerrero Pino**

Departamento de Filosofía, Facultad de  
Humanidades, Universidad del Valle, Colombia

**Dr. Pablo de Greiff**

Centro Internacional para la Justicia Transicional,  
Nueva York, Estados Unidos

**Dr. Fabio Morales**

Departamento de Filosofía, Universidad Simón  
Bolívar, Venezuela, República Bolivariana de  
Venezuela

**Dr. Miguel Giusti**

Centro de Estudios Filosóficos, Pontificia  
Universidad Católica del Perú, Perú

**Dr. José María González García**

Consejo Superior de Investigaciones Científicas  
(CSIC), España

**Dr. Axel Honneth**

Instituto para la Investigación Social, Universidad  
de Frankfurt, Alemania

**Asistente de dirección:** Carmen Elena Muñoz Preciado

**Asistente editorial:** Mónica López Alzate

**Corrección de estilo:** Juan David Gómez Osorio,  
Mónica López Alzate

**Traducción y revisión de texto en inglés:** Osmar  
Gaviria Rendón, Sergio H. Orozco Echeverri

**Diagramación:** Carolina Velásquez Valencia  
Imprenta. Universidad de Antioquia

**Título:** Estudios de Filosofía

**Periodicidad:** Dos números al año (enero-junio;  
julio-diciembre)

**Tamaño:** 16.4 cms. X 23.4 cms.

**Precio ejemplar:** \$15.000 (pesos colombianos).

**Impresión:** Imprenta de la Universidad de  
Antioquia. Tel. (574) 219 53 30. E-mail: imprenta@  
udea.edu.co

**Canje:** Biblioteca Central. Universidad de  
Antioquia. Apartado 1226. Medellín. Colombia.

**Distribución:** Editorial Universidad de Antioquia  
Tels. 57 (4) 2195010. Medellín, Colombia  
Dirección electrónica: editorial@udea.edu.co

Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo  
para la publicación de las revistas especializadas  
de la Universidad de Antioquia.





## PRESENTACIÓN

# 30 años de Estudios de Filosofía

La revista *Estudios de Filosofía* nació en 1990 en lo que era el Departamento de Filosofía y que luego se transformó en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Su fundador y primer director fue el profesor Jairo Alarcón Arteaga. Además, el primer comité editorial estaba conformado por Jorge Antonio Mejía Escobar, Javier Domínguez Hernández, Jorge Montoya Peláez y Gustavo Valencia Restrepo. En el número 10 de la revista se creó el primer comité científico, que en ese momento se llamó “comité internacional”, y estaba conformado originalmente por Miguel Giusti, José María González, Pablo de Greiff, Axel Honneth y Friedrich Kambartel.

Al inicio la revista fue un espacio para difundir y discutir principalmente el trabajo investigativo de los profesores de esta institución; por ello, los artículos de los primeros números eran mayoritariamente de los profesores de la UdeA o traducciones que ellos hacían de textos de profesores extranjeros. Esto evidencia que la investigación ha sido el elemento estructurador del Instituto desde sus inicios y ha repercutido en la calidad de la docencia y en la creación de nuevo conocimiento. Sin embargo, lentamente la revista fue ampliando su alcance y, a continuación, la revista empezó a atraer artículos de profesores de otras universidades colombianas.

Por esta misma época, la revista empieza a incluir cada vez más artículos de autores de otras latitudes y, en varios casos, compilaciones de artículos temáticos producto de los congresos internacionales de filosofía que se empezaron a realizar en el Instituto. Cabe resaltar algunos de los profesores internacionales destacados que publicaron sus artículos en la revista: Adela Cortina, Karen Gloy, Gilvan Fogel, Félix Duque, Manfred Kerkhoff, Miguel Giusti, María Isabel Santa Cruz, José Luis Villacañas, Klaus Vieweg, Úrsula Wolf, Ernst Tugendhat, Martha Nussbaum y Galen Strawson, entre otros.

Hoy la revista tiene un enfoque aún más amplio y pretende ser una plataforma internacional de discusión y difusión de las investigaciones contemporáneas. Por ello, desde hace un par de números hemos incluido artículos en inglés, ya que esto nos abre a otros públicos y a otros debates en filosofía.

Recientemente, la revista llevó un proceso de autoevaluación que le permitió detectar algunas falencias y diseñar un plan de mejoramiento. Algunos de los cambios

que ya se habían reseñado en estas páginas, pero que vale la pena volver a resaltar, son la actualización del comité editorial y científico, la creación de nuevos formatos de evaluación en línea, el uso del OJS (*Open Journal System*) como herramienta de gestión editorial y, el ingreso a DOAJ (*Directory of Open Access Journals*) y REDIB (*Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento*).

Ahora, para celebrar los 30 años de la revista, hemos implementado nuevos cambios que mejorarán la revista en diversos aspectos. Primero, hemos actualizado la página web de la revista: hoy se puede consultar información actualizada y ordenada en español y en inglés. Segundo, hemos subido todos los archivos PDF de los números completos y de todos los artículos individuales que se han publicado hasta hoy. Tercero, hemos completado todos los metadatos de todos los artículos que se han publicado. Este detalle no lo ve el lector a simple vista, pero es el elemento fundamental que le permite a los lectores encontrar nuestros artículos usando buscadores de Internet. Cuarto, hemos subido las versiones HTML de artículos de varios de los últimos números, y el plan es continuar subiendo estas versiones de los números anteriores. La versión HTML ofrece un formato que se adapta fácilmente a consultas desde computador y teléfonos móviles sin necesidad de descargar el archivo. Quinto, hemos montado los metadatos de todos los artículos en Google Scholar. Esto también le dará más visibilidad a la revista. Sexto, hemos montado la mayoría de los artículos de autores de la UdeA al repositorio institucional.

Finalmente, el cambio más destacado de la revista tiene que ver con su diseño. Decidimos cambiar la carátula de la revista y volver a un diseño cercano al de los primeros números al incluir la imagen del Paraninfo de la Universidad de Antioquia. En esta edificación, ubicada en la plazuela de San Ignacio de Medellín, inició labores esta institución educativa en 1803. También decidimos cambiar el diseño interno de las páginas de la revista e incluir nuevos elementos que responden a las nuevas dinámicas de la revista; en particular, el hecho de que la mayoría de nuestras consultas se hagan a través del Internet. Así, lo primero que incluimos fue el logo del Paraninfo en las primeras páginas de cada artículo para darle identidad a los artículos consultados de manera independiente a través de la web. Luego, incluimos color para hacer el texto más amable al ojo. También incluimos hipervínculos a la página de la revista y a los textos referenciados para que el lector pueda encontrarlos y consultarlos más fácilmente.

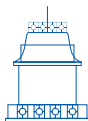
Para cerrar este mensaje de celebración es fundamental recordar que a lo largo de estos años varios profesores del Instituto han contribuido en la dirección de la revista: Jairo Alarcón Arteaga, quien además fue fundador, Javier Domínguez, Lucy Carrillo, Carlos Vásquez y Francisco Cortés. También hay que resaltar la labor del profesor Jorge Antonio Mejía, como editor de la revista desde el primer número, y de Carmen Elena Muñoz, quien ha estado apoyando los procesos de edición de la revista a lo largo de estos años. Sea este el momento de agradecerles a todos por su trabajo y esfuerzo.

Santiago Arango Muñoz

Director

*Estudios de Filosofía*

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a01>



PRESENTACIÓN

## Heidegger en el siglo XXI

Martin Heidegger es, sin lugar a duda, uno de los pensadores más representativos e influyentes del siglo XX. Fue compañero de camino y de debate de autores como Husserl, Scheler o Jaspers; maestro directo e influencia insoslayable de Arendt, Löwith, Jonas, Marcuse, Levinas, Strauss, Gadamer y otros; renovador e impulsor de los movimientos fenomenológico y hermenéutico, cuya huella se aprecia además en los proyectos de Merleau-Ponty, Patočka, Ricoeur, Habermas, Vattimo y Derrida; fuente de inspiración del existencialismo francés y español (Sartre, de Beauvoir, Zubiri, Ortega y Gasset), de la escuela de Kyoto y del pensamiento latinoamericano (Dussel, Gaos, Astrada); punto de partida y motivo de reflexión de muchos otros, como Foucault, Lacan, Rorty, Nancy, Marcel, Henry, Dreyfus, Sloterdijk, Han etc.

Su extensa obra —planeada en 102 volúmenes y todavía en curso de publicación— aborda los principales tópicos de la tradición filosófica occidental, debate con las figuras más importantes de la misma (desde los presocráticos hasta Nietzsche) y ofrece una interpretación integral de su sentido: la filosofía, según nos dice, es historia de la metafísica y del olvido del ser. Los efectos de su trabajo se extienden a ámbitos de reflexión tan diversos como la teología, la teoría de la arquitectura, la psicoterapia, la ecología y el medio ambiente, la técnica y la tecnología, y las ciencias cognitivas, por mencionar solo algunos. Ya sea para inspirarse de él y desarrollar aspectos de su filosofía, ya sea para discutirla críticamente o para rechazar tajantemente sus planteamientos, su filiación política o su extraño y polémico uso del lenguaje, es claro que se trata de un pensador que no ha dejado indiferente a nadie y frente al cual es todavía necesario situarse.

La amplia recepción de su filosofía muestra ya la pertinencia del tema que aquí nos ocupa. Preguntarse por el pensamiento de Heidegger en el siglo XXI no consiste solamente en debatir el carácter productivo y las posibilidades de desarrollo de su filosofía, o los límites de ésta y la necesidad de avanzar en otras direcciones, sino que implica sobre todo poner en cuestión nuestra propia situación histórica y filosófica, para tratar de precisar algunos de los temas de reflexión y los interrogantes que han de acompañarnos en lo sucesivo. Heidegger fue, sin duda alguna, el primero que quiso

evitar que su trabajo cayese en la repetición vacía de fórmulas que han perdido el sentido. Su falta de lenguaje (*Sprachnot*) para lo que quería decir —como solía llamarla Gadamer— y el forzamiento de muchas de sus articulaciones conceptuales resultan de su constante esfuerzo por dar cuenta de los asuntos mismos y por encontrar el tono adecuado para ellos. Su interés no estaba dirigido a convertir a sus alumnos y al público en general en “heideggerianos”, sino en promover el pensamiento autónomo, las preguntas auténticas y la confrontación directa con las cosas mismas. El que haya orientado su filosofía hacia “lo único digno de ser pensado” y el que haya desarrollado bajo esta idea —y de forma casi siempre unilateral— su apropiación de los autores de la tradición no deben ser interpretados como intentos de limitar el pensamiento, sino como esfuerzos por remitir los más diversos fenómenos a lo que él consideraba constituye la fuente originaria del sentido y del darse mismo de todo ente en un acontecer que supera lo meramente dado. Heidegger era plenamente consciente del carácter relativo de su propia filosofía dentro del conjunto de la historia y del hecho de que el “nuevo pensar” —que él intentaba, con todas sus fuerzas, preparar— no habría de venir propiamente de él. Por eso, hoy podemos volver a preguntarnos con él hacia dónde se orienta nuestro propio camino del filosofar.

El presente número de *Estudios de Filosofía* ofrece a sus lectores un *bouquet* de trabajos, en el que se tratan de manera renovada tanto temas considerados clásicos en los estudios heideggerianos, como aspectos relativamente recientes y novedosos en la lectura de este autor. De manera diversa y bajo diferentes perspectivas, los colaboradores de la revista se ocupan de examinar, entre otros, el problema ineludible de la articulación de los dos grandes momentos del pensamiento de Heidegger; las implicaciones metódicas y las necesidades expresivas que surgen del pluralismo ontológico y de la llamada “diferencia ontológica”; la experiencia del tiempo, de la historia y la toma de conciencia de la propia finitud; el sentido de la filosofía en la época de la técnica y la posibilidad de una superación de la metafísica; y los aportes de los planteamientos de Heidegger a los debates recientes sobre la naturaleza, el cuerpo, lo animal y el “posthumanismo”. Cierran el volumen dos reseñas de trabajos recientes que responden, cada uno a su manera, a la pregunta que aquí se ha querido plantear. El primero trata sobre la relación del pensamiento de Benjamin con el de Heidegger; el segundo, sobre la cuestión de la técnica. Visiblemente, nos encontramos frente a un autor cuya “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) no ha cesado aún y cuya relación con otras corrientes de pensamiento aún necesita ser explorada. De seguro, el lector encontrará aquí elementos que contribuyan a su trabajo, que ayuden a comprender la filosofía de Heidegger y que le permitan plantear sus propias preguntas y seguir avanzando en las respuestas.

Aunque el propio Heidegger consideraba que ninguno antes de él había todavía preguntado, con suficiente radicalidad, por el problema del ser, del sentido y de su acontecer, también era consciente del hecho de que su pensamiento, más allá de su gran fuerza e indudable originalidad, no habría sido posible sin el concurso de

quienes estuvieron antes, en ese diálogo secreto que –según él mismo dice– los grandes pensadores mantienen entre sí a través de la historia. Esto mismo ocurre con nosotros, quienes ahora recibimos esta herencia intelectual y quienes tenemos la responsabilidad de hacer, por nosotros mismos, algo con ella.

Sea éste el momento de felicitar a la revista Estudios de Filosofía por sus treinta años de labor y de exaltar la labor callada, modesta y generosa de su fundador, el profesor José Jairo Alarcón Arteaga, fallecido ya, quien puso en marcha este proyecto en 1990 y sobre cuyo trabajo inicial avanzamos hoy quienes hacemos parte del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Muchos han sido los autores de todos los países que han publicado y difundido sus trabajos de investigación en este lugar; muchos también, los lectores y beneficiarios de esta noble labor. Un especial reconocimiento a las personas que durante estos treinta años hicieron posible este proyecto. A sus sucesivos directores, editores, asistentes, traductores, correctores, diagramadores y miembros del comité editorial: ¡Bravo!

*Andrés F. Contreras*

*Editor invitado*

*Instituto de Filosofía*

*Universidad de Antioquia*

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a02>





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Ways of being and expressivity\*

*Róbson Ramos dos Reis*

Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Brasil  
E-mail: robsonramosreis@gmail.com

Recibido: 13 de mayo de 2019 | Aprobado: 26 de septiembre de 2019  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a03>

**Abstract:** In this paper, I present a hermeneutic version of ontological pluralism, addressing the question of the discursive articulation of ways of being. The first section presents the notion of a pluralism of ways of being as a restriction of an ontological monism. The second section puts forward a criticism of Kris McDaniel's proposal of understanding ways of being as kinds of quantifiers. The third section analyses the notion of ways of being as a modal concept, explaining ways of being as internal possibilities endowed with a normative force regarding the identity-conditions of entities. The fourth one is a statement about the need of developing a pluralist account of the propositional reference to entities based on ontological pluralism. The fifth section deals with the issue of the discursive articulation of ways of being. The two last sections present a hypothesis concerning a semantic condition for an adequate articulation of ways of being. I argue for a kind of finitude-sensitivity in the semantics of the discursive articulation of internal possibilities, which implies the requirement of developing a hermeneutic notion of silence that may properly work in the discursive articulation of ways of being.

**Keywords:** metaontology, ontological pluralism, internal possibility, silence, Heidegger

\* This paper received the support of CNPq/Brazil. A reduced version of this paper was presented at the III Hermeneia International Symposium, Florianópolis, August 17-19th, 2015. Thanks to the anonymous referees for their relevant criticism and suggestions.

## Cómo citar este artículo:

Reis, R. R. (2020). Ways of being and expressivity. *Estudios de Filosofía*, 61, 11-33. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a03>

OPEN  ACCESS





## Modos de ser y expresividad

**Resumen:** En este artículo, presento una versión hermenéutica del pluralismo ontológico, abordando la cuestión de la articulación discursiva de los modos de ser. La primera sección presenta la noción de un pluralismo de modos de ser como una restricción de un monismo ontológico. La segunda sección presenta una crítica a la propuesta de Kris McDaniel de entender los modos de ser como tipos de cuantificadores. La tercera sección analiza la noción de modos de ser como un concepto modal, explicando los modos de ser como posibilidades internas dotadas de fuerza normativa con respecto a las condiciones de identidad de los entes. La cuarta sección es una declaración sobre la necesidad de desarrollar una explicación pluralista de la referencia proposicional a entes basada en el pluralismo ontológico. La quinta sección trata el tema de la articulación discursiva de los modos de ser. Las dos últimas secciones presentan una hipótesis sobre una condición semántica para una adecuada articulación de los modos de ser. Abogo por un tipo de sensibilidad a la finitud en la semántica de la articulación discursiva de las posibilidades internas, lo que implica el requisito de desarrollar una noción hermenéutica de silencio que pueda funcionar en la articulación discursiva de los modos de ser.

**Palabras clave:** metaontología, pluralismo ontológico, posibilidad interna, silencio, Heidegger

### Róbson Ramos dos Reis

Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Santa Maria e investigador 1C del CNPq en Brasil. Ha sido profesor visitante de la Universidad de la República (Uruguay), Universidad Diego Portales y la Universidad Alberto Hurtado (Chile), y de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Además es autor de *Aspectos da Modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica* y coeditor de las colecciones: *Identidade Pessoal e Reconhecimento*, *Verdade como Valor*, e *Filosofia Hermenêutica*. En la actualidad coordina el *Centro de Estudos Integrados Fenomenologia Hermenêutica*.

ORCID: 0000-0001-5380-1192





## 1. Hermeneutic ontological pluralism

Let us start in a good mood. One of the most striking ideas in Heidegger's *Being and Time* is that atmospheres, attunements or just moods are fundamental conditions of intentionality, that is, the primary discovery of the world must be left to the 'bare moods' (Heidegger, 1986, p. 138). But what if atmospheres are unsteady and wavering? Should the references of intentional comportments have such a kind of unsteadiness? That seems to be implied by the following assertion: "When we see the 'world' in an unsteady and wavering way in accordance with our moods, what is at hand (*das Zuhandene*) shows itself in its specific worldliness which is never the same on any given day" (Heidegger, 1986, p. 138). (*das Zuhandene*). In spite of its simplicity, this sentence deserves attention. It implies two ideas: 1) a specific worldliness has a changing identity and 2) the proper way of showing this changing identity corresponds to the wavering aspect of every mood. My concern here is limited to the first idea.<sup>1</sup> This statement refers to an abstract aspect of the formal level of worldliness and has a set of very relevant ontological consequences. To grasp them we must have in mind four distinctive notes of the concept of world: world is a totality and unity of relations; these relations are qualitative because they are the normative bearings of intentional comportments; this relational totality is bound to the practical identities of humans; and world has a phenomenological function in allowing entities to show themselves. Hence, worldliness is the formal structure of the unity of relations that, attaching to existential possibilities, lets things become manifest with the "as-structure" (*Als-Struktur*) in intentional comportments. Since these relations are meaning-giving, the formal structure of the world is qualified as significance (*Bedeutsamkeit*).

From the quotation above we are entitled to infer that tools and useful things belong to a worldliness that may undergo a change. In fact, Heidegger said that it is never the same "from day to day" or "on any given day". Hence, this kind of significance has a changing identity, different, for instance, from that worldliness proper to material things or present-at-hand (*das Vorhandene*). If the worldliness of a ready-to-hand changes, we may also conclude that identity formation is not homogenous in the unity of the world. More abstractly, this unity may exhibit a spectrum of degrees of steadiness in the worldliness identity. What could be the philosophical reason for such a dynamic conception of the world? My interpretative thesis is that the ground of the structural differences in worldliness lies in the ontological pluralism sustained by Heidegger in *Being and Time*.

According to the recent revival of this metaphysical thesis, *ontological pluralism* is a conception that admits not only different categories of objects, but also different ways of being (McDaniel, 2009, 2010; Turner, 2010; Spencer 2012). This view has been

1 Of course, conclusion two does not imply an understanding of *Stimmung* as a kind of coloring filter that changes the appearance of things corresponding with an affective state, but it points out to the pre-intentional function of existential feelings (Ratcliffe, 2005).

usually understood as a view about the meaning of the word “existence” or about existential quantification. My point is that, regarding Heidegger’s ontological pluralism, the notion of way of being cannot be grasped by existence alone, but also implies the other traditional senses of being, namely: determination (predication), truth, and identity.<sup>2</sup> Therefore, a way of being must be taken as a set of criteria that specify the mode by which an entity can be determined, forming identity and individuation, to which corresponds a specific manner of being discovered; that is, conditions of existence. Ways of being thus articulate identity-conditions for entities (Cerbone, 1999, p. 311).

On the other hand, to gain a deeper insight into the ground of the differences in the structure of worldliness it is necessary to consider another main aspect of Heidegger’s working out the question of being: the relativity of being to an understanding of being (*Seinsverständnis*). Being gives itself only through an understanding of being, which happens in strict connection with intentional comportments. This understanding of being implies the world-openness. Given that the understanding of being is actually an understanding of ways of being, then, if a specific way of being is understood, it implies a specific worldliness. It follows that the identity formation, on the level of worldliness and on the level of entities, is not uniform, but relative to a way of being. If ways of being do not imply only criteria of identity, but entail different ways of forming an identity, individuation, determination and existence, then a complex regulation of significance is given to entities by the as-structure.

That a specific worldliness may have a changing identity, never being the same from day to day, is one of the robust consequences of hermeneutic ontological pluralism. Besides this, it also entails a complex view on determination, given the different manners by which something may be determined. The same consequence holds for identity, existence, and truth. According to Heidegger, there are at least five ways of being: existence, readiness-to-hand, presence-at-hand, life, and consistence. Each of them makes possible intentional comportments towards entities, whose patterns of identity, determination, individuation and existence are irreducible to each other. Before I advance my view on the notion of way of being as a modal structure, I will briefly present some critical remarks on a relevant interpretation of Heidegger’s ontological pluralism. The goal of this critique is to achieve a stronger basis to present a modal conception of ways of being.

## 2. Expressing ways of being: the case against quantifiers

Kris McDaniel recently claimed that the main ontological problem of *Being and time* is a particular version of an ontological pluralism. He offered a consistent formulation

2 It is obvious that in this context the notion of identity must not be conceived as proper only to the ontology of *Vorhandenheit*, but it has different and adequate meanings according to different ways of being.

and a defense of his interpretation of Heidegger's notion of ways of being. The main point in his interpretation concerns the representation of ways of being by the lexicon of a formal system, or, more precisely, by the existential quantifier in the language of first-order logic (McDaniel, 2009, p. 301). His conception belongs, therefore, to the current view that sets up the debate about the interpretation of ways of being as a conception of the existential quantification (Caplan, 2011 p. 95; Spencer, 2012, p. 910). Located within a broader meta-ontological framework, this debate adopts the very notion of "elite expressions", which in a vague sense means a conception about the special range of some linguistic expressions. These expressions are privileged because they are capable of communicating the ultimate structure of reality, that is, they "carve the nature at joints" (Spencer, 2012, p. 911; Turner, 2010, p. 8). Assuming this fundamental premise, in McDaniel's proposal some kind of existential quantifiers are given the privilege of conveying ways of being. In his view, they are just the right tool for presenting Heidegger's ontological pluralism in a clear formulation and, of course, promoting its defense.

Considering the language of symbolic logic, McDaniel critically evaluated two candidates to carry off the difficult task of expressing ways of being: proper names and predicates. The outcome is negative, because they don't fit the minimum requirement of Heidegger's notion of ways of being, since it turns out that the being would be an entity or a property of a thing.<sup>3</sup> On the other hand, the existential quantifier is the expression that has the privilege of properly representing ways of being in a formal system. Not quite so, but a special kind of existential quantifiers, the so-called *restricted quantifiers*. Hence, Heidegger's ontological pluralism amounts to a view on the diversity of quantifiers, that is, a pluralism of restricted existential quantifiers. Considering the five ways of being mentioned above, there follows five ways of expressing them by five restricted existential quantifiers:  $\exists$ existence,  $\exists$ readiness-to-hand,  $\exists$ presence-at-hand,  $\exists$ life, and  $\exists$ consistence (McDaniel, 2009, p. 303).

This mode of expression allows for a better formulation of a special feature of Heidegger's ontological pluralism. The priority of the ways of being over a supposed general sense of being may be presented as a *meaning priority* of the restricted existential quantifiers over an unrestricted existential quantifier. The priority of ways of being entails that the restricted existential quantifiers are semantically primitive. One relevant consequence of this interpretation is that the debates about ways of being may be thought of as disputes on the variations of quantifiers. Believing in ways of being can also be understood as the claim that "there is more than one fundamental quantifier expression" (McDaniel, 2009, p. 314).

This interpretation has many virtues. It is elegant and coherent. It enables us to gain a more precise understanding of the ambitious scope of Heidegger's question

3 For a defense of ways of being as properties, see Tepley (2014).

of being. It brings his confrontation with logic into a more qualified perspective, and leaves a broader room for approaching metaphysical topics from both inside and outside the phenomenological perspective. Notwithstanding its manifest relevance, this interpretation has some difficulties I would like to stress.<sup>4</sup>

First, the quantificational interpretation is not a representation of ways of being *tout court*, but a formal expression of only one of the many consequences of adopting a pluralism of ways of being. A way of being encompasses different conditions of determination and individuation, which implies specific manners of being given in intentional compartments. Hence, differences in existence that are able to be expressed by restricted quantifiers are just a consequence of adopting a pluralist view on modes of being, and a very important one. My argument is based on a discussion of the main premise of McDaniel's proposal. That the generic sense of "being" is represented by a symbol for existential quantification entails a commitment with an understanding of being as having existence as its generic or basic meaning (McDaniel, 2009, p. 302). Since there are at least three other meanings of "being" –predication, identity and the veridical sense of "being"–, which are as basic as existence (Tugendhat & Wolf, 1983, pp. 214-215; Kahn, 1973, p. 405), then the conception of ways of being as variations in existence and existential quantifiers must assume that existence is the generic or basic meaning of "being". This assumption is not obviously true, but seems plausibly false. This plausibility is indicated by the interdependence of the meanings of being in the level of expressivity. For instance, to express the readiness-to-hand way of being, one must say "x has readiness-to-hand", that is, " $\exists$ readiness-to-hand y (y = x)", making explicit that "identity" must be introduced in the expression of "existence" (the same point holds for "predication"). In sum, the variance in quantification is just a consequence of ontological pluralism, since a way of being amounts to a set of criteria of determination, individuation, identity and, obviously, existence.

The second problem refers to the adoption of the language of first-order logic to express structures that belong to a meta-ontological level of analysis. This issue confronts the wider question concerning the relation between logic and ontology. Heidegger's conception on this topic stands for a strong case against the ontological neutrality of logic. Given that within the metaphysical foundations of logic there is a very specific notion of truth, one may ask if this concept is not bound to a certain way of being. Since true and false are predicated of sentences, whose basic logical form seems to be "to say something of something", therefore an analysis in terms of names and predicates appears to be committed to a specific way of being, namely, being as presence-at-hand. Any kind of expressing ways of being with the help of the first-order logical toolkit of quantifiers, bound variables, relations, names, predicates,

4 In Reis (2017) I presented these difficulties in conjunction with some critical remarks on McDaniel's interpretation of Heidegger's claim that being is relative to understanding of being (McDaniel, 2016).

and connectives would be proper to a particular way of being, bringing about a kind of ontological transgression on the meta-level of ways of being.

One objection against this argument would say that it is not necessary to assume that every propositional reference to entities is committed to an ontological restriction to presence-at-hand at the meta-ontological level. This objection has the advantage of considering the ontological commitment of the language of first-order logic from a different angle. A view different from the one that concludes that logic is bound to the way of being of presence-at-hand by underscoring the thesis of the dependence of *logos apophantikos* on presence-at-hand ontology. On the other hand, if the *ontological diversity thesis* (Schear, 2007, p. 138) gives room to admit a propositional discourse appropriated to ways of being other than presence-at-hand, the question if the language of first-order logic would be intrinsically bound to the presence-at-hand way of being is still opened. If the answer is negative, then expressing ways of being by the means of first-order logic (not just by quantifiers, but also by predicates or names) has to presuppose the ontological neutrality of logic. That's possible, but it seems not to be a usual reconstruction of Heidegger's view.

At least, McDaniel's interpretation of ways of being as restricted existential quantifiers does not express one of the most pivotal aspects of Heidegger's notion of being: finitude. Within this context, finitude means that the being and the nothing belong together. In spite of the many difficulties prompted by the concept of nothing, it is clear that its meaning must not derive from negation, as is the case with many senses of this concept along the history of metaphysics. Hence, if the concept of nothingness may not be expressed by the negation of existential quantification (Reis, 2016), then the finitude of a way of being may also not be expressed by the negation of a restricted quantifier.

On the other hand, this concept of nothingness may be positively understood as indicating the source of the normativity of each way of being. Ways of being that specify manners of identification, existence and determination must hold of entities, bearing a binding force on entities. From this point of view, the finitude proper to each way of being refers to the source of its holding of entities.<sup>5</sup> What gives normative force to a way of being is exactly the fact that each of them is intrinsically constituted by the possibility of not holding anymore. The possibility of losing the binding force of the clauses of determination, identification and existence, the collapse of every meaning, is the background condition for the very holding of each way of being. Hence, it is clear that existential quantifiers do not express the finitude of being, given that a notion of finitude shall be understood in terms of this particular source of ontological normativity.

5 Conceiving ways of being as categorial specifications (Ford, 2001) of a general mode of being implies analytically that the finitude of being is distributed through each specific way of being.

If the former arguments are sound, they point out to a more fundamental question, namely, if there is a formal concept capable of expressing the ways of being as including conditions of existence, identity, and determination. My suggestion is that the modal concept of “possibility” may satisfy this requirement working as a better tool for expressing ways of being.

### 3. Ways of being as possibilities

My hypothesis is that the modal concept of possibility offers an adequate and comprehensive framework for analyzing the notion of way of being, notwithstanding the fact that its expression in the language of a formal system is not quite obvious. Furthermore, taking ways of being as possibilities opens a clear horizon for devising the precise meaning of the modalization in ontology achieved by the hermeneutic phenomenology (Aguirre, 1991). The point I want to argue is that ways of being must be conceived as a very special kind of possibility, the so called “internal possibility”.<sup>6</sup> However, before presenting this suggestion, it is relevant to consider some conceptual distinctions within the family of modal concepts that are presupposed by Heidegger.

The first distinction refers to the logical and ontological meanings of “possibility”. Different from its sense as freedom of contradiction or something predictable of *dicta* (sentences, propositions, truth-values, etc.), “possible” also means something that can be said of entities. Within this ontological field, “possibility” does not have a unique meaning, such as contingency. It is one of the most controversial thesis of Heidegger’s existential analytics; the extending of the modal domain beyond the categorical, claiming for the admission of an existential field of modal structures.

Accordingly, the second distinction specifies possibility as modal category of present-at-hand entities and as an existential modality proper to entities which have the existence way of being. One of the distinctive notes that distinguishes categorical and existential possibility is that the primacy of actuality over possibility holds for the former, but the latter shows a priority of the possible over the actual. Existential possibilities are the specific kind of determinations of human entities, and they have to be conceived as dynamic possibilities, that is, abilities toward which somebody must project itself in order to gain and maintain its determination. Since there are other ways of being besides presence-at-hand and existence, for instance, life and readiness-to-hand, further differentiations are enabled within the ontological domain of modal structures.

A third and fundamental distinction shows a change of range by locating a specific meaning of possibility at the meta-ontological level of ways of being. In this

6 It is beyond the scope of this paper to present a detailed analysis of the concept of “internal possibility”. On this topic, see Reis (2014, pp. 190-202) and Reis (2016).

sense, possibility is neither the way some entity may instantiate a property nor is it a determination of a human being, but it is just what constitutes a way of being as a way, a manner, a *modus*. This formal concept of possibility is what Heidegger called “internal possibility”. It is a “formal” concept because it does not express a subsumption relation regarding the other concepts of possibility, but a general trait of each way of being. We may see this feature by considering the aspect of articulation that belongs to the ways of being.

It is usual to understand articulations as having two components: rigid members attached to each other at flexible joints (Haugeland, 2013, p. 55). Hence, a way of being shall be conceived as an articulation, a totality whose rigid members are criteria of determination, individuation and existence. They are linked together at a joint that has the flexibility demanded by an articulated ontological dimension, resulting in different manners by which something is determined, individuated, and existent. The whole compound of this articulation is a way of being. It is furthermore an internal possibility because it enables specific manners of being determined, to which correspond different ways of existence and individuation. The point here is that “possibility” must be understood in a verbal meaning, that is, “to enable”, “to make possible”. Thus, a way of being provides the specific norms that enable something to be determined, individuated and existent, in short, it makes possible something as something such as such. Hence, it is clear that an internal possibility means norming, ruling, and not of causing.

Ways of being as internal possibilities are the articulation of ontological norms of individuation, determination and existence. In this sense, they have an enabling power. However, another perspective of seeing the ontological irradiation enabled by ways of being is also relevant for a more complete grasping of Heidegger’s modalization of ontology: ways of being make intentional contexts possible. In a very simplified view, intentional contexts are ordered fields of intentional comportments. They are bounded places for different kinds of references to entities that are held by their specific ways of being. They are also relational fields of comportments ruled by patterns of intelligibility.

At this point we can see that the notion of internal possibility has a theoretical prominence for explaining the concept of way of being, because it is linked with the notion of truth. We may see this by considering that intentional comportments are manners of discovering entities, letting them be manifest within a horizon of intelligibility. Entities are freed, opened by intentional comportments, stepping in a field of manifestation, and becoming emergent. If ways of being make possible for an entity to be opened, then it has a truth-character, that is, it implies different ways of something to be discovered. The problem of truth-character of being is a very complex one and it is not my aim here to propose its elucidation. Let me just make explicit two meanings of this problem: the adequacy of ways of being to entities and the adequacy of intentional comportments to ways of being. One of the great methodological questions implied in this issue is how to achieve a non-trivial account of the adequacy between



ways of being and entities (Haugeland, 2013, p. 59). To develop a hermeneutic approach of the sources of the normativity conveyed to entities and intentional contexts by ways of being is one of the keys to unlock the answer to that problem.

Concerning this point, it's worth to remember the thesis of the relativity of being to an understanding of being. Accordingly, each way of being is opened only by an understanding of the being. In a deeper level, this means that an intrinsic connection works between existential possibilities and ways of being (understood as internal possibilities). This was exactly one of the main tenets of *Being and time*, the exhibition of temporality as the sense of being in general by means of a temporal interpretation of the projection into possibilities that lies in the understanding of being. When humans project themselves in possibilities, they understand ways of being and receive intentional contexts within which entities are manifested in the as-structure. To sum up, the thrown projection into existential possibilities is also an opening of intentional contexts and an understanding of ways of being.

At this point we can see how the mutual implication of existential and internal possibility reveals the extended modal trait of Heidegger's ontological pluralism. This ontological modalization gives also the clue to understand the question of being in terms of normativity. Internal possibilities are norms of determination, individuation, existence and manifestation of entities. They are normatively determinative in each intentional context, because they open a space of adequacy and inadequacy that holds of the relation between ways of being and entities, and also of intentional comportments and ways of being.<sup>7</sup>

If this modal interpretation is right, the question of the expressivity of ways of being derives from two moments of the hermeneutic structuring of the ontological pluralism. First, ways of being are unified possibilities that are understood by the thrown projection into existential possibilities. Second, this understanding of being opens intentional contexts within which discovering comportments to entities are normatively enabled. This double role of hermeneutic understanding sets up two directions of addressing the question of expressivity in ontological pluralism: the modes of discursive structuring at the intentional references to entities and the discursive articulation of ways of being. Let us consider firstly what it is like to speak about entities which may be regulated not just by one way of being.

## 4. Speaking about entities

Based on the pluralistic constitution of the ontological field, there arises the question of a pluralism of ways of propositional reference to entities that are not just categorically

<sup>7</sup> On some difficulties concerning the normativist interpretation of being, see Withy (2018).



distinct, but belong to different ways of being. Since ontological pluralism implies different ways of determination, individuation, existence, and truth, it follows that the ontologically adequate propositional reference to entities must keep this difference in its meaning. Thus, it is clear that a consistent view of propositional pluralism must imply not only a theory of types of categories, but a much more complex doctrine of ways of category types. So, a pluralism of propositional reference emerges from a horizon of ways of being, demanding a pluralistic account for the semantics of each way of linguistic reference.

However, a difficult problem arises here, which is both philological and conceptual. On the one hand, in the ordinary Heidegger scholarship, it is common to maintain that propositional and predicative reference to entities is necessarily committed to a specific way of being. To say something of something by means of a predicative sentence implies an understanding of being as presence-at-hand (*Vorhandenheit*). I will not engage myself now in the philological question of proving that this view is not entirely correct according to Heidegger's texts. Much of this has already been done in the literature (Schear, 2007). I will just rely on the so-called *diversity thesis* that predicative linguistic reference to entities must not necessarily imply presence-at-hand. Thus, it is possible to refer propositionally to an entity preserving its proper way of being without an ontological mistake (Schear, 2007, p. 126).

On the other hand, there is a conceptual issue here, concerning the neutrality of logical structures of predicative sentences. This question touches upon the more general issue of the neutrality of logic. If it is possible to refer predicatively to an entity without narrowing its way of being to the mode of *presence-at-hand*, and if this does not require a change in the logical form, then the ontological neutrality must be ascribed to the logical structures and virtually to the logical analysis. This conclusion appears to be sound, but it cannot be accredited to Heidegger.

Let me describe the scene from another perspective. Heidegger's view on logic amounts to a conception about the history of logic, which would be a consequence of an ontological monism, that is, of a conception of being as having not many ways, but just one. Therefore, from Aristotle to Frege, logical analysis has had a commitment to an understanding of the being as presence-at-hand. If, however, we adopt ontological pluralism, then a more liberal conception of logical analysis and another view of the ontological foundations of logic are coherently allowed. The way remains open both to recognize the neutrality of some logical structures but also for discovering new logical structures proper to propositional reference to entities of a specific way of being. None of these conclusions violates the rule of the ontological commitment of predicative reference to entities; they just multiply the ontological origins of discursive references within intentional contexts and meaningful experiences. Of course, this overall conception is not trivial, because the ontological adequacy has a normative relevance to a comportment explicitly aimed to the true discovering of entities.

One of the main consequences of this pluralism of the predicative reference lies in offering a suitable point of view to address the question of the propositional and conceptual constitution of intentionality. Although the more common types of intentional contexts are not of theoretical-cognitive nature, the compartments in general could have a complex structure built on different levels of intentional reference forming a kind of layer construction. Thus, it is a very fundamental question to know if the most basic layer of intentional compartments has a predicative constitution or not. It is clear that Heidegger's position concerning this issue is not only a bare stressing of the fact that, by working in common tasks, the agent is not uttering any predicative sentence. Hence, a pluralism of predicative denoting acknowledges the presence of propositional reference to entities in contexts of coping without mistakenly changing their way of being. Moreover, from a hermeneutic point of view, it is difficult to accept that the most basic layer of intentional structure of compartments could be deprived from any meaning. On the one side, since understanding of meaning has always been discursively articulated, a hermeneutic stance would be inconsistent with a conception of the basic layer of the intentionality as not bearing any conceptual or propositional component. On the other side, ontological pluralism and variance of the predicative reference seem to be necessary conditions for an adequate response to the abundance of conceptual types and meanings intertwined on the most basic level of compartments in human experience.

There is a specific topic here that deserves attention. Heidegger's analysis of dwelling practically in the world turns out to be a very systematic and strong requirement. Every intentional compartment –from everyday coping to highly abstract theoretical investigation– is bound and informed by a practical self-reference. Thus, the most basic level of reference to entities is always conditioned by a practical self-reference which is also a self-understanding. Would this systematic condition imply that even the practical self-reference in projecting into thrown possibilities is discursively articulated? If the answer is affirmative, then a hermeneutic conclusion will stress that even self-projection comes from a basic layer of interpretive articulation. In the end, predicative reference in intentional contexts depends upon the practical context of self-reference and this one is hermeneutically constituted by a discursive articulation of existence. The cardinal question will turn out to be as follows: what is it like to speak about existence? Having in mind that existence means a quite specific way of being, the problem of the proper manner of the predicative self-reference reaches a capital relevance.

I am not able to develop this issue here; however, it is clear that the formal-indicative semantics designed by Heidegger to support an adequate discourse about existence has consequences for the semantics proper to the discursive reference to entities that have other ways of being. Let me focus now on the second direction of addressing the question of expressivity in ontological pluralism.

## 5. Speaking modally

The idea under consideration now is the propositional articulation of ways of being. The main support of this idea results from a hermeneutic reasoning that brings to the fore the necessary connection between understanding and interpretation. If entities are propositionally expressed, then there has been an understanding of their ways of being. Since there is no understanding of being without an articulation of being, it follows that every understanding of being already has interpretation. We may say that a history befalls the hermeneutic structure of human existence in the sense that understanding of being has always undergone a kind of modification into interpretative articulation. But if intentional comportments to entities, including propositional reference, have an already-done interpretation as their default position, then discursive articulation must affect the understanding of being, too. As a result, the being, and not only entities, has always been said in many ways.

Considering this conclusion, two aspects of the expressivity of ways of being must be distinguished: 1) the linguistic articulation of ways of being; 2) the philosophical interpretation and propositional expression of ontological pluralism.<sup>8</sup> Because of the wide generality of both aspects, in the following I cannot but draw a sketch of a more detailed account. Regarding the first issue, given that propositional reference to entities is enabled by an understanding of a way of being, a natural stance would address the question whether speaking about entities would also be like speaking about ways of being. The same natural attitude should answer this question negatively, pointing out to the fact that a presupposed understanding of the being does not by itself change the propositional reference into an ontological one. Nevertheless, it could be replied that the ontological presupposition entails that ways of being are said in another way through the propositional discourse on entities. They are not directly, but obliquely said.

There is a difficult issue here regarding the notion of “presupposition”. What could it mean that speaking about entities presupposes speaking about being, since each has a formally different kind of reference? This topic generates two lines of analysis that lead to the technical notion of formalization and the question about the linguistic reference to the being. It is clear that the former depends on the latter. We may give a first step on this road by recovering the modal conception of ontological pluralism. If ways of being are internal possibilities, to speak about them means to refer linguistically to the dynamic possibilities that enable determination, identification and existence.

To address this issue hermeneutically it is necessary to observe a very fundamental condition, which derives from one of the most pivotal structures of the architectonic of *Being and time*. Ways of being belong to entities that are discovered by intentional

8 The issue concerning the relation between the ontological difference and the grammatical structures of natural languages is a very difficult one (see Lohmann, 1948; Kockelmanns, 1972). It is clear that this difficulty increases by adopting ontological pluralism.

compartments of being-there (*Dasein*). Human existence as being-there is the field where entities become discovered; but this is possible because being-there is also the field where ways of being give themselves in an understanding of being. More precisely: projecting into existential possibilities, human existence is given intentional contexts opened by internal possibilities. The conclusion is well-known: being-there is the ground from which any articulation of being must be built. If we want to know what to speak about ways of being as internal possibilities is, we have to know what it is to speak about being-there as projecting into existential possibilities.

From the point of view of expressivity, it follows that in every speech about human existence lies a discursive articulation of its way of being. Thus, in speaking about humans we are obliquely referring to both the way of being of existence and ways of being in general. There follows from this that in speaking about themselves human beings have already spoken about their way of being. The use of indexical expressions like personal pronouns, recommended by Heidegger in order to linguistically address being-there (Heidegger, 1986, p. 42), shows the peculiar semantic character of the propositional reference to existence, but also hints to a way of being that enables personal determination by means of projection into possibilities. It follows that, in ordinary and thematic speaking about humans, there is more than propositional reference to entities, because it has also an oblique reference to the way of being of existence.

This is a relevant conclusion too, because it forms the basis for a hermeneutic rule, whose strict following assures that speaking about possibilities and ways of being is not a reference to ontological structures deprived of any articulation. On the contrary, ways of being have already been articulated and linguistically referred to. Hence, when in philosophical speech arises the quest for a thematic and methodologically guided reference to ways of being and possibilities –this is the second aspect of the expressivity problem mentioned above– the correspondent search does not result in discovering, but in understanding the already understood, speaking the already spoken. The hermeneutic circle becomes a rule for speaking modally.

This hermeneutic procedure is pregnant. However, it but it must deal with a hard case. Heidegger conceived human existence as endowed by a necessary tendency to misunderstanding, interpreting itself from an inadequate way of being and generating an ontological monism throughout the history of metaphysics. This topic has a double façade, because it reaches Heidegger's interpretation of Kant's doctrine of transcendental illusion (Reis, 2011), and also his notion of a destructive appropriation of the traditional repertoire of philosophical concepts. Since I am not able to develop these problems here, I just make my basic assumption explicit. Expressing existential and internal possibilities in a linguistically articulated manner must observe an adequacy condition: it must correspond to the proper way in which projection into existential possibilities takes place. The truth of this speaking about ways of being as possibilities may be reached in spite of the hermeneutic transgression that pervades human

interpretation. Thanks to this we can appreciate the enormous and ambitious enterprise opened by Heidegger's sketch of a formal indicative semantics for philosophical concepts and propositions.

The condition of adequacy just mentioned refers to the finitude of existential possibilities, that is, the negativity that pervades every projection upon thrown possibilities. This negativity is not just that one which derives from the conjunctive and disjunctive character of each projection upon possibilities, but a finitude in the projection itself. The primacy of the possible over the actual within the existential field means that possibilities are existential only in projection, that every planning or thematic projection withdraws their existential way. If existential determination obtains only in projection, existential possibilities are never attained as a state, they are unattainable (Blattner, 1999, pp. 82-87).

This meaning of finitude can be rendered in normative terms in the sense that the collapse of existential identification, to which existential possibilities are imperiled, is exactly the source of their determination force. They are normative because they can fade away, but this is what enables them to bear a power of determination and identification. If we extend the application of this concept of finitude to the more general field of internal possibilities, we reach a conception of the finitude of being and ways of being as such. It is clear that I am dealing here with the concepts of "ground" and "nothing". Given the complexity of these notions, let me present my view in a straightforward form: ways of being are finite because their normative force of determination has no ground in the entities themselves, being always endangered of losing their power of determination and unveiling.<sup>9</sup> Thus, the loss of the binding force of ways of being is what limits and constitutes their power of binding, making possible determination, individuation and truth of entities.<sup>10</sup>

It follows from this concept of finitude of internal possibilities that discursive articulation of ways of being is bounded by this same negativity. Hence, speaking about ways of being is also constituted by finitude, forming a truth condition for each thematic articulation in the expressivity of ways of being. This condition is specially constraining for the philosophical discourse, which aims a conceptual and methodological well-governed articulation of a pre-ontological understanding of ways of being. So, if the accountability of the discursive expressivity of ways of being must be measured by its sensibility to the finitude of the possible, this implies a set of conditions for the very articulation of that discourse. What could be the ground for such articulation, if speaking about ways of being shall be sensitive to the finitude of being? In the following section, I present a hypothesis to answer this general question.

9 This controversial statement demands a clarification of the limits of an elucidation of ways of being as natural kind (Kelly, 2014). It is beyond the scope of this paper to evaluate the compatibility of an extensionalist understanding of ways of being with the phenomenological thesis of the *Daseinsrelativität* of being.

10 On the collapse of existential identity as the source of normativity, see Crowell (2005, 2007, 2010).

## 6. Finitude and meaning determination

If we want just to see the ground from which the discursive articulation of ways of being arises, it is worth recovering the hermeneutic premise of being's relativity to its understanding of the being. This assumption prevents us from thinking the articulation of ways of being as a kind of reference to something that could be placed outside understanding. On the other hand, the finitude of being as possibility and the finitude of understanding of the being must be conceived as two moments of a concrete totality. Hence, the finitude of possibility has to be viewed precisely in the conditions of discursive articulation of the understanding of ways of being. My hypothesis is that the finitude pervades the expressivity of the possible to the extent that the silence articulates discursive understanding of ways of being. Thus, as far as the justification of this hypothesis must be philological and conceptual, I shall limit myself to presenting its meaning with a few brief remarks.<sup>11</sup> To see which notion of silence must be put at work in order to grasp the truth condition of every discursive articulation of finite ways of being, it is necessary to take into account the concept of determination.

The so-called principle of complete determination says that an entity is always entirely determined by reference to the set of the entire reality (*omnitudo realitatis*). A modalization of this principle implies that determination can be different according to each way of being. Hence, it is not necessary that determination has to be acquired only by instantiation of properties. Furthermore, it is acceptable that even the changing identity enabled by certain ways of being has a specific mode of determination. However, besides the ontic meaning of this principle, there is a sense of determination proper to the ontological level. If to be an entity is to be completely determined, this implies that it is also to be of a determined way of being. There is no entity without a definite way of being. Additionally, the completeness of determination in this ontological level relates itself to the unity of different ways of being in a totality. Heidegger's hint to solve this question appeals to the relativity of the being to an existential understanding of the being. Thus, the completeness of determination implies a formal totality of ways of being that is not closed regarding its compounds, but formal structured by the ecstatic-horizontal temporality of *Dasein's* understanding of being. By this hermeneutic turn, a history of the unveiling of internal possibilities turns out to be a history of the understanding of being. The modal finitude of ways of being constitutes this very history in the sense of an interplay of losing and gaining bindings to the internal possibilities of determination and individuation.

11 From a historical point of view, this issue is not completely explicit in *Being and time* (in spite of the recognition of silence as modus of discourse), adopting its prominent status in the writings of the late Heidegger, for instance in the *Contributions to philosophy* (Heidegger, 1989, §§ 37-38). For a comprehensive approach on saying and silence in Heidegger's work, see Smith (2015).

The discursive counterpart of this ontological statement of complete determination is the principle of determination of meaning. To say something is to say something determined. Therefore, if intentional compartments are related to determined entities, the corresponding discursive reference is structured by meanings that are determined, too. Furthermore, corresponding to the double determination of entities and of ways of being, there must be a double determination in every discursive meaning. So, in the same discursive reference to something there are ontic and ontological determined meanings. This pairing of determined ontological and ontic meanings results in a kind of internal self-differentiation in discourse. In spite of admitting variance in the ways of determination of entities, to which should correspond ways of determination in meaning, this fact does not affect determination as such. Actually, the multiplication in meanings opens a field of multiple transgressions. On the one hand, it is possible to understand meanings proper to a determined way of being as belonging to another inadequate one. On the other hand, ontological meaning may be understood as ontic, and this is crucial for the discursive articulation of the ways of being. Let us take a brief look at an example given by Heidegger:

When we make statements such as “Time is that or that” and “Time is temporal”, the word “is” has the sense of a specifically phenomenological-categorial positing which, insofar as it states anything, must have the structure of a statement about the world. But its primary sense qua statement is not a matter of pointing out something that is merely-present, but rather, is a matter of letting human existence be understood... They indicate human existence and the structures of human existence and of time. They indicate the possible understanding of the structure of human existence, and, to the degree it is available in such understanding, the possible conceptualizability (*Begreifbarkeit*) of that structure (Heidegger, 1976, p. 410).

This text is important to the whole issue of formal indicative semantics, but my attention now goes to the notion of phenomenological positing. Accordingly, the word “is” has two meanings in the sentence exemplified in the quotation. First, as a relational positing that expresses the attribution of a predicate to something, which is understood as something present-at-hand determined by properties; second, as a categorial positing that allows the understanding of being-there and its temporality. Thus, in spite of showing the same structure of any other sentence about entities within the world, statements about being-there have the sense of formal indication. Notwithstanding the complexity of these semantics, the phenomenological-categorial positing sense of formal indicative sentences implies that this sense is also a determined one. Even the proper understanding of such sentences –in a transformational, prohibitive (Dahlstrom, 1994) or indexical manner (Streeter, 1997)– remains an understanding of a determined meaning. For instance, by indicating being-there and time, they enable



to grasp their structures conceptually by avoiding some directions of interpretation and transformative appropriation of conceptual meanings lying in the depths of a discursive tradition.

Considering that ontic and ontological determinations have the principle of determination of meaning as their discursive *pendant*, what could be the discursive counterpart of the finitude of ways of being? There is no simple answer to this question, but it seems natural to search for it in the realm of semantic determination. I suggest that the collapse of the determination force of ways of being has a strong connection with the lack of determination in meaning. The lack of the binding force of determination emerged from ways of being corresponds to the loss of determination in meaning. On one hand, we have the holding power of ways of being and the determination of meaning; the on the other hand, there is the loss of this binding and of the determination of sense. Furthermore, since this loss of ontological and discursive determination is precisely what makes meaning and ways of being normative, the ontological and discursive fields have an internal dynamic as their internal constitution. Hence, the change or loss in meaning determination is the manner by which the finitude of the internal possibilities may be present in the discursive articulation. If this argument is valid, the relation between silence and discursive articulation of the finite ways of being may be devised.

## 7. Possible silence

In order to avoid mystification, I do not understand the word “silence” as denoting something mysterious or ineffable. On the contrary, by silence I mean an autonomous phenomenon about which it is possible to speak (Picard, 1988, pp. 11-15).<sup>12</sup> It is akin, but not identical to what cannot be said. It is neither the bare lack of sounds nor what results when we stop talking. It is also not a hidden realm that, when it is broken, falls behind language or comes together as a kind of space among words and sounds (Roesner, 2013, ss. 11-15). To stress the interpretative character of keeping silence, we could call it “the hermeneutic concept of silence”.

As interpretative, silence is not a state, but an activity within discourse, a manner of giving to understand something to someone. Keeping silence is therefore a modification in discursive performance, through which somebody expresses herself about something. What enables keeping silence is the condition of having something to talk or write about. This condition does not refer to the biological and cultural requirements of any language, but points out to the belonging to an already understood and shared web of meanings. Hence, when someone is successful in keeping silence, a kind of coming back to a home of meanings is attained, that is, to a ground of semantic normativity

<sup>12</sup> See Heidegger's critical remark on Picard's book in *Black notebooks 1942-1948* (Heidegger, 2015, p. 437).



which is both ontic and ontological. Furthermore, the performance of keeping silence is of a privative nature. Privation means a lack of something that could or even should be done. It is not a bare lack, but the absence of a spoken discourse that could be present, making meanings explicit in a privative manner.<sup>13</sup>

Through this movement of keeping silence there takes place a transition in the determination of meaning. It is not a loss of determination, but a change through which the semantic differences become explicit. This switching of determination runs throughout the ontic meanings, but it may step into the ontological level of the semantic determination of ways of being. By bearing silence about ontic meanings, understanding returns to the ontological level and allows ways of being to show themselves in their very determination. Reduction through silence thus makes ontological meanings explicit. Moreover, when attention is paid to the ontological realm of meanings, keeping silence may take place again. In this field, silence about one specific determination brings to the fore differences in the ontological meanings. Again, this change is not the loss of the whole determination, but perhaps a transition between semantic fore and background that lets some meanings partially indeterminate. The silent person may explicit differences in the determination of meanings or just let the attention be caught to a still underdetermined field of meanings. Even inside the ontological level silence enables articulation in a privative manner.

Heidegger mentioned one example of this keeping silence in discourse by referring to Plato's *Thaetetus*. When arguing about justice, *phronesis*, *psyche*, etc. the better ones, who are different from the autochthones, refrain themselves, they do not dare any decision and will keep silent. In this silence, the thing itself is recognized as given (Heidegger, 1992, p. 516). This connection between keeping silence and making the being explicit is clearly stated by Heidegger in the following text, where he identifies reticence as the self-finding (*Befindlichkeit*) of bearing silence:

Reticence is a way of being disposed which does not so much conceal and only conceal. Rather it gives precedence to being, prior to all talk about it and counseling over it, and this precisely in concerned preoccupation and being with one another (Heidegger, 1988, p. 369).

We may summarize this issue saying that bearing silence in discourse promotes an articulation of meanings by moving from a determination to another inside the semantic field of ontic speaking. Furthermore, if this silence motivates a leap into the ontological domain, suspending or leaving the ontic meanings indeterminate, the ways of being may also receive articulation by means of keeping silence. The hermeneutic notion of silence is discursive, since it conveys a phenomenon that is preserved at the linguistic performances. This is clearly realizable in the articulation promoted by the non-empty

13 On the notion of *stereis*, see Heidegger, 1996 (pp. 294-297); 1991, p. 15; 1988, p. 331; 1996b, pp. 294-297; p.210.

tautologies that result from Heidegger's employment of *figura etymologica* (Schöfer 1972, pp. 287-294; Roesner, 2013, pp. 84-89). It is interpretative, since it makes different meanings explicit. It is also phenomenological, because it lets the indetermination of meaning be present in such a way that meanings already understood may be brought forward. That is my hypothesis: the articulation of ways of being as finite possibilities occurs in a discourse that entails silence as a manner of articulation that, by change or loss of meaning's determination, interprets the semantic field. Hence, a semantics based on the hermeneutic circle must incorporate silence into the truth-conditions of modally speaking about entities and ways of being. One of the consequences of this assumption is the recognition of ways of silence proper to the specific expressivity of each way of being. Hence, bearing silence occurs in different manners, which should be described in strict connection to their proper discursive articulation.

I would like to conclude this paper with two remarks on the sigetics that is intertwined in the discursive interpretation of ways of being. First, if the expressivity of internal possibilities must be in a discourse that includes keeping silence, then the finitude of ways of being indicates an aspect of the phenomenon of silence which is not a manner of discursive performance. Ways of being are finite because they may lose their normative force, losing their meaning determination in understanding of being. Determination may be gained and lost. This shows that ways of being are meaningful possibilities that arise from indetermination. They need understanding and expressivity to hold of entities, so that we may say that ways of being come from silence. From here we may understand that expression employed twice by Heidegger in order to describe the ontological field of history: "the silent power of the possible" (Heidegger, 1986, p. 394; 1996a, pp. 316-317). This expression means that existential possibilities are endowed with an opacity that cannot be canceled. Furthermore, it also says that the realm of possibilities and ways of being is governed by a law of silence, because it depends on a ground of finitude and an indetermination of meaning. In the *Contributions to philosophy*, Heidegger said that "The essence of 'logic' ... is therefore sigetics in which the essence of language is first grasped as well." (Heidegger, 1989, pp. 78-80). Sigetics is not meant here as a specialized field of research to replace logic as another theoretical domain, but it depicts the internal law of every expressivity of ways of being. Since meaning and sense are conditioned by an understanding of ways of being, every saying about internal possibilities must be mediately punctuated by a rule that commands: keep silent!

Second, the autonomy of such a way of discursive performance is a restricted one. The decision of following a rule of silence in expressing ways of being comes from a conditioned autonomy, because this decision is based on a fundamental ground. The circle thus is closed and we reach the good mood again. *Stimmungen*, atmospheres or moods are not only affective phenomena, but modes of disclosure that make manifest intentional contexts already given. They also reveal a dependence on differences that matter in some way or another. Moods are attunements to a

salience of mattering. Hence, to follow the rule of bearing silence is conditioned by a specific self-finding (*Befindlichkeit*) that Heidegger named reticence (*Verschwiegenheit*, Heidegger, 1986, p. 165; 1988, p. 364). Reticence is a self-finding in which the difference between determination and indetermination of meaning matters. It matters because indetermination is the ground from which meaning and understanding might be reborn. To sum up, if ways of being are prone to be properly expressed, the correspondent discursive articulation must be endowed with a richness that includes keeping silence as one of its compounds. In the end, ontological pluralism needs an attunement of reticence, if the truth-condition of its expressivity is to be satisfied.

## References

- Aguirre, A. (1991). Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit. En W. Orth, *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie* (pp. 150-182). Freiburg /München: Alber.
- Caplan, B. (2011). Ontological Superpluralism. *Philosophical Perspectives*, 25, 79-114. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2011.00209.x>
- Cerbone, D. (1999). Composition and Constitution: Heidegger's Hammer. *Philosophical Topics*, 27(2), 309-329. <https://doi.org/10.5840/philtopics199927214>
- Crowell, S. (2005). Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time. En R. Polt (Ed.), *Heidegger's Being and Time. Critical Essays* (pp. 117-139). New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Crowell, S. (2007). Sorge or Selbstbewusstsein? Heidegger and Korsgaard on the sources of normativity. *European Journal of Philosophy*, 15(3), 1-19. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00267.x>
- Crowell, S. (2010). Heidegger on practical reasoning: morality and agency. En A. González & A. Vigo (Eds.), *Practical Rationality: Scope and Structure of Human Agency* (pp. 49-74). Hildesheim: Georg Olm Verlag.
- Dahlstrom, D. (1994). Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *Review of Metaphysics*, 47, 775-795.
- Ford, A. (2011). Action and Generality. In: Ford, A., Hornsby, J. & Stoutland, F. (Eds.). *Essays on Anscombe's "Intention"* (pp. 76-104). Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674060913>
- Haugeland, J. (2013). *Dasein disclosed: Johns Haugeland's Heidegger* (J. Rouse, Ed.). Cambridge, Mass., & London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674074590>
- Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer.
- Heidegger, M. (1988). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996a). Brief über Humanismus. En *Wegmarken* (pp. 313-364). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996b). Vom Wesen und Begriff der PHYSIS. En *Wegmarken* (pp. 239-312). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kahn, C. (1973). *The verb 'be' in Ancient Greek*. Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Kelly, H. (2014). Heidegger the Metaphysician: Modes of-Being and Grundbegriffe. *European Journal of Philosophy*, 24(3), 670-693. <https://doi.org/10.1111/ejop.12096>
- Kockelmanns, J. (1972). Ontological Difference, Hermeneutics, and Language. En *On Heidegger and Language* (pp. 195-234). Evanston: Northwestern University Press.
- Lohmann, J. (1948). M Heideggers ontologische Differenz und die Sprache. *Lexis*, 1, 49-106.
- McDaniel, K. (2009). 'Ways of Being.' En D. Chalmers, D. Manley & R. Wasserman (Eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (pp. 290-319). Oxford: Oxford University Press.
- McDaniel, K. (2010). A Return to the Analogy of Being. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81, 688-717. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00378.x>
- McDaniel, K. (2016). Heidegger and the 'There Is' of Being. *Philosophy and Phenomenological Research*, 93(2), 306-320. <https://doi.org/10.1111/phpr.12257>
- Pickard, M. (1988). *Die Welt des Schweigens*. München/Zürich: Piper.
- Ratcliffe, M. (2005). The feeling of being. *Journal of Consciousness Studies*, 12, 43-60.
- Reis, R. (2011). Heidegger e a Ilusão Transcendental. *Studia Heideggeriana*, 1, 183-218.
- Reis, R. (2014). *Aspectos da Modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vêrita.
- Reis, R. (2016). Heidegger e a controvérsia sobre a negação. En C. Caorsi, F. Sautter, R. Navia (Eds.), *Significado y Negación* (pp. 87-95). Montevideo: Mastergraf.
- Reis, R. (2017). Quantificação existencial e o problema da necessidade manifesta no pluralismo ontológico em Ser e Tempo de Martin Heidegger. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73(3-4), 1305-1318. [https://doi.org/10.17990/RPF/2017\\_73\\_3\\_1021](https://doi.org/10.17990/RPF/2017_73_3_1021)

- Roesner, M (2013). Zwischen Transzendentalphänomenologie und Spekulation. En P. Baur, B. Bösel & D. Mersch (Eds.), *Die Stile Martin Heideggers* (pp. 79-94). Freiburg/München: Alber.
- Schear, J. (2007). Judgment and Ontology in Heidegger's Phenomenology. *The New Yearbok for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7, 127-158.
- Schöfer, E. (1972). Heidegger's Language: Metalogical Forms of Thought and Grammatical Specialties. En J. Kockelmanns (Ed.), *On Heidegger and Language* (pp. 281-301). Evanston: Northwestern University Press.
- Smith, D. (2015). *Sounding/Silence. Martin Heidegger at the Limits of Poetics*. New York: Fordham University Press.
- Spencer, J. (2012). Ways of Being. *Philosophy Compass*, 7/12, 910-918. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00527.x>
- Streeter, R. (1997). Heidegger's formal indication: a question of method in Being and Time. *Man and World*, 30, 413-430. <https://doi.org/10.1023/A:1004250206794>
- Tepley, J. (2014). Properties of Being in Heidegger's Being and Time. *International Journal of Philosophical Studies*, 22(3), 461-481. <https://doi.org/10.1080/09672559.2014.913892>
- Turner, J. (2010). Ontological Pluralism. *The Journal of Philosophy*, 107, 5-34. <https://doi.org/10.5840/jphil201010716>
- Withy, K. (2018). Still, the Unrest of Question of Being. En F. Gregory y P, Richard (Eds.), *After Heidegger?* (pp. 223-231). London/New York, Rowman & Littlefield.
- Wolf, U. & Tugendhat, E. (1983). *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam.

# Praxis Filosófica

Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique  
Bruno Cany

El aristotelismo de Giovanni Pico della Mirandola  
y la concordia entre Platón y Aristóteles  
Teresa Rodríguez

*Voluptas Urania*. Marsilio Ficino como exégeta neoplatónico  
y cristiano de la filosofía natural del amor en Guido Cavalcanti  
Fabián Ludueña

Causalidad ascendente y descendente:  
Kant y la peculiar unidad de los fines de la naturaleza  
Claudia Jáuregui

El valor filosófico de la *anaideia* en Diógenes de Sinope  
Victor Hugo Vásquez Gómez

Las estrategias prudenciales de cuidado  
y respeto en la teoría de Alfonso Gómez-Lobo  
Maite del Pilar Cereceda Martínez

El heroísmo de Antonín Artaud  
Paola López

La solemnidad de un rostro de arena  
Antonio Rodríguez Jaramillo

Foucault: biopolítica y discontinuidad  
Osman Daniel Choque Aliaga

Conserver, ou mettre le monde en ordre :  
un aspect de la réflexion antique en matière économique  
Etienne Helmer



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Consideraciones sobre el concepto de destrucción fenomenológica en Martin Heidegger. A cien años de las lecciones de 1919-1920\*

*Carlos Arturo Bedoya Rodas*

Facultad de Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Email: carlosarturosj@gmail.com

Recibido: 6 de junio de 2019 | Aprobado: 18 de septiembre de 2019

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a04>

**Resumen:** El artículo examina el proceso de configuración del concepto de destrucción en las lecciones tempranas de Martin Heidegger entre 1919 y 1920. En este texto se sostiene que a través del establecimiento del marco fenomenológico del que este concepto surge se puede llegar a comprender mejor el proyecto filosófico de Heidegger y, sobre todo, la relevancia o vigencia que este proyecto tiene hoy. Primero, se establecen algunas de las fuentes de este concepto, particularmente en lo que se refiere al concepto de *Abbau* en Husserl. Luego, se aborda la articulación en las lecciones de 1919 y 1920 y, finalmente, se plantean algunas consideraciones críticas.

**Palabras clave:** fenomenología, Heidegger, Husserl, significatividad, destrucción, *Abbau*

\* El artículo pertenece al Grupo de Investigación *La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea*, reconocido por COLCIENCIAS en la categoría A, código COL0064191 (avalado por la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad de Antioquia y la Universidad de los Andes). Una versión preliminar fue presentada como ponencia en el Simposio "El pensamiento de Heidegger de cara al siglo XXI" organizado en el marco del VII Congreso Colombiano de Filosofía con el auspicio de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), que se llevó a cabo en la ciudad de Bucaramanga del 15 al 18 de agosto de 2018.

## Cómo citar este artículo:

Bedoya Rodas, C. A. (2020). Consideraciones sobre el concepto de destrucción fenomenológica en Martin Heidegger. A cien años de las lecciones de 1919-1920. *Estudios de filosofía*, 61, 35-54. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a04>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Remarks on the concept of phenomenological destruction in Martin Heidegger. One hundred years after the lectures of 1919-1920

**Abstract:** This article examines the genesis of the concept of destruction in the early lectures of Martin Heidegger between 1919 and 1920. The article claims that, by analyzing the phenomenological framework from which that concept arises, it is possible to reach a better understanding of Heidegger's philosophical work and its relevance today. The article traces some of the sources of this concept, in particular with reference to Husserl's concept of *Abbau*. Subsequently, the paper studies the articulation in the lectures of 1919 and 1920, and finally it puts forward some critical remarks.

**Keywords:** phenomenology, Heidegger, Husserl, meaningfulness, destruction, *Abbau*

## Carlos Arturo Bedoya Rodas

Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de cátedra de la Facultad de Filosofía y del Centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana y del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Forma parte del grupo interinstitucional de investigación "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea" avalado por la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad de Antioquia y la Universidad de los Andes. Ha sido editor del volumen VIII del Anuario Colombiano de Fenomenología. Entre sus publicaciones más recientes: "De la ontología del mismo a la metafísica de lo otro: de Heidegger a Levinas" (En: *Alteridad y formación*, Editorial Bonaventuriana, 2017); "Vida e historia: La presencia de la Segunda intempestiva de Nietzsche en la hermenéutica temprana de Heidegger" (*Revista Escritos*, 2018); "Ontología y hermenéutica de la facticidad" (*Hermenéutica del Long détour. Interpretaciones de la cultura*, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019).

ORCID: 0000-0001-8788-5160





## 1. Introducción

Al hilo de la articulación del concepto de destrucción que se plasma en los textos de las lecciones impartidas por Martin Heidegger entre 1919-1920, el artículo quiere aproximarse a un modo de concebir la actividad filosófica que se pone en ejecución en estas lecciones y que ha llegado a ser considerado como una de las fuentes del pensamiento del siglo XX. A cien años del inicio de la actividad docente de Heidegger, sus lecciones tempranas, impartidas en Friburgo a comienzos de la década de 1920 y cuyos textos fueron publicados a finales de la década de 1980 y comienzos de la década de 1990, continúan suscitando interés para algunos por su carácter problemático y polémico, para otros, en cambio, representan un significativo y novedoso testimonio de la apropiación de la radicalidad de la actitud filosófica.

Pese al carácter fragmentario o esquemático de los textos de estas lecciones o, en ocasiones, al escaso desarrollo explícito de ciertos términos o nociones mencionadas, las siguientes páginas quieren alcanzar una aproximación al proceso de configuración del concepto de *destrucción*, el cual, desempeña un lugar central en estas lecciones. Con lo anterior se pretende tanto una comprensión del alcance y de los límites del modo como el filósofo alemán concebía durante esta etapa temprana el ejercicio filosófico, como de la vigencia que tal modo pueda seguir teniendo hoy.

Aunque el concepto de destrucción logra una mayor y definitiva articulación entre los años de 1922 con el *Informe Natorp* y en el curso de 1923 sobre la *Hermenéutica de la facticidad*, este artículo se centra en los textos de las lecciones de los años 1919 y 1920, y esto porque, en primer lugar, la presente interpretación de los textos de las lecciones quiere reivindicar el lugar fundamental que desempeñan estos primeros años de docencia para la comprensión del proyecto filosófico inicial. Gran parte de la ya clásica interpretación especializada sobre la hermenéutica temprana de Heidegger se ha concentrado preponderantemente en los textos y lecciones finales de la primera etapa de Friburgo, y ha hecho de estos el suelo explicativo para la comprensión del denominado pensamiento temprano de Heidegger (Gutiérrez, 1998; Kisiel, 2010; Rodríguez, 1997; Segura, 2002; Van Buren, 1994a). En segundo lugar, estos primeros cursos permiten establecer de manera más evidente el marco fenomenológico de gestación del procedimiento metódico de la destrucción.

En este artículo se pretende atender a la ausencia de referencias fenomenológicas más explícitas en el abordaje de este concepto por parte de la bibliografía especializada. Así, concretamente, en la aproximación a estas lecciones se intenta establecer el modo como en la articulación de este concepto se lleva a cabo una de las maneras en que tempranamente Heidegger se apropia de la fenomenología husserliana. La explicitación del marco fenomenológico en el que se elabora esta operación destructiva proporciona una comprensión más adecuada y, sobre todo, permite establecer de manera más evidente sus tensiones, alcances y límites, así como los del proyecto filosófico temprano del pensador de la Selva Negra en la medida en que se plasma en los textos de sus lecciones.

## 2. La destrucción en el pensamiento de Heidegger

Es conocido el alcance que este concepto ha tenido a partir de la publicación en 1927 de *Ser y tiempo* para el modo en que se entiende el sentido del trabajo filosófico en el horizonte del pensamiento contemporáneo. Lo anterior se evidencia, por ejemplo, en el uso que Jacques Derrida hace del término “Deconstrucción”. Según el filósofo francés, al acuñar este concepto deseaba traducir y adaptar para su propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*, los cuales hacían referencia a una operación relativa a la estructura o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental (Derrida, 1989, p. 86).

Al atender con cuidado a la génesis del concepto de destrucción en el pensamiento de Heidegger se encuentra que este no siempre ha asumido la forma en la que se presenta en el muy conocido proyecto de *Ser y tiempo*, en el cual, al hilo de la pregunta por el ser, se articula como una confrontación con la historia de la ontología (Heidegger, 2003, p. 46). En los cursos de comienzos de la década de 1920 si bien la destrucción se encuentra referida a una forma de apropiación de la tradición filosófica y en esa medida presenta una cierta correspondencia con el carácter que este concepto asume en el proyecto de 1927, no se encuentra todavía suscrita en sentido estricto al que es el hilo conductor de este proyecto, es decir, al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Por lo tanto, a diferencia de la manera como resulta articulada en el proyecto de una *Ontología fundamental* (1927), la destrucción en el joven Heidegger no se lleva a cabo tanto de modo primario como un trabajo destructivo de la historia de la ontología, vale decir, de algunas de las etapas decisivas de esta historia, cuanto como un ejercicio crítico que busca aclarar el ser de la vida fáctica.<sup>1</sup>

El concepto de destrucción es uno de los ejes constitutivos de todo el proyecto inicial de Martin Heidegger. Este concepto, que se gesta en el temprano proyecto de la fenomenología hermenéutica de la facticidad como una de sus líneas de cohesión y que designa aquello en lo que consiste la tarea propia de la investigación filosófica, hace manifiesta la preocupación constante por la apropiación del sentido del filosofar para el joven filósofo. Una confirmación de que en este concepto se juega un sentido renovado de la filosofía que puede ser relevante para la comprensión de la filosofía contemporánea y de los alcances y límites que esta forma de filosofar asume en el siglo XXI, viene señalada por el propio testimonio de Gadamer:

---

1 Una consideración más amplia acerca de la diferencia entre el concepto de ontología que se hace presente en el proyecto inicial de Heidegger y el modo como este opera en *Ser y tiempo* ha sido planteada por Hans-Helmuth Gander, quien sostiene que esta inicial ontología se orienta en la dirección de una *hermenéutica del sí mismo* (Gander, 2017, p. 228). En efecto, según este especialista, de manera distinta que la *Ontología fundamental* de 1927, la pregunta por el ser en el joven Heidegger debe entenderse como una pregunta por el ser de carácter antropológico o también hermenéutico-existencial (Gander, 2008, pp. 145-146).

¿Qué era lo que nos atraía a mí y a otros hacia Heidegger? Entonces no lo supe decir, obviamente. Hoy lo veo así: Heidegger hacía asistir a la génesis de los esquemas de la tradición filosófica, presentándolos como respuestas a unas preguntas reales. El descubrimiento de la historia de su motivación daba a estas preguntas un carácter de ineludibilidad. Las cuestiones comprendidas no son meros objetos de conocimiento. Se convierten en verdaderas preguntas [...] Sólo cuando aprendí en Heidegger a conducir el pensamiento histórico a la recuperación de los planteamientos de la tradición, las viejas cuestiones resultaban tan comprensibles y vivas que se convertían en verdaderas preguntas. Lo que estoy describiendo es la experiencia hermenéutica fundamental, como la llamaría hoy (Gadamer, 1998, pp. 379-380).

### 3. Las fuentes de la destrucción

El término “destrucción” (*Destruktion*), que aparece por primera vez en las lecciones que Heidegger imparte entre 1919 y 1920, se corresponde con una germanización de la palabra latina *destructio* (Crowe, 2006, p. 45). Aunque Heidegger parece desconocer la prehistoria de esta palabra, para Dermont Moran es importante anotar que emerge como término filosófico de una inexacta traducción de un libro de Algazel, *Destructio philosophorum*, filósofo persa del siglo XI (Moran, 1994). En esta obra se critica la filosofía aristotélica por su arrogancia frente a la verdad revelada. Sin embargo, el filósofo Averroes, en una defensa de la naturaleza de la filosofía, refuta a Algazel a través de otra obra que fue traducida al latín como *Destructio destructionis*. De este modo, Moran señala que el término destrucción aparece en un contexto filosófico de debate entre la fe y la razón (Moran, 1994, pp. 175-196). En correspondencia con este marco, John Van Buren (1994a; 1994b) desde hace algunas décadas ha mostrado que los orígenes del uso de este término en Heidegger tienen relación con la *destructio* luterana, más particularmente, con el ataque de Lutero a Aristóteles y a la Escolástica.

Según Van Buren, el uso temprano por parte de Heidegger del término *Destruktion* no surge solamente de la noción kantiana de “crítica” sino que, sobre todo, resulta inspirada por los escritos de Lutero en la conocida *Disputación de Heidelberg* de 1518. En este sentido, el primer uso del término en el curso del semestre de invierno de 1919-1920 se encuentra realmente referido a la *destructio* luterana de la filosofía aristotélica. Del mismo modo, tanto las lecciones sobre la fenomenología de la vida religiosa de 1920-1921, como los cursos sobre Aristóteles a partir de 1921-1922 se inspiran en el modelo de destrucción luterana (Van Buren, 1994a, p. 167; 1994b, p. 172). Lutero pretende llevar a cabo un retorno a la experiencia original del cristianismo frente a la penetración que ha tenido este por la metafísica griega. De ahí que, en una apropiación de la teología paulina, pretenda dismantelar o destruir (*destruere*) los constructos especulativos

para retornar a la experiencia kairológica y escatológica del cristianismo primitivo. A partir de este modelo, Van Buren parece encontrar la inspiración de la explosiva fuerza del concepto heideggeriano de destrucción del ser como presencia en la historia de la metafísica y de la tesis del “olvido del ser”. Con esto, el especialista señala la relevancia de los orígenes teológicos y antimetafísicos en el pensamiento del filósofo alemán (Van Buren, 1994a, p. 202).<sup>2</sup>

Un tratamiento más sistemático y detallado del concepto de *destructio* en la obra de Lutero y una comparación con la destrucción en Heidegger la ha llevado a cabo de modo más reciente Benjamin D. Crowe. Este especialista se propone demostrar que una comprensión adecuada de la destrucción pasa por establecer las raíces luteranas del concepto, de este modo se enfoca en los textos y cursos de Lutero entre 1515 y 1518 y encuentra que los orígenes de la destrucción en Heidegger residen en una apropiación de la “teología de la cruz” elaborada por Lutero. Así, de un modo más detallado y sustentado que Van Buren, Crowe encuentra que en la *Destruktion* filosófica de Heidegger sobrevive algo del sentido original de la *destructio* luterana. De modo particular, el planteamiento de Crowe consiste en que, como en Lutero, la destrucción en Heidegger se ve motivada por una lucha por llevar a cabo un modo de vida auténtico (Crowe, 2006, pp. 44-66, 231-236). Con ello, este autor pretende hacer justicia al sentido de un concepto que se ha dado por obvio para los estudiosos. Efectivamente, Crowe pretende mostrar que a través del establecimiento de la influencia de Lutero sobre Heidegger llega a ser evidente la motivación práctica de la ejecución de la destrucción, esto es, que con ella se intenta responder a la cuestión acerca del papel y la responsabilidad de la filosofía en su propio tiempo (Crowe, 2006, pp. 2-3, 162-203).

Por su parte, Charles R. Bambach reconoce que el uso que hace Heidegger del concepto de destrucción se corresponde con una interpretación del ataque de Lutero a la teología escolástica que el joven filósofo alemán dirige, en cambio, hacia la filosofía contemporánea. Efectivamente, Bambach señala que la recuperación de la destrucción luterana por parte de Heidegger se transforma en una radical decisión entre la historia de la filosofía como una mera historia cultural e intelectual o la ejecución de la filosofía dentro de la facticidad de la vida contemporánea (Bambach, 1995, pp. 211ss). Entre tanto, el abordaje que Jeffrey Andrew Barash realiza de la destrucción heideggeriana se plantea desde el marco de problemas de la tradición historicista. De este modo, el especialista encuentra que el surgimiento de este concepto se produce en el intento de Heidegger por adaptar la filosofía a una función cultural y, sobre todo, por llevar a cabo una valoración crítica de la connotación específicamente filosófica que el término “cultura” había adquirido durante el siglo XIX (Barash, 1994, pp. 112-113).

2 Según Steven Crowell (2001, pp. 7-10), la interpretación de Van Buren parece quizá ser excesiva en cuanto que asevera una enorme influencia de Lutero en el joven Heidegger y esto porque, determinado por una perspectiva derridiana, Van Buren defiende una interpretación del joven Heidegger como “mística” y “antifilosófica”.

Pese a que los anteriores estudios parecen coincidir en algunas líneas generales respecto a las fuentes de la destrucción en el pensamiento inicial de Heidegger, resulta llamativo que no aborden explícitamente en sus acercamientos las referencias fenomenológicas del término. Tanto el abundante material textual del que hoy se dispone como el mismo sentido que expresa este central concepto permiten asegurar con certeza que la fenomenología husserliana y su apropiación por parte de Heidegger se constituyen en uno de los referentes decisivos para la elaboración y articulación de tal procedimiento metódico. Una muestra de ello se encuentra en el concepto del *Abbau* que hace presencia en los desarrollos fenomenológicos de Edmund Husserl ya desde las lecciones de 1919 y comienzos de 1920.

#### 4. El *Abbau* husserliano

Frente a la opinión según la cual el uso del término *Abbau* por parte de Husserl aparecía de manera más tardía en la década de 1930, por ejemplo, en una obra como *Experiencia y juicio* (Husserl, 1980),<sup>3</sup> los especialistas están hoy de acuerdo en que el término es introducido propiamente desde la década de 1920 (Evans, 1990, pp. 14-25; Gander, 2010, pp. 17-18; Staiti, 2010, pp. 130-132). En uno de sus usos más destacados, el término aparece como un procedimiento metodológico para el análisis de la génesis de la experiencia del mundo; dicho de manera más concreta, este procedimiento se dirige a poner de relieve o desmontar las distintas capas que constituyen el mundo de la experiencia. El uso que el *Abbau* tiene a partir de 1920 se circunscribe al contexto de una indagación sobre la demarcación de las regiones de la naturaleza (*Natur*) y del espíritu (*Geist*), como dan cuenta las lecciones alrededor de 1919.<sup>4</sup> Este método que se pone en juego como un regreso a la *experiencia preteórica* o *mundo de la vida*, en tanto que la esfera en que las distinciones regionales se constituyen originariamente (Staiti, 2014, p. 141).

Según el importante *Excurso* de las lecciones de ética de 1920 aparecido en *Hua XXXVII*, este regreso o desmontaje se dirige hacia el estrato o capa más básica del mundo experimentado, es decir, a un estrato o esfera pasiva que soporta sin embargo todas las

3 En la amplia aproximación que realiza Dermont Moran (1994) a las fuentes de la destrucción en Heidegger este especialista señala que el *Abbau* aparece tan solo hasta el tardío texto de Husserl publicado en 1938. Del mismo modo, establece la relación directa entre este concepto y el de reducción fenomenológica. En este punto, la interpretación de Moran sigue al texto de Rodolphe Gasché (1986, pp. 109ss), quien, siguiendo a su vez la interpretación de David Carr (1974), indicaba la necesidad de volver a trazar el concepto derridiano de Deconstrucción desde el *Abbau* en la obra tardía de Husserl y la *Destruktion* en la obra temprana de Heidegger.

4 Como lo señala Ángel Xolocotzi (2016, p. 85), durante este año de 1919 las investigaciones de Husserl se difundieron así: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, publicado como volumen IV de *Husserliana Materialien* en 2002. Conferencia "Natur und Geist", leída el 21 de febrero en la Sociedad de Ciencias Culturales de Friburgo, publicada en el volumen XXV de *Husserliana* en 1987. El manuscrito "Naturwissenschaftliche Psychologie, Geisteswissenschaften und Metaphysik" (1919) editado por Ullrich Melle y publicado en el libro *Issues in Husserl's Ideas II* en 1996. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, publicado como volumen XXXIX de *Husserliana* en 2008.

demás capas, de las cuales a su vez surgen todas las determinaciones predicativas y valorativas. Esta capa básica es hacia la que se dirige el *Abbau* y que Husserl, en el famoso *Excurso*, denomina como “naturaleza pura” (Husserl, 2004, *Hua XXXVIII*, p. 296). Para alcanzar este estrato es necesario el desmonte de las capas cognitivas (*Wissenschichten*) y de los caracteres de valor y sentimiento (*Wert und Gefühlscharakter*) (Husserl, 2004, *Hua XXXVII*, p. 294). Las primeras capas se refieren a la esfera cognoscitiva, es decir, la del determinar y la del expresar, en la que el objeto aparece como el sustrato de posibles determinaciones predicativas (Husserl, 2004, *Hua XXXVII*, p. 287). La fase siguiente del desmontaje se dirige a los componentes emocionales o, en palabras de Husserl, a la “coloración emocional” (*Gefühlsfärbung*) (Husserl, 2004, *Hua XXXVII*, p. 294), desde la cual todo objeto es experimentado. El *Abbau* desmantela incluso esta capa permitiendo así la aparición de una esfera de experiencia pura. Esta esfera es obtenida a través de la exclusión de lo que el fundador de la fenomenología designa como “predicados de significación” (*Prädikate der Bedeutung*) (Husserl, 2002, *Mat IV*, p. 122).<sup>5</sup>

Por otra parte, como lo señaló Evans (1990, pp. 14-25) hace ya unas décadas y de modo más reciente Staiti (2010, p. 130), esta operación de desmonte desarrollada desde principio de la década de 1920 no se corresponde exactamente con la reducción fenomenológica. Como es conocido y dicho en términos generales, la reducción permite acceder a la esfera de la subjetividad trascendental, pero no significa que con ello la reducción ejecute por sí misma el desmontaje de los estratos cognitivos y emocionales (Staiti, 2010, p. 131). En efecto, el *Abbau* opera dentro del campo abierto por la reducción, pero no es idéntico a esta (Evans, 1990, p. 23). Mientras que la reducción deja que toda objetividad aparezca en su esencial correlación con la conciencia experienciada, el *Abbau*, según lo muestra Staiti, aprehende el más bajo o profundo de los estratos en que la esencial correlación es articulada (Staiti, 2010, p. 129). Al explicitar el concepto de desmontaje, Husserl repetidamente subraya que este es un método abstracto, esto es, que la capa más profunda de la naturaleza pura revelada a través de este método no es algo más real que la naturaleza dada en nuestra normal y no desmontada experiencia del mundo, sino que es más bien una dimensión de sentido (Staiti, 2010, p. 130).<sup>6</sup>

5 Como explica más claramente Xolocotzi: “Husserl señala la forma en la que nos relacionamos con las cosas y los cambios que se dan en los diversos modos de tratar con ellas. Así, los objetos pueden ser tema de nuevos actos que van desde la percepción hasta la apreciación de lo bello o la utilización práctica de algo. A los predicados añadidos en los diversos actos valorativos o prácticos Husserl los llama ‘predicados de la significación’. [...] diferenciar entre ‘predicados reales’ y ‘predicados de significado’. Los últimos son a los que refiere a partir de las circunstancias en las que se presenta la cosa, mientras que los primeros buscan tematizar lo ‘puro real’” (2016, pp. 91-92).

6 Este especialista señala que Heidegger y otros pensadores de la tradición hermenéutica tienden a confundir el método del desmontaje y la ejecución de la reducción fenomenológica. Según el autor, esta confusión conduce a la idea equivocada de que la realización de esta última podría causar una alteración de la experiencia vivida, excluyendo necesariamente sus características prácticas y estéticas, lo que luego sería inaccesible para una mirada reflexiva (Staiti, 2010, p. 131).

## 5. Mundo, significatividad y situación

Desde su primer curso, en el denominado semestre de emergencia de 1919, y en el marco de la elaboración de una *ciencia originaria* (*Urwissenschaft*), Heidegger hace presente en los análisis de manera muy destacada el carácter de significatividad de la experiencia humana. Como lo muestra el filósofo en la conocida descripción de la *vivencia del mundo circundante* (*Umwelterlebnis*) (Heidegger, 2005a, p. 86) la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) se articula como el carácter que lleva todo contenido que se experimenta en la vida y por el cual todo se expresa de “algún modo”. Este carácter es la manera siempre familiar en el que aparecen las cosas y esto debido a la profunda imbricación entre lo vivido y el yo que lo vive. Según Heidegger, la significatividad implica una resonancia y consonancia con el yo que no se encuentra bajo el esquema sujeto-objeto, sino que está antes de cualquier relación meramente cognoscitiva (Heidegger, 2005a, p. 91).

Lo anterior parece contradecir la conocida imagen en la que se considera que el mundo, conformado por objetos sin significación, es independiente de la vida. Según esta imagen, los objetos del mundo aparecen en principio carentes de sentido y, luego, a través de una operación cognoscitiva, aparecen para la vida como revestidos de significatividad (Heidegger, 2005b, pp. 47-51). De modo contrario, según lo muestran varios lugares de las lecciones al inicio de la década de 1920, la significatividad no es una esfera derivada sino precisamente la manera originaria en que aparece el mundo para la vida.

Por otra parte, como se señalaba, este carácter de significatividad también indica un modo familiar en el que aparece el mundo, vale decir, que lo que se experimenta no resulta del todo extraño y esto porque lo experimentado involucra o implica (Heidegger, 2013, pp. 166, 258). En este sentido, en lo que Heidegger viene a designar como la *experiencia fáctica de la vida* (*faktische Lebenserfahrung*), el mundo no aparece como algo distinto de la vida, como si fueran objetos independientes uno al lado del otro, sino que, más bien, aparece como el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) (Heidegger, 2013, pp. 65, 70, 72-83), como lo que se vive, se experimenta, se padece, de lo que se preocupa y, sobre todo, como un estar involucrado, un estar vinculado con algo.

Este estar vinculado que se expresa en la significatividad de la experiencia humana es lo que paulatinamente se intenta articular en el sentido del concepto de *situación* (*Situation*), el cual comienza a cobrar un lugar decisivo en el esfuerzo por llevar a la comprensión el fenómeno del vivir histórico, aunque no tenga un desarrollo suficientemente sistemático en los textos de las lecciones. Por situación no se entiende pues primariamente una multiplicidad de contenidos objetivos estáticos que se experimentan en un tiempo y espacio delimitados, sino, sobre todo, el modo como se tiene siempre experiencia del mundo (Heidegger, 2013, pp. 73, 175), es decir, una cierta unidad de la experiencia, pero no como un *proceso* (*Vorgang*) objetivado, vale decir, que pueda contemplarse u observarse simplemente, sino como un *acontecimiento* (*Ereignis*)



que sucede en primera persona, que implica o involucra siempre a alguien (Heidegger, 1987, pp. 205-206). En este sentido, en la situación se expresa una implicación entre el mundo y el vivirse a sí mismo, el cual, en términos de Heidegger, es siempre situacional o histórico (Heidegger, 1987, p. 206; 2005b, pp. 120-121).

Con lo anterior no se indica que la vida sea un desconcierto caótico, ni un vago principio de fuerza, sino que, en cuanto situación, se manifiesta siempre como una figura concreta con sentido, lo que implica que se hace comprensible (Heidegger, 2013, pp. 157-159). De ahí que, para el Heidegger de estas lecciones, la intuición fenomenológica se plantee en términos de una *intuición hermenéutica* (*Hermeneutische Intuition*) o *comprensiva* que se esfuerza en captar la situación concreta, histórica, en la que se encuentra expresada la totalidad de la vida (2005a, p. 141).<sup>7</sup>

## 6. La pérdida de significatividad

A partir de 1919, las lecciones de Heidegger se esfuerzan por hacer ver la transformación radical que sufre el ámbito de inmediatez significativa de la vida desde la actitud científica. Efectivamente, como lo destaca el curso de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, desde la ciencia, la experiencia mundana se muestra como despojada de la significatividad en la medida en que lo experimentado aparece en desconexión con la relación vital y dinámica en que originariamente se experimenta. De este modo, el mundo, como aquello de lo que se tiene experiencia, aparece entonces más bien como algo que se encuentra disponible (Heidegger, 2013, pp. 80, 218), a partir del cual se puede usar como un objeto y desde el que se conforma un campo temático, tanto para la ciencia como para la filosofía. En este sentido, el joven filósofo considera que, desde la conformación científica, la vida entra en una tendencia *des-vivificadora* (*Ent-leben*), en la medida en que se pierde el vínculo entre lo que se experimenta y el experimentar mismo;<sup>8</sup> dicho de otro modo, la relación de la vida con el mundo, que

7 La captación de las situaciones vitales en que se concreta la vida es la tarea que en algunas lecciones Heidegger parece asignar a la fenomenología. Efectivamente, esta captación es lo que se designa en términos fenomenológicos como "intuición", la cual no debe ser entendida como "intuición de objetos", pues su correlato no son cosas (*Dinge*), en cuanto determinables, fijas, estáticas, aisladas. De modo contrario, la "intuición auténtica" tiene como correlato situaciones vitales concretas, es decir, históricas. Por eso, la intuición de la que habla Heidegger tiene la forma de lo que en el curso de 1919/20 se designa de un modo más claro que en el semestre de 1919, como la "comprensión pura" (*reinen Verstehens*). Esta, a diferencia de la reducción fenomenológica de Husserl que, entendida en su sentido negativo, supone la abstención de cualquier toma de posición, exige, en cambio, "«participar» en la experiencia personal de la vida con mayor vitalidad e intimidad". En otros términos, la comprensión que explicita la fenomenología tal y como el joven Heidegger se apropia de ella, supone "un acompañar intuitivo, un ir a lo largo del sentido". Esto significa que cuando la fenomenología se entrega o acompaña el fluir del vivir, o sea, cuando se entrega a determinada situación, lo que allí sale al encuentro es un determinado nexo de sentido que debe ser interpretado (Heidegger, 2013, pp. 148-149, 159, 239, 241, 245-246, 261, 269).

8 En algunas de estas lecciones se ofrecen descripciones muy concretas acerca de esta transformación de la experiencia fáctica, por ejemplo, el contraste entre la vivencia del astrónomo con la vivencia del coro de los viejos tebanos (Heidegger, 2005a, p. 90). Para ver otras descripciones: 2013, pp. 77-78, 88, 217, 219.



se da primariamente de modo significativo, deja de ser dinámica, ejecutiva y personal para convertirse en una relación estable y objetiva (2005b, p. 51).

En el significativo curso del semestre de emergencia de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, esta tendencia aparece tematizada en el marco de una elaboración de una *ciencia preteórica*. Heidegger encuentra que en las ciencias y, de modo particular, en la filosofía se lleva a cabo una absolutización de la *actitud teórica* (*theoretische Einstellung*), de la cual, precisamente, le viene a esta última el ideal de rigurosidad (Heidegger, 2005a, p. 133). En un tono expresivo, en estas lecciones (p. 108) se advierte el modo como desde tal actitud lo significativo es de-significado al punto de quedar reducido a una mera realidad, y el yo histórico, por su parte, es des-historizado hasta llegar a ser una cosidad:

En la cúspide de este proceso de teoretización sale a relucir el carácter totalmente vacío, meramente objetivo y formal de algo [...] Su sentido carece de cualquier referencia al contenido mundano, por muy radicalmente teoretizado que esté ese contenido. Este algo es lo absolutamente privado de mundo, extraño al mundo; es la esfera donde uno pierde el aliento y no puede vivir (Heidegger, 2005a, p. 136).

Sin embargo, lejos de cualquier reivindicación de tipo irracionalista, lo que se señala es la primacía que la actitud teórica ha tenido en cuanto se le considera el estrato básico y fundamental en el que se fundan las esferas restantes de la vida, cuando es más bien esta actitud la que tiene su origen en la vida (Heidegger, 2005a, p. 109). Con lo cual, como derivada, esta actitud remite a lo que en estas lecciones apenas se designa como algo “preteórico” (*vorthoretisch*), cuyo sentido descansa en la plenitud de la vida misma. De esta manera, mientras la actitud teórica es una posición que se toma y en la que se está solo en algunas ocasiones, la vida como totalidad es el suelo originario, el tejido permanente en lo que ya de hecho siempre se está.

En el curso de verano de 1920 sobre *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, esta tendencia se designa como un *desvanecimiento o palidecer* (*Verblassen*) de la significatividad (Heidegger, 1993, pp. 37, 182),<sup>9</sup> es decir, un desplazamiento en la manera en que la vida tiene experiencia del mundo. Como se ha dicho, con esta tendencia se expresa que aquello de lo que se tiene experiencia se desprende entonces de su *relación de existencia* (*Existenzbezug*) y se convierte en algo que se encuentra fácilmente disponible (Heidegger, 1993, pp. 37, 182-183). De acuerdo con Heidegger, las ciencias, las artes y la filosofía, en la medida en que son manifestaciones del movimiento de la vida, también se encuentran afectadas por este desvanecimiento. Esto se muestra de modo claro en las teorías científicas, las proposiciones, los conceptos y las explicaciones

9 También en el curso de 1919 sobre *La esencia de la universidad y de los estudios académicos* se hace referencia a la disolución del carácter situacional (Heidegger, 1987, p. 206).

filosóficas que no son ejecutadas desde la experiencia originaria de la cual fueron tomadas, transmitidas y desarrolladas (Heidegger, 1993, pp. 37, 183).

Ahora bien, como ya más claramente se asegura en el curso de verano de 1920, esta tendencia de la ciencia, la cual es un nexo de expresión, es paradójicamente una figura misma de la vida, un modo como ella aparece, como ella se expresa. De acuerdo con esto, en su propio nexo de expresión la vida se desvanece. De ahí, pues, que el joven Heidegger sostenga que la vida fáctica “se da en una determinada *deformación*” (2013, pp. 248, 157). Frente a esto surge entonces la necesidad de que el ejercicio filosófico, como Heidegger lo entiende por estos años, se plantee en términos de un trabajo crítico que busque deshacer la objetivación de la vida misma en la que esta se deforma (Heidegger, 1993, p. 251).

## 7. Destrucción como ejercicio crítico y genético

Pese a las diversas denominaciones que recibe el ejercicio filosófico durante estas lecciones iniciales,<sup>10</sup> resulta evidente que en estas la filosofía aparece como un ejercicio investigativo dirigido a la explicitación de la vida fáctica. De ahí que cobre tanta relevancia la preocupación por establecer un acceso adecuado a este fenómeno. Efectivamente, si la indagación filosófica tiene como pretensión la explicitación categorial del fenómeno del vivir entonces tiene que asegurarse de aprehender el modo como este se manifiesta, lo que implica mantenerse en la inmediatez significativa en la que se da. Para el Heidegger de estas lecciones, el acceso adecuado al ámbito de inmediatez y vitalidad solo puede ser ofrecido en la actitud propiamente fenomenológica, ya que es solo esta la que en su mantenerse fiel a lo que se da y en el modo en que se da,<sup>11</sup> puede mostrar el fenómeno del vivir propiamente.<sup>12</sup> Sin embargo, debido a esta deformación a que tiende la vida, la tarea

10 En el denominado semestre de emergencia de 1919, Heidegger se refiere a una *ciencia originaria de la vida*; o, en el semestre siguiente, a una *ciencia del origen*; posteriormente, en el *Informe Natorp* de 1922, aparece la designación de *Hermenéutica fenomenológica de la facticidad* y, finalmente, en su último curso en Friburgo en el semestre de verano de 1923, el proyecto recibe el nombre con el que va a ser ampliamente conocido, a saber, el de *hermenéutica de la facticidad*.

11 Y esto en consonancia con el *principio de todos los principios* de la fenomenología husserliana, que el mismo Heidegger cita en el curso de 1919: “que todo lo que se nos brinda originariamente [...] en la *intuición*, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da” (Husserl, 1995, p. 58; Heidegger, 2005a, p. 132).

12 Esta actitud fenomenológica no es entendida desde la posición teórico-objetivante que el joven Heidegger encuentra en la reflexión, y que para Husserl es parte constitutiva del método fenomenológico. Como se explicita a partir del conocido § 77 de *Ideas I*, el nuevo campo que se abre con la *epojé* “se mueve íntegramente en actos de la reflexión” (Husserl, 1995, p. 172). Husserl otorga a la reflexión un papel fundamental dentro de la fenomenología, en tanto que método de investigación propio de esta. En efecto, la reflexión, que se constituye en el método de conciencia para la conciencia general, tiene el carácter de una modificación de la conciencia, en tanto que surge esencialmente de cambios de actitud a partir de los cuales una vivencia no reflejada, experimenta una cierta transformación, en el modo de la conciencia reflejada. De esta manera para el filósofo de Moravia, la reflexión constituye la tarea de la fenomenología y por lo cual esta logra ser una ciencia reflexiva. Tal ciencia consiste justamente en la indagación de modo sistemático de estos conjuntos de modificaciones de las vivencias (Husserl, 1995, pp. 172-176).

fenomenológica debe proceder como una “crítica puramente deformativa” o, también, como una “destrucción crítica” (Heidegger, 2013, pp. 157, 256, 262).

En las lecciones que llevan por título *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*, del semestre de verano de 1919, se hace referencia a una “crítica fenomenológica”. En estas se lleva a cabo una revisión de la filosofía trascendental de los valores en cuanto que, junto con la escuela de Marburgo, era la más importante corriente filosófica de aquel momento y, sobre todo, en cuanto que, según Heidegger y en continuidad con la crítica iniciada el semestre anterior, el efecto histórico de la filosofía de los valores produjo una prevalencia de lo axiológico y lo teórico en todas las esferas de la vida. De este modo, el curso no pretende llevar a cabo una simple yuxtaposición entre la fenomenología y la filosofía trascendental de los valores sino más bien una crítica fenomenológica de esta corriente (Heidegger, 1987, p. 127). Sin embargo, por esta crítica no se entiende “una demostración de contradicciones, de absurdos, incoherencias y falacias [...] sino que la proposición a criticar es comprendida desde *donde* proviene su sentido, la crítica es una escucha positiva de las motivaciones auténticas” (p. 126).

De este modo, la crítica no consiste en una operación negativa<sup>13</sup> en la que se refuten posiciones sino en un llevar los problemas hacia lo que el Heidegger de esta época encuentra como el lugar genuino de la fenomenología, esto es, “*la vida en y para sí*” (Heidegger, 1987, p. 121). Dicho de otro modo, la crítica fenomenológica, de un modo semejante al *Abbau* husserliano, consiste en una operación genética que se dirige a un ámbito no derivado, que, para el caso del Heidegger de estos años, se entiende como el ámbito o esfera vital.

Ahora bien, el uso de este término, crítica fenomenológica, parece pues anteceder a la aparición del término *destrucción* (*Destruktion*) en el semestre de invierno 1919/20. Sin embargo, en estas lecciones tal término solo se emplea en contadas ocasiones (Heidegger, 2013, pp. 139, 154, 245, 248, 256, 262),<sup>14</sup> siendo, más bien, en el curso de verano de 1920 en donde tal concepto recibe un desarrollo más explícito y en el que, por primera vez, se equipara con el uso del término *Abbau*. Efectivamente, la destrucción es presentada como un “desmontaje” (*Abbau*) (Heidegger, 1993, pp. 35, 181), lo cual excluye, en principio, un sentido de “rompimiento” (*Zerschlagen*) crítico, o de un “demolimiento” (*Zertrümmern*).

Este procedimiento responde a lo que antes se ha caracterizado como el desvanecimiento o el palidecer de la significatividad, el cual ha sido visto como una tendencia de la vida en su facticidad que afecta la propia conceptualidad filosófica, en la medida en que esta es también una expresión de la vida. Lo anterior supone que las proposiciones y conceptos

13 En el semestre siguiente Heidegger aborda el carácter negativo de la destrucción. Un completo abordaje de este carácter y de su relación con la dialéctica puede encontrarse en De Lara (2009).

14 Un contexto y tratamiento más amplio sobre la destrucción puede encontrarse en Bedoya (2017).

filosóficos no disponen ya de la fuente de sentido desde la que fueron tomados, transmitidos y desarrollados; lo que en términos de este curso se plantea como la relación originaria de existencia (*Existenzbezug*) (Heidegger, 1993, pp. 37, 183).

La destrucción se plantea como desmontaje en cuanto que, en consonancia con el radical “retroceso «a las cosas mismas»” (*Rückgang zu »den Sachen selbst«*) (Heidegger, 1993, p. 30) de la fenomenología, pretende un regreso o retroceso a las fuentes originarias de sentido a partir de las cuales se han formado los conceptos que constituyen las perspectivas interpretativas que guían la investigación filosófica. Esto significa que la destrucción crítica fenomenológica, como otra designación que se le da en estas lecciones, debe llevar los conceptos a lo que el autor refiere en algunas lecciones bajo el nombre de una *experiencia fundamental* (Heidegger, 1993, pp. 35, 180, 187; 2013, p. 109; 2000, p. 36).

De modo concreto, como es expuesto en este curso de verano de 1920, el ejercicio destructivo se encuentra inicialmente con conceptos y significados que se han transmitido por la tradición (Heidegger, 1993, pp. 51, 59, 80-81)<sup>15</sup> y que, por ende, se ven envueltos en una condición de ambigüedad. La efectuación de la destrucción no se dedica a una clarificación técnica de los significados de las palabras, tomándolos como objetos separados del campo de sentido que les dio origen (p. 179) ya que, tal como el joven Heidegger lo señala, el significado de un concepto no es un objeto que se determina teóricamente, sino que debe ser comprendido existencialmente (p. 187). Así pues, lo que el trabajo conceptual pretende es una comprensión vital de los significados (p. 179), es decir, una comprensión ejecutiva.<sup>16</sup> Los significados no son concebidos, por lo tanto, como relaciones objetivamente determinadas que existen *per se*, sino que se encuentran remitidos a un contexto concreto o situación de sentido desde el que se ejecutan (p. 179).

La destrucción, entonces, aunque se lleve a cabo inicialmente como un trabajo de orden conceptual, no se encuentra al servicio de fines cognoscitivos (Heidegger, 1993, pp. 178, 185). El trabajo destructivo, en cambio, pertenece a la vida fáctica; se encuentra motivado existencialmente desde ella como un modo de respuesta a la tendencia objetivante-desvivificadora que afecta al vivir, tanto como a la explicitación filosófica.<sup>17</sup>

15 Un desarrollo más amplio sobre la tradición y el ejercicio destructivo en este semestre y, sobre todo, en los siguientes años, en los cuales la destrucción aparecerá ya propiamente configurada en su referencia a una confrontación con la tradición filosófica puede ser consultado en Bedoya, C.A & Guardia, A. (2018).

16 A través del uso del término latino *Diuidication*, según Heidegger, el criterio para determinar el carácter originario del sentido ejecutivo consiste en que este se encuentre dirigido al mundo del sí-mismo y que entrañe siempre la exigencia de renovación (*Erneuerung*) (Heidegger, 1993, p. 75). Véase: Hogemann (1988). Alejandro Vigo, por su parte, encuentra en esta caracterización del sentido ejecutivo una relación con el *actus exercitus*, uno de los términos de la conocida distinción agustiniana (Vigo, 2008, p. 250). Con este término se indica un ir al discurso expresado para escuchar su motivación secreta y su trasfondo, pero de igual modo saber cómo aplicar lo que ha sido expresado a la propia situación concreta. De esta manera, solamente el esfuerzo del *actus exercitus* permite llegar al pleno sentido de las proposiciones. Lo anterior es lo que, de acuerdo con Grondin, se encuentra en el sentido que tiene la comprensión de los conceptos filosóficos para el joven Heidegger (Grondin, 1995, pp. 148-149).

17 Sobre el decisivo concepto de motivación en las tempranas lecciones y sus referencias fenomenológicas puede consultarse: Garcés Ferrer (2018).

Según Heidegger, el resultado del ejercicio destructivo no consiste en el descubrimiento de lo que podría parecer, en términos del proyecto husserliano, como de una “esencia” o de una necesidad absoluta (p.185), sino más bien, en la recuperación de la experiencia fundamental de la vida fáctica. Esta experiencia no es un tipo de iluminación especial que sucede a algunos en ciertas ocasiones, sino que, en palabras del propio autor, “es posible en todo concreto vivir fáctico donde la preocupación [*Bekümmernung*] misma se retrotrae [*zurückbringt*] al vivir actual” (p. 174). Sin duda esto se corresponde con lo que en los cursos entre 1919 y 1920 se señala como la existencia siempre concreta y propia de cada uno (p. 173). Según lo expresan de distintas maneras estas lecciones iniciales de los años de 1919 y 1920, es desde esta experiencia desde donde surge toda indagación y conceptualidad filosófica (Heidegger, 1993, pp. 174, 179), y a la que, a su vez, permanece vinculada la destrucción.<sup>18</sup>

El concepto de destrucción tal y como aparece articulado en los textos de clases de estos años (1919-1920) permite ver una constante preocupación por el modo de apropiación del ejercicio filosófico. Con el carácter fragmentario o esquemático con el que se presentan y pese a la variedad de formulaciones en el que se articulan, se hace posible destacar uno de los ejes sobre los que se configura el pensamiento temprano de Heidegger, esto es, el interés por una forma de comprender y, con ello, de poner en ejecución la actitud de radicalidad abierta por la fenomenología en su “regreso a las cosas mismas”. Esto es precisamente lo que se permite ver en una aproximación al proceso como se configura el concepto de destrucción.

El reconocimiento del marco fenomenológico al que responde el sentido de este concepto muestra los horizontes y, con ello, las tensiones desde las que se configura esta operación crucial del proyecto filosófico del pensador alemán. Así, se hace más evidente que el ejercicio destructivo parece corresponderse al modo husserliano de un procedimiento genético que se dirige a un estrato no derivado. No obstante, mientras en Husserl se plantea como un ámbito de “pureza”, su joven discípulo, en cambio, lo encuentra como “vital e histórico”. Parece que las diferencias pueden encontrarse a partir de lo que en cada uno se plantea como “lo significativo”, esto es, el sentido. La destrucción en los tempranos desarrollos del pensamiento de Heidegger puede ser considerada como un retroceso que, de modo inverso al de Husserl en las lecciones de 1919 y 1920, se plantea como una recuperación de lo significativo, en el marco de una preocupación por el carácter existencial o ejecutivo que corresponda al modo radical en que se constituye la actitud fenomenológica. Por último, el reconocimiento del marco en el que se configura la destrucción no solo permite establecer las diferencias en los modos de apropiación de actitud fenomenológica sino, y de manera significativa, advertir

18 “De acuerdo con su sentido, una destrucción tal permanece vinculada a la preocupación de sí mismo concretamente propia y plenamente histórica” (Heidegger, 2000, p. 34).

que la actitud crítica de la fenomenología en su abordaje de la experiencia humana implica un ejercicio genético dirigido a la apropiación de los ámbitos de sentido y que se presuponen como ya establecidos y consolidados.

## 8. Algunas consideraciones críticas

Lo expuesto hasta aquí parece confirmar lo que desde hace algunos años Francisco De Lara ha destacado en el marco de una discusión crítica acerca del trabajo filosófico según el joven Heidegger (De Lara, 2014, 2016). De acuerdo con este especialista, particularmente en lo esbozado entre los cursos de 1919 y 1920 (*La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión, Problemas fundamentales de la fenomenología*), la concepción filosófica que sostiene Heidegger “parece acentuar en exceso los elementos motivacionales-existenciales”, lo cual “implica finalmente socavar la posibilidad de la filosofía como una tematización científica, esto es, que se pliega últimamente al asunto del que trata” (De Lara, 2014, p. 72). Y esto porque el mismo Heidegger parece poner en marcha una idea de fenomenología como “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*) o como investigación radicalmente primera a la que no le corresponde dar nada por supuesto. En este sentido, lo esbozado ya en el curso de 1919 advertía un proyecto filosófico que estaba guiado por una idea formal, es decir, por la idea de una investigación libre de presupuestos (De Lara, 2014, p. 68).

Sin embargo, como señala De Lara, el proyecto filosófico del joven Heidegger pasa a ser un programa concreto de filosofía, que ya ha decidido de antemano su objeto, su motivación y su posible rendimiento (De Lara, 2014, p. 69). De hecho, como lo evidencia más claramente el curso de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger se guía por una idea particular de lo que debe ser el ejercicio filosófico, cuya motivación principal reside en la de responder radicalmente “a la pregunta existencial que cada cual es para sí mismo” (De Lara, 2014, p. 71). Desde esta inquietud originaria se articularía la motivación del ejercicio filosófico para el joven Heidegger. Según De Lara, y como en estas páginas se ha hecho evidente, la destrucción, como aspecto del método fenomenológico, no escapa a esta motivación.

De acuerdo con un cuidadoso análisis textual, la descripción que realiza De Lara acerca de la idea de filosofía que está en juego en la temprana obra de Heidegger, de manera particular en lo que respecta a la tensión entre una concepción como ciencia originaria (*Urwissenschaft*) o como ciencia del origen (*Ursprungswissenschaft*), resulta evidente. Asimismo, la discusión crítica que con esto se plantea resulta de una gran relevancia, sobre todo, si se trata de preguntarnos, entre otras cuestiones, por los alcances y límites del pensamiento de Heidegger de cara a los retos de la filosofía en el siglo XXI.

Cabe pues preguntarse si, pese a los límites que se evidencian en esta concepción temprana de filosofía, un aspecto metodológico tan central como el de la destrucción —de cuya génesis las páginas anteriores han intentado realizar una aproximación— puede hoy seguir teniendo relevancia como un modo de llevar a cabo el trabajo filosófico. De acuerdo con esto, es preciso plantearse si la destrucción resulta lastrada definitivamente por los presupuestos de orden existencial que la motivan, como ha hecho ver De Lara. O si, como bien lo ha indicado Courtine, la exigencia fenomenológica de captación cada vez renovada de algo dado, que parece dar forma al ejercicio destructivo en algunos lugares de las lecciones tempranas (Courtine, 2011, p. 23), puede continuar teniendo un alcance significativo para el modo de hacer filosofía hoy. Precisamente, en relación con esto, De Lara muestra que el sentido que tiene para el Heidegger de esta época la experiencia filosófica radica en última instancia en el “afán de problematizar, en no dar nada por hecho, en no asumir nada como válido ni aceptar lo heredado sin someterlo a una apropiación interrogativa” (De Lara, 2014, p. 71). Ahora bien, es justamente este el sentido al que responde el ejercicio destructivo, de ahí que más allá de considerarlo simplemente como un posible reflejo de una concepción individualista y elitista de la filosofía a la que Heidegger parece adscribirse, según lo plantea De Lara, en este central aspecto metodológico de su pensamiento inicial puede encontrarse una invitación y un desafío muy vigente hacia el cultivo y ejecución de una actitud crítica y, con ello, responsable.

## Referencias

- Bambach, C. R. (1995). *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Barash, J. A. (1994). Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditions. In T. Kisiel & J. Van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought* (pp. 111-122). New York: SUNY.
- Bedoya, C. A. (2017). *Recuperar la vida. Hermenéutica y destrucción en el joven Heidegger (1919-1923)*. Medellín: Editorial UPB.
- Bedoya, C. A. & Guardia, A. (2018). Vida e historia: La presencia de la Segunda intempestiva de Nietzsche en la hermenéutica temprana de Heidegger. *Escritos* 26(57), 369-388. <http://dx.doi.org/10.18566/escr.v26n57.a06>
- Carr, D. (1974). *Phenomenology and the Problem of History*. Evanston: Northwestern University Press.
- Courtine, J. F. (2011). Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl, Heidegger. En A. Rocha (Ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas* (pp. 21-41). Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Crowe, B. D. (2006). *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington, IN: Indiana University Press.



- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wc7b>
- De Lara, F. (2009). Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica. En A. Rocha (Ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino* (pp. 95-123). Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- De Lara, F. (2014). ¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921. *Revista de Humanidades* 30, 55-75.
- De Lara, F. (2016). ¿Fenomenología de lo Concreto? Crítica Fenomenológico-Política del Programa Filosófico de Heidegger en 1919/20. *Trans/Form/Ação*, 39(1), 37-56. <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-31732016000100003>
- Derrida, J. (1989). Carta a un amigo japonés. *Suplementos Anthropos*, 13, 86-89.
- Evans, I. C. (1990). Phenomenological Deconstruction: Husserl's Method of Abbau. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21(1), 14-25. <http://dx.doi.org/10.1080/00071773.1990.11006874>
- Gadamer, H.-G. (1998). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1977). En *Verdad y método II* (M. Olasagasti, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Gander, H.-H. (2008). La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger. En F. Duque (Ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*. (F. de Lara, Trad.) (pp. 139-171). Madrid: Círculo de bellas Artes.
- Gander, H.-H. (Ed.). (2010). *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG.
- Gander, H.-H. (2017). *Self Understanding and Lifeworld. Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics*. (R. Drake & J. Rayman, Trad.). Bloomington, IN: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2005w6h>
- Gasché, P. (1986). *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy Reflection*. Cambridge: Harvard University Press.
- Garcés Ferrer, R. (2018). El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(2), 439-458. <https://doi.org/10.5209/ASHF.59663>
- Grondin, J. (1995). *Sources of Hermeneutics*. Albany: SUNY.
- Gutiérrez, C. B. (1998). La hermenéutica temprana de Heidegger. *Ideas y valores*, 47(107), 27-42.
- Heidegger, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag. [GA 56/57].
- Heidegger, M. (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 59].
- Heidegger, M. (2000). Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers. En *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trans.). Madrid: Alianza. [GA 9].



- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (J. Adrián Escudero, Trad.). Barcelona: Herder. [GA 56/57].
- Heidegger, M. (2005b). *Introducción a la fenomenología de la religión*. (J. Uscatescu, Trad.). Madrid: Siruela. [GA 60].
- Heidegger, M. (2013). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. (F. de Lara, Trad.). Madrid: Alianza. [GA 58].
- Hogemann, F. (1988). Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principios de los años veinte. En F. Duque (Ed.), *Los confines de la modernidad* (pp. 147-169). Barcelona: Ediciones Juan Granica.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica* (J. Reuter Trad.). México: UNAM.
- Husserl, E. (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (J. Gaos, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2002). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers [Mat IV]. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0429-9>
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Dordrecht: Springer. [Hua XXXVII].
- Kisiel, T (2010). Hermeneutics of facticity. In B. W. Davis (Ed.). *Martin Heidegger: Key Concepts* (pp. 17-32). Durham: Acumen. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844654475.002>
- Moran, D. (1994). The Destruction of the Destruction: Heidegger's Versions of the History of Philosophy. In K. Harries & C. Jamme (Eds.), *Martin Heidegger: Politics, Art and Technology* (pp. 175-196). New York: Homes and Meier.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Segura Peraita, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Staiti, A. (2010). Different Worlds and Tendency to Concordance: Towards a New Perspective on Husserl's Phenomenology of Culture. In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, 10* (pp. 127-142). New York: Routledge. <https://doi.org/10.1558/nyppp.v10i1.127>
- Staiti, A. (2014). *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit and Life*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107588875>
- Van Buren, J. (1994a). *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Van Buren, J. (1994b). Martin Heidegger, Martin Luther. In T. Kisiel & J. Van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought* (pp. 159-174). New York: SUNY.

- Vigo, A. (2008). *Arqueología y Aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Xolocotzi, Á. (2016). Mundo circundante y mundo de vida en 1919. Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger. En *Heidegger-Husserl. Studia Heideggeriana*, 5 (pp. 75-100). Buenos Aires: Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Heidegger, Barbaras y Patočka: acontecimiento originario e historicidad\*

*Germán Darío Vélez López*

Universidad EAFIT, Medellín, Colombia

E-mail: [gdvelez@eafit.edu.co](mailto:gdvelez@eafit.edu.co)

Recibido: 31 de mayo de 2019 | Aprobado: 10 de noviembre de 2019

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a05>

**Resumen:** Las múltiples tareas hermenéuticas que se trazó Heidegger como cierre de la interpretación ontológica del *Dasein* en *Ser y tiempo* impidieron que se ocupara del problema de la relación tiempo-movimiento. Sin embargo, su tratamiento exige poner en relación el tiempo del *Dasein* y el tiempo del acontecer del mundo en su totalidad, de modo que pueda ser pensable el acontecer de la existencia y su inscripción en tal acontecer mundial. Así pues, este artículo busca determinar el vínculo entre la temporeidad originaria y aquella que Heidegger denominará temporeidad *total* originaria. Un despliegue consistente de este camino que avanza entre fenomenología y metafísica, que Heidegger denominó “metontología”, puede encontrarse en la lectura que hace Renaud Barbaras de Jan Patočka en su obra *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Al final de nuestra exposición, presentaremos las tesis centrales de esta obra en relación con el problema de la vinculación entre las dos temporeidades mencionadas de modo que pueda vislumbrarse, a partir de ellas, la posibilidad de la elaboración de una nueva metafísica.

**Palabras clave:** filosofía, fenomenología, metafísica, acontecimiento, movimiento, temporeidad, Heidegger, Patočka, Barbaras

\* Artículo resultado de investigación. Proyecto: Tiempo, ser y movimiento: el otro comienzo del filosofar en Heidegger. Código 828000072; Financiado por el departamento de investigaciones de la Universidad EAFIT.

## Cómo citar este artículo:

Vélez López, G. D. (2020). Heidegger, Barbaras y Patočka: acontecimiento originario e historicidad. *Estudios de Filosofía*, 61, 55-69. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a05>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Heidegger, Barbaras and Patočka: original event and historicity

**Abstract:** The multiple hermeneutical tasks that Heidegger undertook at the end of the ontological interpretation of *Dasein* in *Being and time* prevented him from dealing with the problem of the time-movement relationship. However, this analysis requires tracing the relationship between the time of the *Dasein* and the time of the world in its entirety, so that the occurrence of existence and its inscription in such a world-wide event can be thought. Thus, this article seeks to determine the link between the original temporality and what Heidegger called the original *total* temporality. A consistent development of this project, linking phenomenology and metaphysics, which Heidegger called “metontology”, can be found in Renaud Barbaras’s *L’ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. At the end of our paper, we will present the central theses of this work in relation to the problem of the relationship of the two mentioned time periods, so that a new metaphysics can be envisaged from them.

**Keywords:** philosophy, phenomenology, metaphysics, event, movement, temporality, Heidegger, Patočka, Barbaras

## Germán Darío Vélez López

Doctor en Filosofía Contemporánea de la Universidad París 1, magíster en Psicoanálisis, Cultura y Vínculo Social de la Universidad de Antioquia y licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente es profesor titular del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT. Es editor de *Al encuentro de Sándor Márai* (2009) y autor de *Vida y filosofía: la génesis de la vida filosófica en Heidegger* (2014) y de múltiples artículos en revistas especializadas, como “Heidegger con Dilthey. Historicidad y movilidad de la existencia” en *Studia Heideggeriana* (2018), “Walter Benjamin: Dispersión y educación en la época contemporánea” en *Co-Herencia* (2015) o “Facticidad, apropiación y destino. Infancia de J. M. Coetzee bajo la mirada de la analítica existencial heideggeriana” en *Logos* (2015).

ORCID: 0000-0002-7911-9260



## Historicidad, proto-historia y meta-historia

La historia se dice de múltiples maneras en la filosofía de Heidegger. Se dice en primer lugar del *Dasein*, se dice en segundo lugar del mundo, y se dice en tercer lugar del ser mismo. En el primer caso hablamos de *historicidad*. La exposición de la estructura de la historicidad es uno de los problemas centrales de la ontología fundamental, problema que Heidegger acometió hacia el final de la segunda sección de *Ser y tiempo*, en el capítulo titulado “Temporeidad e historicidad” (1998, p. 389). En segundo lugar, como historia del mundo en su totalidad, la historia es historia del aparecer originario, del manifestarse del mundo como ente. Los problemas que suscita este aparecer originario no son objeto de una ontología fundamental, e incluso exceden el marco de la fenomenología misma. Son más bien objeto de una metafísica, o incluso de una cosmología. Heidegger esbozó una solución a la pregunta por el darse originario del ente, por esa especie de *proto-historia* que precede todo trato con el ente, en el curso de 1928 titulado *Principios metafísicos de la lógica* (Heidegger, 2009). Por último, la historia del ser puede concebirse como los modos bajo los cuales se da epocalmente la verdad del ser. Esta tercera versión de la historia, de carácter panorámico o perspectivista corresponde, más que a una historia propiamente dicha, a una *meta-historia* tal como la que Heidegger esboza en múltiples momentos de su obra, por ejemplo el inicio de su conocido artículo “La época de la imagen del mundo” (Heidegger, 1995, p. 75).

El problema que quisiera plantear compromete a las dos primeras acepciones. El tiempo del *Dasein* y el tiempo del mundo, deben estar internamente vinculados, pero esta relación no es tratada temáticamente por Heidegger en *Ser y tiempo*. Surge así la necesidad de preguntarse no solo por la temporeidad originaria, sino por aquella que Heidegger denominará en 1928 temporeidad *total* originaria, temporeidad del mundo, no sólo del *Dasein*, y preguntarse, al mismo tiempo, por su relación interna.

Nos encaminamos, pues, mediante este planteamiento, hacia un ámbito problemático en donde la comprensión tempórea de la existencia apela, en cierto modo, a una comprensión tempórea del mundo mismo, o en donde la historicidad del *Dasein* apela a una proto-historia que abre el horizonte de toda historicidad. Esto equivale a dirigirnos desde la movilidad del acontecer que caracteriza a la historicidad del *Dasein*, hacia un acontecer originario, o incluso hacia el ámbito metafísico del archi-acontecimiento, nombre que le asigna Renaud Barbaras, en su lectura de Jan Patočka, a esta perplejidad constitutiva de la historicidad (Barbaras, 2011, p. 288).

Al esbozar este camino suscribimos el siguiente planteamiento: la interpretación tempórea de la historicidad del *Dasein* desemboca, como lo vio bien Heidegger, en una especie de enigma relativo al movimiento (Heidegger, 1998, p. 407). El enigma quedó indicado, pero no fue abordado propiamente. Las múltiples tareas hermenéuticas que se trazó Heidegger como cierre de la interpretación ontológica del *Dasein*, es decir, las interpretaciones tempóreas de la cotidianidad, de la historicidad y de la intratemporalidad, que completaban el de los estudios de la temporeidad originaria

impidieron que Heidegger, urgido por concluir y publicar su obra *Ser y tiempo*, se ocupara de un problema que despuntaba en medio de los análisis, y que apuntaba a un ámbito que excedía el marco de la ontología fundamental. ¿Qué podía excederla en este punto extremo de su desarrollo? Apostamos por una respuesta directa: el enigma del movimiento indicado por Heidegger es en realidad el enigma del ser. La cuestión del movimiento, como índice de la pregunta por el ser mismo, quedó como el enigma que la cuestión misma de la historicidad suscitó y no pudo resolver.

Meses después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger imparte su último curso en Marburgo, el cual dedica parcialmente a la filosofía de Leibniz y parcialmente a la obra recién publicada. La fundamentación metafísica de la lógica, como anuncia el título del curso, será la ocasión para replantear el modo como, desde el ámbito de posibilidades de la existencia humana interpretada tempóreamente desde *Ser y tiempo*, el acceso al ente, la trascendencia y la verdad del ser, pueden tener lugar. En este ámbito de interrogación reaparece, de la mano de la temporeidad, la cuestión del movimiento. Este nuevo abordaje de la relación tiempo-movimiento, nos parece que dibuja las coordenadas para su tratamiento en relación con la pregunta por el ser mismo, proponiendo puntos de partida e insinuando vías de desarrollo. Sin embargo, no encontraremos tampoco en este curso un desarrollo sostenido, por decirlo así, hasta el final, de la cuestión del movimiento. Siempre será posible encontrar elementos suplementarios de este enlace en planteamientos posteriores en el pensamiento de Heidegger. Situarlos, articularlos y discutirlos constituye una tarea pendiente en la investigación acerca de la ontología fundamental y su conexión con la pregunta por el ser en Heidegger. Recientemente Roberto J. Walton ha explorado de modo fructífero el problema de la articulación entre el tiempo del ser y el tiempo de la existencia, articulación que designa de otro modo nuestro asunto. Al respecto afirma que “[E]n virtud del viraje, y del contrabalanceo de ser y *Dasein* que lo caracteriza, la temporalidad (*Temporalität*) inherente a la verdad del ser coloca bajo su despliegue la temporeidad (*Zeitlichkeit*) extática analizada en *Ser y tiempo*” (Walton, 2018, p. 198). En un contrapunto con la fenomenología de Husserl, recorre Walton un camino que avanza en una dirección paralela a la que plantearemos a continuación, en el sentido de que tanto su propuesta como la de Patočka, son tributarias del encuentro Husserl-Heidegger. Nuestra tesis es que otro despliegue consistente de este camino que avanza entre metafísica y fenomenología, camino que Heidegger denominó “metontología”, puede encontrarse en la lectura barbarasiana de Jan Patočka (Barbaras, 2011; 2016).<sup>1</sup>

1 Nuestra aproximación a la filosofía de Patočka estará orientada, en principio, por quien desde hace casi dos décadas viene realizando uno de los trabajos exegéticos más rigurosos sobre su pensamiento, me refiero al filósofo francés Renaud Barbaras. A este respecto la obra titulada *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, publicada en 2011, permite apreciar de qué manera la cuestión del movimiento, lejos de ser un enigma aislado, o para decirlo toscamente, una piedra en el zapato en la pregunta por el ser, constituirá para Patočka la clave para comprender la unidad de la existencia humana y el mundo, a partir de un esclarecimiento de aquello que gobierna el campo originario del aparecer. La lectura de

Al proponer esta tesis estamos implicando, por otra parte, que poner en el centro de la interrogación el enigma del movimiento nos permitirá trazar el puente entre acontecer histórico y acontecimiento originario, de modo que se vuelva tratable la vinculación entre estos dos órdenes tempóreos. El desafío es considerable. Aún tomando como punto de partida el ingente trabajo exegético acometido por Renaud Barbaras, nuestra presentación del problema solo podrá, en el marco de este escrito, presentar una visión general del campo de estudio e indicar su posible despliegue.

En lo que sigue propondremos, según lo expuesto, dos momentos de nuestro recorrido. En un primer momento, “[Historicidad, enigma del movimiento y postulados metontológicos en Heidegger](#)”, abordaremos la cuestión de la historicidad y del tiempo total originario en Heidegger, en el paso de la elaboración de *Ser y tiempo* a los planteamientos metontológicos del curso sobre Leibniz. Destacaremos el modo como se presenta el enigma del movimiento (enigma del ser), y la solución esbozada por Heidegger. A continuación, “[Renaud Barbaras y Jan Patočka](#)”, pondremos en continuidad los planteamientos metontológicos con la lectura barbarasiana de la cosmología de Patočka, con el propósito de mostrar posibles articulaciones y reconocer, a partir de allí, la manera como se despliega y diverge de la ontología heideggeriana, la fenomenología “a-subjetiva” de Patočka.

## Historicidad, enigma del movimiento y postulados metontológicos en Heidegger

Para poner de manifiesto el problema del movimiento anidado en la comprensión heideggeriana de la temporeidad y de la historicidad nos remitiremos directamente a las tesis con las cuales Heidegger concluye su exposición de la temporeidad originaria:

- El tiempo es originariamente temporización de la temporeidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado.
- La temporeidad es esencialmente extática.
- La temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro.
- El tiempo originario es finito.

A partir del esclarecimiento existencial, es decir, originario, de la temporeidad, Heidegger emprende una serie de interpretaciones “tempóreas” destinadas a situar las estructuras básicas de la existencialidad: cotidianidad, historicidad e intratemporalidad. Dentro de estas estructuras destaca la historicidad, y destaca por una razón ontológica específica pues, anticipando el análisis, declara Heidegger que la *estructura de la temporización*

---

Barbaras, por otra parte, no constituye un trabajo meramente exegético, sino que constituye el punto de partida para su propio planteamiento metafísico, tal como puede encontrárselo en *Métaphysique du sentiment* (Barbaras, 2016), obra que retoma los planteamientos de la cosmología patočkiana imprimiéndoles, mediante el concepto de archi-acontecimiento, una torsión específica que desemboca en una nueva concepción metafísica del devenir del mundo.

de la temporeidad es la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein*. Retengamos esta idea: la temporización, la maduración, el llegar a ser de la temporeidad es la historicidad.

La cuestión decisiva, obviamente, consiste en saber qué es la historicidad. Hemos mostrado en otro lugar (Vélez López, 2018) de qué modo ha sido decisiva la confrontación con Dilthey en la elaboración que hace Heidegger de la historicidad, y cómo, a su vez, en ella está implicado el enigma del movimiento. Retomemos el planteamiento básico, dirigiéndonos al capítulo titulado “Temporeidad e historicidad” de *Ser y tiempo*.

Heidegger introduce la pregunta por la historicidad de la existencia a partir de una mirada autocrítica respecto a lo alcanzado en la interpretación ontológica: es posible que esta interpretación no se haya dado a sí misma el fenómeno del *Dasein* en su integridad, que al estar orientada por el precursar la muerte, haya pecado de unilateralidad, dejando sin considerar el nacimiento, y con ello, el modo específico de “extenderse” el *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. Heidegger se propone reparar ese defecto en el análisis acometiendo la interpretación tempórea de la “trama de la vida”:

[L]a aclaración ontológica de la “trama de la vida”, es decir, de la específica extensión, movilidad y persistencia del *Dasein*, debe intentarse en el horizonte de la constitución tempórea de este ente. La movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente que está-ahí. Se determina a partir del extenderse del *Dasein*. A esa específica movilidad del *extenderse extendido* la llamamos nosotros el *acontecer* del *Dasein*. La pregunta por la “trama” del *Dasein* es el problema ontológico de su acontecer. Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*. (...) El análisis del acontecer conduce ante los problemas de una investigación temática de la temporización en cuanto tal (Heidegger, 1998, p. 391).

La historicidad se comprende como articulación de movilidad y persistencia en la extensión. Esto puede llevarnos a pensar que comprender la historicidad consiste en comprender de qué manera un ente persistente se mueve, es decir, cambia o sufre modificaciones en la extensión entre nacimiento y muerte. Pero se trataría, en tal caso, de un ente subsistente, no de la existencia humana. La verdadera cuestión consiste, entonces, en preguntarse de qué modo debe entenderse, existencialmente, el entramado de movilidad y persistencia en la extensión entre nacimiento y muerte.

Heidegger denomina acontecer a esta movilidad particular. El acontecer, por su parte, se determina como destino:

La finitud, cuando es asumida sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su *destino*



(*Schicksal*). Con esta palabra designamos el acontecer (*Geschehen*) originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia (Heidegger, 1998, p. 400).

Y un poco más adelante, añade Heidegger: “Definiremos repetición como el modo de la resolución que se entrega a sí misma (una posibilidad heredada) y mediante la cual el *Dasein* existe explícitamente como destino” (Heidegger, 1998, p. 401).

La movilidad del acontecer propiamente asumida sería, pues, el proyectarse comprensor en una posibilidad heredada y elegida, en la que se consolidaría, por decirlo así, el destino simple de un *Dasein* resuelto. La movilidad, si algo del significado corriente persiste en esta comprensión, consistiría en la proyección y realización repitente de posibilidades heredadas que el *Dasein* asumiría como propias. Frente a esta movilidad contrastaría la inmovilidad del irresuelto, o la inconstancia febril de quien está eligiendo sin estar resuelto. La movilidad del *Dasein* resuelto tendría, según esto, las características de la constancia, la estabilidad y la simpleza.

Sin embargo, la movilidad del acontecer, como destino, no compromete solamente al *Dasein* a nivel individual y aislado, sino a una comunidad y a un mundo de útiles y de obras que comparecen en el mundo y que son también el mundo.

El acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo. La historicidad del *Dasein* es esencialmente historicidad del mundo, un mundo que, en razón del carácter extático-horizontal de la temporeidad, pertenece necesariamente a la temporización de esa temporeidad (Heidegger, 1998, p. 404).

Esta última acotación es necesaria, puesto que se trata de disolver el posible malentendido que surgiría de una visión inmanentista de la historicidad o remitida a la sola corriente de las vivencias. La historicidad compromete al *Dasein* como ser en el mundo, y con ello al mundo mismo. El acontecer del *Dasein* es co-acontecer de la historia del mundo, que Heidegger llama acontecer mundi-histórico. Acerca de este acontecer, Heidegger da una indicación rápida, concerniente al hecho de que lo que acontece con las cosas (útiles y obras) no puede comprenderse, en su carácter de movilidad, como meros cambios de lugar, aún cuando se produzcan efectivamente desplazamientos espaciales. Los útiles y las obras cambian de lugar, sin duda, así como el *Dasein* se desplaza para ir al trabajo, para salir de vacaciones, para asistir a un simposio; pero ni para el caso del *Dasein*, ni para el caso del ente que comparece en el trato cotidiano, se entiende la movilidad en el sentido del acontecer histórico si se apela al movimiento como cambio de lugar. Sea como fuere, al final de esta exposición, Heidegger recuerda que no se ha propuesto realizar una interpretación detallada de la movilidad mundi-histórica, sino que “el propósito de esta exposición no es otro que ponernos ante el enigma ontológico de la movilidad del acontecer en general” (Heidegger, 1998, p. 404).

Buscaremos en vano el esclarecimiento ontológico de la movilidad del acontecer. La interpretación desemboca en una crítica que muestra cuál es la base existencial de la pregunta por la trama de la vida y por la necesidad de una conexión de las vivencias.

La pregunta por la trama de la vida es una pregunta que surge de una historicidad impropia, de la historicidad del uno, perdido y disperso, que intenta recogerse en una historia coherente. Para el *Dasein* propio no hay dispersión ni discontinuidad sino una vida vivida como *continuidad extensa* “en la que el *Dasein* en cuanto destino mantiene “incorporados”, dentro de su existencia, tanto el nacimiento y la muerte, como su “entre”, de tal manera que en esta estabilidad el *Dasein* se ha hecho “instantáneo” para lo mundi-histórico de su situación concreta” (Heidegger, 1998, p. 406).

Al final quedamos puestos ante una disyuntiva: o reconocemos como historicidad el movimiento impropio de la dispersión, que busca ganar coherencia mediante una conexión de vivencias (Dilthey, 2000, p. 109), o reconocemos que la estabilidad de una existencia auténtica se realiza “instantáneamente” en un destino simple, con lo cual perdemos el sentido propio de movimiento. Dicho de otro modo, aquello que de manera corriente reconocemos como movilidad estaría dado por la in-estabilidad de la existencia impropia e irresoluta. De ella decimos que cambia, se mueve, se dispersa y busca recogerse. Frente a esta, la existencia resuelta estaría caracterizada por una especie de compacidad e instantaneidad que, en el extremo opuesto, casi negaría la extensión y el “entre” mismo. Pero con ello, entonces, la movilidad del acontecer de la existencia propia pareciera ser todo menos móvil. Quizás esta inmovilidad es en el fondo una mera apariencia. Poder apreciar correctamente el carácter de movilidad de la existencia histórica resuelta implica reconocer antes que el ámbito de despliegue de esa movilidad no es aquel en donde corrientemente creemos situarla. La movilidad de la existencia es movilidad temporal. Pensar la movilidad temporal o tempórea es el enigma que yace en el fondo de la comprensión de la historicidad de la existencia:

Constantemente la interpretación existencial de la historicidad del *Dasein*, sin advertirlo, se sume en la oscuridad. Las oscuridades son difíciles de disipar, por cuanto no se han distinguido aún las posibles dimensiones del cuestionamiento adecuado y porque en todas ellas ronda el *engima* del *ser* y —como ahora se nos ha hecho claro— el del *movimiento* (Heidegger, 1998, p. 407).

El enigma queda indicado en este punto de la elaboración, pero como habíamos anticipado, nos parece que su tratamiento propio, que no necesariamente su solución,<sup>2</sup> será objeto de la metafísica y no de la ontología fundamental.

Heidegger retoma el problema del tiempo en conexión con el movimiento un año después de la publicación de *Ser y tiempo* en el curso de 1928 titulado *Principios metafísicos de la lógica*. En esta reelaboración de la cuestión de la temporalidad, Heidegger remite el ser del *Dasein* al movimiento de mundanización mismo, es decir,

2 Agradezco al profesor Robson Ramos dos Reis el haber llamado mi atención acerca de la necesidad de pensar lo específico del enigma, *Rätse!*, y de la eventual imposibilidad de aportar una solución en términos de una comprensión ontológica del mismo. En lo que sigue intentaré mostrar de qué modo el enigma es tratable en el marco de una reflexión metontológica.

de emergencia del mundo en cuanto tal, abriendo con ello una dimensión cosmológica que en cierto modo anticipa el desarrollo de Patočka con el cual concluiremos nuestro planteamiento.

El §12 “Trascendencia y temporeidad”<sup>3</sup> de *Principios metafísicos de la lógica* (Heidegger, 2009, p. 228) constituye un intento por mostrar de qué manera la temporeidad constituye al mundo mismo. Para hacerlo, Heidegger contrapone a la concepción corriente o tradicional sobre el tiempo aquello que ha sido ganado a partir de la ontología fundamental. Los tres primeros enunciados proponen algo que nos resulta fácilmente reconocible desde la interpretación de 1927, salvo por un pequeño añadido relativo al movimiento:

1. A la esencia del tiempo le pertenece su carácter extático.
2. A la vez que esta constitución extática, al tiempo le pertenece su carácter de horizonte.
3. El tiempo ni pasa ni está, sino que se temporiza. La temporización es el fenómeno originario del ‘movimiento’ (Heidegger, 2009, p. 231).

Acerca del carácter extático del tiempo aclara Heidegger:

[E]l tener la expectativa es, como decimos, extático. El éxtasis mencionado aquí, el salir de sí (*ἔκστασις*) es esencialmente un *raptus*. Esto quiere decir: el *Dasein* no se hace poco a poco un ente que tiene la expectativa gracias a que atraviesa, siguiendo una sucesión, el ente que fácticamente le viene a su encuentro como futuro, sino, al contrario, este atravesar recorre poco a poco únicamente el camino abierto por el *raptus* de la temporeidad misma (Heidegger, 2009, p. 239).

El movimiento originario, podríamos decir, no es aquel por el cual el *Dasein* constituye la temporeidad en esa forma eminente de expectativa que existencialmente se denomina *precurсар* la muerte, sino el de la temporeidad misma, como *raptus* que abre el camino que el *Dasein* atraviesa en su encuentro con el ente, y de nuevo, de manera eminente, en su encuentro consigo mismo. El *Dasein* solo es venidero y precursor, solo puede apropiarse de sí en la resolución porque el *raptus* de la temporeidad hace posible el ir al encuentro de sí mismo en su destino.

Pero la temporeidad no solamente es extática, sino también horizontal. “Horizonte” que debe ser entendido como límite o período de oscilación de la temporeidad misma, de temporización de la temporeidad. El horizonte es por ello el cerco, por decirlo así, del posible ingreso del ente en el ámbito mundanizante del *Dasein*, en el cerco de la mundanización del mundo. Ese cerco y ese período de oscilación, podríamos decir que

3 *Transzendenz und Zeitlichkeit*, traducido por Juan José García Norro como “Trascendencia y temporalidad”. En su lugar, y siguiendo la decisión de Rivera en su traducción de *Ser y tiempo* ajustamos la traducción de García Norro, para mantener la unidad de la denominación, y escribimos, entonces, “Trascendencia y temporeidad”.

corresponde, en términos del mundo histórico, al horizonte de la tradición. Solo las posibilidades fácticas de repetición que son ingresadas por la tradición (otro nombre de la oscilación del tiempo) en el cerco de la generación del *Dasein*, pueden contar como posibilidades destinales, como formas de su acontecer, y con ello, de su movilidad existencial.

Creo que de este modo puede arrojarse un poco de claridad sobre el pasaje siguiente, el cual considero decisivo en función de la cosmogonía, existencialmente fundada en la temporeidad originaria:

La temporización es la libre oscilación de la temporeidad total originaria; el tiempo, en la oscilación, se alcanza y se pierde a sí mismo. Y sólo por el impulso, hay el lanzamiento, la facticidad, el *estar proyectado*; solo por la oscilación, hay el *proyecto* (Heidegger, 2009, p. 241).

El tiempo mismo que, por decirlo así, se empuja hacia la oscilación en que se gana y se pierde a sí mismo, sería la temporización como fenómeno originario del movimiento.

El horizonte marca, por decirlo así, el límite, el período de la oscilación extática del tiempo, en la cual algo puede ser esperado, algo puede llegar a ser o ingresar en el mundo como ente o como tradición, como legado y como posibilidad de repetición. Pero del mismo modo, podríamos afirmar también que el período de oscilación marca el límite en el que se pierde el tiempo, es decir, el límite que corresponde a aquello que pudo haber sido y que ha salido del mundo. Ingreso y salida del mundo son posibles en el horizonte extático de la temporeidad. ¿Cómo designar este “movimiento” por el cual algo puede ser esperado como ingresando al mundo? El término “mito” empleado por Heidegger da la clave para entender en qué orden del ser nos adentramos mediante el análisis de la temporeidad *total* originaria: se trata del llegar a ser del mundo.

El ingreso del ente en el mundo es la historia originaria. De esta historia originaria debe surgir una problemática a la que hoy comenzamos con lentitud a aproximarnos con más claridad: lo místico. La metafísica del mito debe ser entendida a partir de esta historia originaria y, sin duda, con la ayuda de una construcción metafísica del tiempo originario, es decir, del tiempo que comienza con la historia originaria misma (Heidegger, 2009, p. 243).

Pero, entonces en el nivel metafísico en el que estamos situados, es decir, en medio del problema de la cosmología y la cosmogonía, puntualiza Heidegger: “De esta manera, se muestra, pues, la peculiar productividad intrínseca de la temporeidad en el sentido de que el producto es precisamente una nada peculiar: el mundo” (Heidegger, 2009, p. 244).

Como puede apreciarse, no solamente el planteamiento filosófico se vuelve enormemente complejo porque la metafísica toma el relevo de la fenomenología, sino también porque dos órdenes o dos dimensiones del acontecer empiezan a articularse,

el acontecer de la existencia y el acontecer del mundo mismo, la temporeidad originaria y la temporeidad *total* originaria, historicidad e historia originaria o proto-historia. Es posible mostrar, como indicaremos brevemente a continuación, que la cosmología de Jan Patočka constituye una tentativa de pensar de modo radical este acontecer originario y que al hacerlo sigue una vía que la metontología heideggeriana había abierto en 1928, en el momento preciso en que, según hemos indicado someramente, la fenomenología es relevada por la metafísica.

## Renaud Barbaras y Jan Patočka Crítica del subjetivismo

Para Renaud Barbaras el problema central que plantea la lectura de Patočka consiste en comprender la tesis central del filósofo checo, que afirma que *la existencia es movimiento*. La comprensión se confronta de manera inmediata con el problema de la existencia misma, es decir, con el problema de pensar como “existencia” un modo de ser que difiere de la simple presencia subsistente (*Vorhandenheit*) del ente intramundano. Según esto, el primer punto para la comprensión de la tesis es crítico. El título general de esta crítica puede ser “crítica del subjetivismo”, crítica que compromete directamente el descubrimiento cartesiano del *cogito*, su encubrimiento mediante los *cogitata*, y finalmente la recaída de Husserl en el subjetivismo bajo la forma de la reflexión.

Las coordenadas básicas de la crítica al subjetivismo están, pues, estrechamente emparentadas con el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, es decir, en primer término, con su indicación a propósito de la necesidad de pensar el descubrimiento cartesiano a partir de una interrogación con respecto al sentido de ser del *sum* más que a partir de una investigación sobre los *cogitata*. La crítica de Patočka al subjetivismo se desplegará a partir del campo despejado por la analítica existencial heideggeriana, pero sus destinos no serán enteramente convergentes. La divergencia del planteamiento patočkiano con respecto al heideggeriano se pondrá de manifiesto en un tratamiento desigual de la especificidad existencial que, como anuncia la tesis, se inclinará del lado del movimiento, e incluso de la corporeidad motriz en Patočka, desformalizando, encarnando, haciendo, por decirlo así, más concreta, la estructura del cuidado heideggeriano.

Este tratamiento divergente no indica simplemente dos caminos que se separan siguiendo modos incompatibles de comprender la existencia. La divergencia puede ser entendida como el índice del problema filosófico al cual Heidegger se vio expuesto en la etapa final de la ontología fundamental: el enigma del movimiento. Sin embargo, como mostraremos a continuación, la divergencia en el plano fenomenológico, o en la comprensión de la existencia, no se da sin una cierta convergencia en el plano metafísico, es decir, justamente aquel que acabamos de destacar en nuestra lectura de la metontología. Concluiremos, pues, nuestra reflexión, mostrando de qué modo

se vinculan los órdenes fenomenológico y metafísico del movimiento en Patočka, de modo que pueda apreciarse mejor en qué medida su pensamiento está vinculado de un modo todavía por explicitar aún mejor, y desarrollar en sus consecuencias, con el pensamiento de Heidegger.

## Cosmología y proto-historia

Barbaras introduce el planteamiento cosmológico patočkiano por la vía de la tesis central acerca de la existencia como movimiento, tesis que ha sido desarrollada en sus detalles en la primera parte de su lectura de Patočka. Se trata ahora de mostrar que, si la pregunta por la existencia se desarrolla como fenomenología dinámica, como fenomenología del movimiento de la existencia, esta fenomenología, a su vez, necesita abordar la cuestión del movimiento por sí misma, independientemente, digámoslo así, de que el movimiento en cuestión sea aquel por el cual un sujeto constituye un mundo; esto con el propósito de llevar a un despliegue radical y autónomo el campo del aparecer. Dicho en otros términos, la ambición del planteamiento cosmológico no es otra que fundar el campo originario de manifestación o de aparecer, campo en el que se constituye la correlación misma entre el ente trascendente y sus modos de donación. En este sentido podemos decir que al pensar la autonomía del campo del aparecer o del campo fenomenal, la cosmología es con ello la ontología más radical, aquella que acomete en última instancia la pregunta por el ser mismo, punto en el que el planteamiento patočkiano muestra tal vez su mayor proximidad, sino deuda, con el heideggeriano. Veamos de qué modo expresa Barbaras esta tarea de la cosmología de Patočka:

El mundo no es totalidad, sino devenir o *physis*. Si la manifestación, en su esencia, depende de un proceso que es de entrada aquel del mundo, en el sentido de que tiene al mundo como sujeto verdadero, nuestro movimiento solo puede ser entonces un momento de ese proceso y nuestra existencia solo puede ser caracterizada por una pertenencia originaria (hiper-pertenencia) a ese mundo procesual. Lo que parece ser nuestra iniciativa (y lo es en un sentido), a saber, nuestro movimiento fenomenalizante, viene en realidad desde más lejos y desde más hondo que nosotros mismos: nuestra existencia prolonga y realiza un dinamismo que es originariamente aquel del mundo (Barbaras, 2011, p. 200).

¿En qué consiste ese dinamismo del mundo? El término *physis* da la clave. El mundo debe ser comprendido como proceso, como devenir. Ese proceso contiene, en realidad dos momentos de la manifestación: una manifestación primaria, en la cual el ente llega a ser delimitándose, individuándose, emergiendo de la noche de la indiferenciación, y una manifestación secundaria, por la cual el ente no sólo se delimita, no sólo aparece como un ente, sino que es descubierto *en tanto que* ente, es decir, *como siendo* un ente. La primera manifestación es a-subjetiva: “la delimitación, el desocultamiento, no

es el resultado de nuestro acto de juicio, sino algo que se produce en las cosas mismas” (Barbaras, 2011, p. 219). Pero no solamente la manifestación es a-subjetiva, sino que conduce a comprender el ser como movimiento:

Sólo hay delimitación como separación, y sólo hay separación como procediendo del movimiento. La fuente o el fondo de la fenomenalidad, lo que procura a los fenómenos (a los entes individuados) sentido y fundamento, sólo puede consistir en el proceso por el cual el ente es separado de la totalidad de la que hace parte, desprendido del entorno para devenir el ente que es (Barbaras, 2011, p. 220).

Ahora bien, ¿cómo entender la manifestación secundaria, y con ello el *a priori* de la correlación? Barbaras retoma un planteamiento decisivo de Patočka en su obra *El mundo natural y el movimiento de la existencia humana*, donde propone lo siguiente:

la característica del movimiento que es específicamente *nuestro* sería, sin embargo, la no indiferencia con respecto al ser, el interés por el ser propio, y conjuntamente, por el ser del ente en general, bajo el fundamento de una *nueva manera* como el ser condiciona al ente –no solamente en su emergencia y desaparición, sino realmente en tanto que claridad haciendo posible el encuentro en-el *adentro*, *al interior* del universo, claridad que desvela el universo en su conexión con la vida (Barbaras, 2011, p. 274).

Esta forma que tiene la existencia de interesarse, de estar concernida por el ser, evidentemente puesta al descubierto por Heidegger, y retomada aquí por Patočka, es asimilada a la “tentativa de comprender la existencia en tanto que movimiento” (Barbaras, 2011, p. 274). ¿Por qué? En primer lugar, la existencia es tributaria del movimiento mismo de individuación, es movimiento en su origen y, en segundo lugar, es aquel movimiento que sale al encuentro del ente como ente de un mundo de la vida, como ente para nosotros, movimiento de trascendencia y aproximación por el cual el ente ingresa en el mundo histórico. En este sentido, las dos formas del movimiento comprendidas en la existencia son en el fondo “dos grados del aparecer” (Barbaras, 2011, p. 275). El aparecer secundario es el aparecer creador de mundo, si entendemos por tal creación la remisión del ente al ser como totalidad. Dicho de otro modo, afirmar que por medio del hombre el ser aclara al ente, lo hace comparecer como ente del mundo, equivale a decir que en este aparecer se manifiesta el mundo como totalidad. Pero esto no hace más que repercutir sobre la cuestión del modo de ser del hombre mismo. Por esto propone Barbaras que, tras la exposición de los dos grados de manifestación, queda aún por resolver la “más difícil cuestión”: ¿En qué consiste esta individuación del hombre por medio de la cual el ente aparece en su claridad, es decir, es remitido y puesto en relación con la totalidad? La respuesta es la siguiente:

Sólo hay totalización del mundo por y para una existencia que se pone *a parte* del mundo, que se *expulsa* del mundo. Más profunda que la correlación hay una

separación, una división originaria que sólo puede concernir al mundo en su primer sentido (fondo) y que es al mismo tiempo el acto de nacimiento de aquel que se convertirá en sujeto. (...) El acontecimiento primero que debemos postular como estando en la fuente de la fenomenalidad es un acontecimiento de separación o de expulsión (en tanto que esta separación es necesariamente la operación del mundo como fondo), que es también el acontecimiento de una totalización y, en tanto que tal, surgimiento conjunto del pre-hombre o del pre-sujeto y del mundo. Es este acontecimiento primero quien, desplegando por decir así el espacio (la distancia) de la correlación, da lugar a la vez al desocultamiento de los entes y al movimiento del sujeto que es su destinatario<sup>4</sup> (Barbaras, 2011, p. 285).

## Conclusión

Estimamos haber presentado de manera pormenorizada el problema del vínculo entre temporeidad originaria y temporeidad total originaria en la formulación heideggeriana de los años 1927-1928, así como el problema que supone el vínculo entre ambas temporeidades, y la indicación de un posible camino de solución a partir de la lectura barbarasiana de Jan Patočka, la cual proporciona un modo de tratar el problema, partiendo de una reformulación metafísica del mismo, y apelando a la idea de acontecimiento de separación. Barbaras, por su parte, proseguirá este camino, más allá de Patočka, en obras como *Dynamique de la manifestation* (2013), y *Métaphysique du sentiment* (2016), en las cuales la cuestión de la separación como acontecimiento originario, fundacional e infra-histórico, constituirá la posibilidad de pensar la historia misma y su vínculo metafísico con el mundo originario. Será en relación con estas obras que tendremos que proseguir la indagación que dejamos en este punto esbozada.

¿Qué tan lejos estamos en este punto del planteamiento metontológico de Heidegger? A decir verdad, no tanto como podría imaginarse. Una nota final de su curso de 1928, titulada “Lejanía y cercanía”, que aparece como suplemento en la edición de la *Gesamtausgabe* preparada por Klaus Held, pero que no fue leída en el curso, dice:

¡El hombre es un ser de la lejanía! Y sólo mediante la auténtica lejanía originaria, que él se forma en su trascendencia respecto de todo ente, crece en él la verdadera cercanía a las cosas. Y sólo el saber escuchar en la lejanía temporaliza el despertar de la respuesta de los seres humanos que deben estar cerca de él (Heidegger, 2009, p. 256).

4 Esta última formulación no es, estrictamente hablando, patočkiana, sino que hace parte ya del planteamiento barbarasiano, y del modo como el lector de Patočka comienza a esbozar su crítica y su superación. Un desarrollo detallado de la idea de acontecimiento originario, que aquí apenas está esbozada, lo hará Renaud Barbaras en sus obras “post-patočkianas”, especialmente en *Dynamique de la manifestation* (2013), y *Métaphysique du sentiment* (2016).



Al pensar en esta lejanía, otro nombre para la trascendencia, y al pensar que es lejanía aquello que la separación originaria nos lega como primera herencia, no podemos dejar de pensar en que si la filosofía se convierte para nosotros en un destino, acaso sea porque separados del mundo, su legado nos llega, no solo de una generación anterior, no solo de la generación de nuestros maestros, sino del mundo mismo del que estamos, en cierto modo exiliados. Al pensar esta idea, somos llevados también a recordar las palabras de Novalis: “La filosofía es en realidad una nostalgia, un impulso a estar en todas partes en casa.”

## Referencias

- Barbaras, R. (2011), *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Chatou: Les éditions de la transparence.
- Barbaras, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (2016). *Métaphysique du sentiment*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Ediciones Itsmo.
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Vélez López, G. D. (2018). Heidegger con Dilthey: historicidad y movilidad de la existencia. *Studia Heideggeriana*, 7, 99-118.
- Walton, R. J. (2018). El enraizamiento de la historicidad en el tiempo. *Studia Heideggeriana*, 7, 187-214.

## ARTÍCULOS

### I. Violencia sexual y cuerpos femeninos

Memorias corporizadas y credibilidad en mujeres víctimas de violencia. Posibilidades de resignificación y reparación  
FLOR EMILCE CELY ÁVILA

*El nunca más* de la violencia sexual contra las mujeres. La oportunidad (perdida) en las transiciones políticas  
TATIANA RINCÓN-COVELLI

### II. Políticas de la memoria y reparación

Gramáticas de la escucha. Aproximaciones filosóficas a la construcción de memoria histórica  
MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ

La memoria como política y las responsabilidades derivadas del pasado  
CAMILA DE GAMBOA TAPIAS

El daño que aún (no) narra el derecho. La tierra-cosa y la reparación del campesino desplazado y despojado  
BEIRA AGUILAR RUBIANO

### III. Figuras femeninas, figuras espectrales

Su voz desatará tu lengua. Antígona, lo femenino y lo plebeyo  
MARÍA LUCIANA CADAHIA

*El ser ahí* de las niñas campesinas durante *La Violencia* en Colombia  
MARÍA VICTORIA URIBE

¿Cómo retorcer el resentimiento? Afectos, conflicto y prácticas de reinención corporal  
LAURA QUINTANA

### RESEÑAS

Campos Salvaterra, Valeria. *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Levinas*  
MARÍA FERNANDA MEDINA BADILLA

Gago, Verónica. *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*  
HERNÁN ALEJANDRO CORTÉS

Jerade, Miriam. *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*  
VALERIA CAMPOS SALVATERRA

Martínez Ruiz, Rosaura. *Eros. Más allá de la pulsión muerte*  
MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO

Sánchez Madrid, Nuria. *Crítica de la razón mundana. Antropología y política en Kant*  
VALERIA CAMPOS SALVATERRA

Segato, Rita Laura. *Contra-pedagogías de la crueldad*  
JAIME ARTURO SANTAMARÍA

Uribe Alarcón, María Victoria. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*  
DIANA MARÍA ACEVEDO

### DEBATE

#### I. Arte

ISABELLA VERGARA, MARTHA TORRES MÉNDEZ, GWENDOLEN CHRISTINE CAROLINE PARE, WILLISTON CHASE, CARLOS COLMENARES GIL, MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ

#### II. Gramáticas de la escucha

MELL RIVERA DÍAZ, CARLOS COLMENARES GIL, FRANCISCA GÓMEZ, JOSÉ MARÍA URDANETA, MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA

La revista publica tres números al año (enero, mayo y septiembre). Se halla indexada en el IBN-Pubindex (Colciencias) en categoría A2 y en *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *ULRICH*, *International Philosophical Bibliography* y *Philosophical Documentation Center*. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: [www.scopus.com](http://www.scopus.com)

THOMSON REUTERS: [thomsonreuters.com](http://thomsonreuters.com)

EBSCO: [www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)

SCIELO COLOMBIA: [www.scielo.org.co/scielo](http://www.scielo.org.co/scielo)

REDALYC: [redalyc.uaemex.mx](http://redalyc.uaemex.mx)

DOAJ: [www.doaj.org](http://www.doaj.org)

DIALNET: [dialnet.unirioja.es/](http://dialnet.unirioja.es/)

OJS: [www.ideasyvalores.unal.edu.co](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co)

Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:  
[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)

Contacto:

*Ideas y Valores*

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia,  
ed. 224, of. 3044, [revideva\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revideva_fchbog@unal.edu.co)



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# ¿Qué significa filosofar? Interpretaciones sobre el *objeto* y la *condición* de la ontología de Martin Heidegger\*

*Diego Martínez Zarazúa*

Katholieke Universiteit Leuven, Lovaina, Bélgica  
E-mail: diego.m.zarazua@gmail.com

Recibido: 15 de abril de 2019 | Aprobado: 28 de octubre de 2019  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a06>

**Resumen:** La influencia de Martin Heidegger en el medio filosófico contemporáneo es indiscutible. Sin embargo, no siempre resulta claro qué significa el que Heidegger comprenda la filosofía como una ontología, esto es, como una interrogación por el ser. Con miras a esclarecer esto, y por lo general empleando un vocabulario distinto al de Heidegger, el presente artículo ofrece la interpretación de su filosofía como una forma no positiva de investigación ontológica. Esto es, como un desarrollo de la pregunta por el ser que rechaza toda tentativa de respuesta. Para ello se analizan dos aspectos estructurales del pensamiento de Heidegger: su objeto (el ser del ente) y su condición (que haya cosa y que ésta de alguna manera se estropee).

**Palabras clave:** Heidegger, diferencia ontológica, ser, ente, ocultamiento, ontología, fenomenología

\* El artículo fue escrito en el marco de una estancia de investigación en la *Katholieke Universiteit Leuven*, mientras me encontraba adscrito a la UNAM. Para tal propósito, disfruté del apoyo económico del CONACyT. Agradezco a la Dra. Pilar Gilardi (UNAM-IIH) sus valiosos comentarios al manuscrito.

## Cómo citar este artículo:

Martínez Zarazúa, D. (2020). ¿Qué significa filosofar? Interpretaciones sobre el objeto y la condición de la ontología de Martin Heidegger. *Estudios de Filosofía*, 61, 71-90. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a06>

OPEN  ACCESS





# What does philosophizing mean? Interpretation on the *object* and the *condition* of Martin Heidegger's ontology

**Abstract:** Martin Heidegger's influence over the contemporary philosophical landscape is indisputable. However, it is not always clear what the point is in his understanding of philosophy as ontology, namely, as a question about the being. In order to clarify this, and mostly by using a vocabulary different from Heidegger's, in this paper I offer my interpretation of his philosophy as a non-positive form of ontological investigation. That is to say, as a question about the being that rejects any attempt of an answer. In order to achieve this goal, I consider two structural aspects of Heidegger's thinking: its object (the being of entities), and its condition (that there is a thing and that such a thing fails in some way).

**Keywords:** Heidegger, ontological difference, being, entity, concealing, ontology, phenomenology

## Diego Martínez Zarazúa

Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO y Maestro en Filosofía por la UNAM (financiado en el segundo caso por CONACyT, México). Actualmente cursa el programa Research Master of Philosophy en la Katholieke Universiteit Leuven (financiado por VLUHR, Bélgica), donde también previamente realizó una estancia de investigación (CONACyT). Recientemente ha publicado "La libertad como esencia de la verdad: la relación Heidegger-Rorty" en *Open Insight* y "Apuntes para la crítica contextualista de la metafísica" en *Xipe Totek*. Su investigación actual se centra en la posibilidad de una lectura heideggeriana de Karl Marx.

ORCID: 0000-0002-9904-2272



A casi un siglo de la publicación de *Ser y tiempo*, Martin Heidegger sigue siendo el pretexto de muchos de nosotros para escribir sobre filosofía. Pues de Heidegger nacen las más diversas posiciones y reacciones acerca del filosofar y su competencia, acerca del *asunto* del pensar. Y es que no es exagerado decir, aunque casi lo parezca, que gran parte de la filosofía contemporánea cobra el carácter que cobra más o menos en virtud de —o por oposición a— la extensa obra de Martin Heidegger, hoy todavía en vías de publicación. La asunción implícita de este pensamiento en los libros de Michel Foucault, la explotación del motivo hermenéutico en los de Hans-Georg Gadamer, o la controvertida pero siempre interesante interpretación de Heidegger por parte de Richard Rorty, representan sólo algunas de las razones por las cuales se justifica en general releer al “maestro de Alemania”.

¿Pero qué es lo que Heidegger pretendía decir? La respuesta que dio siempre fue la misma: él estaba en el negocio de la ontología, del discurso sobre el ser. ¿Pero qué es el ser? O más precisamente, ¿qué significa el que la filosofía se interroga sobre el ser, que haga de él su principal preocupación? Y más aún, ¿qué significa decir esto en *nuestro* tiempo, uno en el que se suele hablar más bien como Foucault, Gadamer, Rorty y algunos otros nos han enseñado, y menos desde aquella mistificada y vituperada jerga del ser? En este estudio quisiera aventurar una respuesta a estas preguntas.

En particular, voy a concentrarme en dos cuestiones. Si la filosofía se concibe como ontología, ¿entonces de qué se ocupa? y ¿bajo qué condiciones ocurre que se ocupe de ello? Esto es, voy intentar esclarecer el *objeto* de la filosofía y la *condición* de su emergencia. De tal manera se logrará explicar mi hipótesis de lectura del proyecto heideggeriano: éste consiste en una forma no positiva de investigación ontológica, es decir, en un desarrollo de la pregunta por el ser que rechaza toda tentativa de respuesta, sin que por ello se renuncie a reiterar la pregunta.

Mi argumento se desarrollará en cuatro etapas: empezaré por sugerir una idea provisional del quehacer de la filosofía que sirva para encarar las formulaciones de Heidegger a propósito de la ontología (*1. Preliminares hermenéuticos: una idea de filosofía*). Luego abordaré la cuestión del auténtico “objeto” de la filosofía (el ser), lo que a su vez me supondrá explicar *qué no* es su objeto (el ente) —más precisamente: qué no es su objeto último, ya que el ser siempre se dice del ente (*2. No contar un mito —un mito ontoteológico*). Después me detendré a explicar la condición de que la filosofía emerja, es decir, describir la circunstancia que actualiza la posibilidad de la ontología, a saber: la frustración del ser de la cosa (*3. La condición de la ontología*). Finalmente, remataré con algunas reiteraciones (*4. A modo de conclusión*).

## 1. Preliminares hermenéuticos: una idea de filosofía

Cuando uno se propone hablar de un concepto tan extenso como el de filosofía, aun si sólo es en el contexto de la obra heideggeriana, está más o menos obligado a ofrecer

una indicación de lo que entiende por tal. Pues ciertamente una disciplina tan longeva como la nuestra difícilmente se deja traer a concepto como algo simple. Acaso porque su larga historia trajo como consecuencia el que deviniera en algo heterogéneo; acaso también porque sólo es auténticamente lo que es cuando se constituye en oposición a su tradición, es decir, en cierta oposición consigo misma. Pero esta dificultad no exime de la obligación de decir algo al respecto. En cambio, lo que sí demanda es considerar la provisionalidad de tal obligación, el reconocimiento de que definir la filosofía, aunque necesario, es irremediabilmente circunstancial. Pero se ha de empezar por algún lugar, a costa de correr con este riesgo.

Eso que la filosofía hace puede expresarse por lo menos de tres formas que emplearé indistintamente, a saber, como la interrogación por la consistencia de lo que hay, por el ser del ente, o por la validez del decir. Así, detengámonos en la siguiente formulación posible: *la filosofía se interroga por la validez de lo que hay*. Esto significa, por un lado, que previo a la filosofía, *ya hay algo, ya hay cosas*. Puesto que sólo habiéndolas tiene sentido interrogarse sobre ellas. Por otro lado, también significa un respecto preciso de interrogación: de todo lo que las cosas tienen de cuestionable, la filosofía pregunta acerca de su validez (consistencia o ser), es decir, acerca de lo que confiere fundamento a que cada cosa sea la cosa que es —a que sea *determinada cosa*.

Así, por ejemplo, un cuestionamiento filosófico de corte epistemológico podría preguntar por aquello en que radica el que ciertas tesis sean verdaderas o falsas, mientras que uno de corte ético podría indagar en aquello por lo que determinadas maneras de conducirse son virtuosas o no. En cualquier caso queda supuesta la posibilidad de distinguir entre una y otra cosa: lo verdadero de lo falso, lo virtuoso de lo vicioso. Consiguientemente, lo que por de pronto *ya hay* es eso: la posibilidad de discernimiento, cualesquiera sean los criterios que en éste operen. Y la filosofía entra en juego precisamente cuando se hace cuestión de tales criterios, es decir, cuando se pregunta en qué consiste la verdad de las tesis o la virtud de las acciones. Felipe Martínez Marzoa, en cuyo modo de filosofar reposa esta exposición, explica el quehacer de la filosofía como la pretensión de “mencionar lo que siempre ya está, [las reglas del] juego que siempre ya se está jugando, aquel juego en el cual —y sólo en él— cada cosa es lo que es” (Martínez Marzoa, 2000, p. 21). Me mantendré a tono con esta descripción.

De tal modo definida la filosofía, dedicaré las secciones siguientes a esclarecer dos cuestiones desde una perspectiva heideggeriana: ¿cuál es el auténtico objeto de la filosofía? y ¿cuál es la condición de que ésta emerja? Pero antes de ponerme a ello, quiero dejar advertido el carácter de mi ejercicio como lector.

Es bien cierto que ya en el solo reconocimiento de algo como *una* lectura, se ha dejado de admitir la univocidad de la intelección para dar cabida a interpretaciones equívocas. Con todo, al leer todavía se podría conservar la pretensión —muy legítima— de reportar sistemáticamente el pensamiento de alguien; o en cambio, de renunciar a ello y acometerse a una exégesis más bien ecléctica, sin embargo motivada por inquietudes

concretas. Yo he renunciado a lo primero por razón de lo segundo: sacrifico una lectura sistemática en aras de una interesada. Y no porque una excluya a la otra, sino porque para ganar en ambas se requiere de un genio que echo en falta. Lo que quiere decir que mis lecturas presentarán cierto grado de deslealtad con respecto al texto. No sobra decir que este estilo de exégesis jamás fue lejano a Heidegger. Ni tampoco que actuar conforme a una absoluta fidelidad, conduciría al absurdo resultado de aquel cuento de J. L. Borges en que los cartógrafos elaboraron un mapa *que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él*. Con todo, las fuentes originales seguirán ahí.

## 2. No contar un mito —un mito ontoteológico

Mi hipótesis de trabajo es que en Heidegger puede leerse el esfuerzo de plantear una forma no positiva de investigación ontológica, o sea, un desarrollo de la pregunta por el ser que estropea toda tentativa de respuesta, porque toda respuesta es *diferente* de aquello por lo que se pregunta.<sup>1</sup> En el fondo, esto se piensa en atención a la *diferencia ontológica*, la diferencia entre el ser y el ente en la que Heidegger reiteradamente se obstinó.

Pero cabe preguntarse cuál es el significado de la diferencia ontológica, más allá de que miente la irreductibilidad del ser al ente. En su libro *Los caminos de Heidegger*, Hans-Georg Gadamer escribió:

Al recordar las primeras lecciones de Heidegger a las que asistí en 1923 en Friburgo y en 1924 en Marburgo, me viene a la mente que entonces la expresión “diferencia ontológica” era como una palabra mágica. Siempre volvió a aparecer con todo el énfasis con el que un pensador concentrado hacía sentir que aquí estaba apuntando a algo muy decisivo, aunque no expresara realmente en palabras los detalles de las conexiones y el significado de lo que quería decir. Era casi como otra expresión corriente cualquiera, con la que nos desechaba a menudo cuando tratábamos de exponer nuestros propios pequeños intentos de

1 Esta hipótesis de interpretación encuentra su impulso en un cierto proyecto de lectura que encabezan principalmente Felipe Martínez Marzoa y Arturo Leyte. Aparte del proyecto específico que abren ellos dos, aunque igualmente preocupados por el asunto de la negatividad y la filosofía heideggeriana, cabe mencionar los trabajos de Santiago Chame (2017) y David R. Law (2000). Aun así, no sobra insistir en que la posibilidad misma de este proyecto hermenéutico anida ya en la obra de Heidegger. Una de sus formulaciones más explícitas puede encontrarse en la Introducción y la Segunda Parte de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En la Introducción, Heidegger advierte: “La filosofía no se relaciona de forma positiva, ponente, con el ente, en tanto que tal o cual. ¿Cabe justificar la presuposición de que la filosofía, a diferencia de las ciencias, no se relaciona positivamente con el ente? ¿De qué ha de ocuparse la filosofía si no es con el ente, con aquello que es, así como también con la totalidad de lo que es? Lo que no es, claro está que es la nada. ¿Debe la filosofía, como ciencia absoluta, tener como tema la nada?” (Heidegger, 2000, p. 35). Sobre la relación de la filosofía con el ente y la nada habremos de volver repetidas veces en este trabajo. Que por lo pronto baste con decir que si toda respuesta es diferente de aquello por lo que se pregunta, es porque toda respuesta es *propositiva*, es decir, en un cierto sentido óptica, mientras que lo inquirido por la filosofía es siempre el ser.

pensar y contribuciones. Heidegger decía entonces: “Sí, sí; pero esto es óntico y no ontológico” (Gadamer, 2003, p. 355).

¿Y es que qué significa la diferencia ontológica? ¿Cuáles son, en efecto, “los detalles de las conexiones y el significado de lo que quería decir”? Esa expresión, que como tal sólo aparece hasta 1927 en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Adrián Escudero, 2009, p. 135), informa, sin embargo, la filosofía entera de Heidegger, desde su pensamiento temprano hasta el tardío. Por eso no hace falta decir que *Ser y tiempo* supone en todo momento la diferencia ontológica. Examinemos cómo la introduce Heidegger.

*Ser y tiempo* lleva por epígrafe la confesión platónica de una perplejidad: “Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía” (Heidegger, 2012, p. 21. Original en Platón, 1988, 244a).<sup>2</sup> El diálogo del que se toma el texto citado, *El Sofista* (o *Del Ser*), contiene otro pasaje del que Heidegger también recupera algo: “Me da la impresión de que cada uno de ellos [Parménides y aquellos otros antiguos que hablaron del ‘ente’] nos cuenta una especie de mito” (Platón, 1988, 242c. Traducción modificada).

Con estas referencias a Platón, Heidegger pone en consideración dos cuestiones distintas pero relativas: que aquello de lo que no sospechábamos guardar dudas se ha vuelto cuestionable; y que los más antiguos pronunciamientos han contado un mito. Mejor cabría decir: porque sólo han contado mitos sobre el ser, cabe albergar sospechas acerca de tales pronunciamientos. Por eso al comienzo de *Ser y tiempo* aparece la siguiente indicación fundamental:

El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no *mython tina diēgeisthai*, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente (Heidegger, 2012, p. 27).

Contar un mito acerca del ser, a ojos de Heidegger, en realidad significa contarlos sobre los entes, y por consiguiente no trata en absoluto del ser. ¿Entonces de qué trata?

A treinta años de la publicación de *Ser y tiempo*, treinta años de un pensar itinerante, Heidegger dicta una conferencia que, sin embargo, permite aclarar lo que significa contar un mito en el más importante de sus primeros escritos. La conferencia que dicta en 1957 lleva un título ya de suyo ilustrativo: *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. Y es que, aunque sea diacrónicamente posterior a *Ser y tiempo*, sincrónicamente está

2 Nótese que en griego antiguo *tò ón* significó con ambigüedad lo que en lengua moderna puede —y heideggerianamente debe— distinguirse, por un lado, como “ente” o “lo que es”, y por el otro, como “ser” (Cf. n. del trad. en Platón, 1988, p. 384). Entonces, uno podría preguntarse con qué significado leer el extracto citado. Pero más que ofrecer alguna indicación filológica, lo filosóficamente relevante está en señalar que precisamente en no haberse notado la ambigüedad, reside el que se “cuenta un mito”.



concentrada en uno de sus motivos fundamentales: mostrar que el ser, en cuanto principio, no es un ente. Por eso se justifica recurrir por un momento a esa conferencia antes de regresar a la órbita de *Ser y tiempo*. El pasaje más revelador es el que sigue:

[Para la metafísica] el asunto del pensar es lo ente en cuanto tal, es decir, el ser. Éste se manifiesta en el modo esencial del fundamento. Según esto, el asunto del pensar, el ser en cuanto fundamento, sólo es pensado a fondo cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, “*proté arché*”. El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la *causa prima*, que corresponde al retorno fundamentador a la *ultima ratio*, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como *causa sui*. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. La metafísica debe pensar más allá hasta llegar a Dios, porque el asunto del pensar es el ser, pero éste se manifiesta de múltiples maneras en tanto que fundamento: como *lógos*, como *hypokeimenon*, como sustancia y como sujeto (Heidegger, 1988, p. 131).

Así, la metafísica<sup>3</sup> se constituye onto-teo-lógicamente toda vez que piensa el fundamento del ente en términos del ente máximo: sea *proté arché*, *causa prima*, *summum ens*, etc. Aquí se debe precisar que el “error” de la metafísica no radica en la presuposición de un fundamento, sino en el modo de comprenderlo y caracterizarlo. Pues el ente mismo ya supone su estar fundamentado, su ser lo que es. Veamos por qué.

Es un hecho que toda cosa comparece como esto o lo otro, como algo determinado. También lo es que toda cosa siempre se distingue de lo demás por razón de ser lo que ella misma es. Y es que se distingue o determina, digámoslo así, en virtud del límite que le es propio. Límite por razón del cual hay cosa concreta, cosa *delimitada*; en suma: por el cual se es cosa —ésta y no otra. Con esto debe quedar claro que la noción de límite (ser) es inherente a la de cosa (ente). Por lo pronto esta descripción no exige pronunciarse acerca de en qué consiste el límite (i.e. en qué consiste ser). Basta limitarse a que ello acontece. Así, el análisis deja de lado cuestiones ulteriores como la de si el límite adviene de “más allá” o “más acá” de las cosas. Fenomenológicamente hablando,

3 Ciertamente, el término metafísica sólo cobra un lugar preponderante en el pensar heideggeriano luego de la lección sostenida en 1929, *¿Qué es metafísica?*, y decididamente en el curso del semestre de invierno 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En ambos textos se da a entender que *metafísica es nombre de la filosofía*: “Metafísica como filosofar, como nuestro propio filosofar, como hacer humano” (Heidegger, 2007b, p. 27). “La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto. [...] El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del *Dasein*. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la ‘naturaleza del hombre’. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo” (Heidegger, 2007a, pp. 106-107). Debido a los propósitos de este trabajo, no cabe que me detenga en explorar el conjunto de razones que lleva a Heidegger a modificar su vocabulario en la travesía que significa su pensamiento. No obstante, me considero por lo menos obligado a reconocer las licencias interpretativas que me estoy permitiendo al “saltar” de uno a otro periodo de su pensamiento.

resulta suficiente con notar que la noción de límite –cual sea– es inmanente al haber de la cosa.

Así pues, que hay fundamento no es algo que se postule acerca de las cosas, sino lo ineludiblemente presupuesto en que se reconozca cosa determinada y distinta. Y si persistimos únicamente en lo así descrito, resulta cuestión aparte la de *qué cosa sea* el fundamento, es decir, la de cómo quepa caracterizarlo –si acaso cabe caracterizarlo. Sin embargo, la metafísica da este “salto” que de suyo la descripción no exige, y a la pregunta por el fundamento, por el ser, se responde con el *summum ens*, con el máximo ente. Arturo Leyte explica que tal respuesta es óptica (y quizá esta explicación habría satisfecho al joven Gadamer) porque a la pregunta por el ser *se responde*:

el ser, es... esto, lo otro, o lo de más allá. [...] En todos estos casos (y en cualquier otra ‘definición’ que se pueda ofrecer), estamos contestando con algo determinado, con lo que Heidegger diría que es un ente. Pero un ente es algo que es, y no el ser (estudio previo en Heidegger, 1988, pp. 13-14).

Por eso Heidegger acusa a la tradición no sólo de haber omitido investigar el ser, sino también de haber obstruido el planteamiento de la pregunta propiamente ontológica (Cf. Heidegger, 2012, p. 25).<sup>4</sup> Y es que, en efecto, de seguir a Heidegger, ¿cómo habría cabido plantear la pregunta por el ser, cuando al ser la metafísica lo representó como el ente máximo, ente del que se deriva, como dice en *Ser y tiempo*, la determinación del resto de los entes? Por eso Alejandro Vigo explica que la ontoteología, entendida como un retroceso óptico hasta el ser comprendido como causa primera (aunque así se lo malcomprenda por completo), “trae consigo una tendencial nivelación de la diferencia entre ser y ente, y, con ello, acarrea también un oscurecimiento de la propia pregunta por el ser, en su sentido más propio” (Vigo, 2008, p. 139). Así, si contar un mito significa determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, entonces la constitución ontoteológica de la metafísica equivale a una constitución mítica.

Heidegger está empeñado en señalar la diferencia entre el ser (la consistencia, la validez) y el ente (lo que hay, lo que se dice), porque en la discusión alemana de finales del siglo XIX y principios del XX se pensaba el problema de la filosofía fundamentalmente de dos maneras. Por un lado, hubo aquellos que, impulsados por los excesos especulativos de la metafísica moderna, asumieron que la validez se constituye a través de regularidades contingentes del *más acá* (ora de los procesos psíquicos,

4 En el §1 de *Ser y tiempo*, Heidegger expone tres prejuicios que han obstruido el planteamiento de la pregunta por el ser: 1. el ser es el concepto más universal, y por ende 2. es indefinible, puesto que toda definición requiere de género y diferencia; 3. además, es un concepto evidente por sí mismo, y que cualquiera comprende expresiones como “el cielo es azul” o “soy feliz”. Concluye diciendo que: “La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar [...] el *planteamiento* mismo de la pregunta” (Heidegger, 2012, p. 25). A estos tres prejuicios quizá cabría agregar esto que se viene diciendo sobre la nivelación de la diferencia ontológica que obstruye un auténtico preguntar por el ser.

como fuera el caso del psicologismo de Benno Erdmann; ora del momento histórico, como fuera el caso del historicismo de Wilhelm Dilthey),<sup>5</sup> y por lo tanto no admitieron, a riesgo de dogmatismos, el establecimiento de legalidades perennes. Por otro lado, hubo quienes incómodos con el relativismo resultante del primer procedimiento, defendieron la posición opuesta e insistieron en salvar la perennidad del orden legal en el *más allá*, en el *topos hyperouranios* (como fuera el caso de Rudolf H. Lotze [Cf. 1884, pp. 433-449]).

El problema para Heidegger es que en cualquiera de estas posiciones se contesta a la pregunta ontológica con algo determinado: sea la psicología empírica, la conciencia histórica o los valores platónico-lotzianos. Y según se ha dicho, determinado es lo ente, no el ser. Pero entonces, planteada en estos términos, la discusión conduce a una aporía con respecto a la cuestión ontológica. Pues resulta que todo responder al *qué* del fundamento contribuye, a ojos de Heidegger, a la constitución ontoteológica de la metafísica y, en consecuencia, al olvido del ser y la trivialización de su pregunta.

Leyte advierte bien este problema. Los unos plantean que el ser viene de *más allá*, donde la verdad y el bien son los únicos soberanos; aunque así visto, el ámbito no deja de ser óntico, por privilegiado que sea. Los otros plantean la imagen opuesta, según la cual todo pertenece a este “más acá” porque no hay “más allá” alguno:

En realidad, no se trata ni de más acá ni de más allá, al modo en que el platonismo habló de dos mundos. Haber, por haber, sólo hay entes [...]. Pero eso no quita [...] que precisamente porque todo lo que es resulta ser ente, el “es” propiamente dicho no sea tal ente. En definitiva, todo es ente y en ese “es”, que se juega fuera del todo, reside la diferencia” (Leyte, 2005, p. 82).

Y es que el verdadero extravío no consiste en que, dentro de esta dualidad entre más allá y más acá, uno u otro lado detente la verdad de su contrario. A la hora de aclarar estas posiciones, escribe Heidegger, “se trata no tanto de dejar las cosas claras entre ellas ni de decidir cuál de ellas sea la solución, sino de llegar a ver que las dos se sostienen sólo sobre la base de una omisión” (Heidegger, 2006, p. 278), a saber, del ser en cuanto tal.

¿Entonces cómo enfrentar la aporía? Si una u otra posición se extraviaron de camino a la cuestión ontológica, fue por responder al *qué* de la pregunta del ser con un ente. Pero ente es todo posible contenido de referencia. ¿No será más bien que el auténtico error es haber respondido en primer lugar? Pues con respecto a la cuestión ontológica, *nada* es alternativa como respuesta. Y en efecto, *la nada debe ser la respuesta*. ¿Mas cómo así que de camino al ser ahora tropecemos con la nada? Y sin embargo, Platón

5 La lógica psicologista de Benno Erdmann fue comentada críticamente por Husserl (Cf. 1999, §40) y Heidegger (Cf. 2004, §6). Tanto el historicismo de Dilthey (2000) como el proyecto neokantiano naturalista fueron brillantemente discutidos por Husserl en *La filosofía, ciencia rigurosa*.

ya lo había expuesto en *El Sofista* (mismo diálogo que Heidegger cita al inicio de *Ser y tiempo*): dado que el ser y la nada comparten la dificultad de ser irreductibles al modo de ser de las cosas, “nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará” (Platón, 1988, 250e-251a).

A pesar de haber sido tratada con brevedad en el §40 de *Ser y tiempo*, la nada reaparece como objeto temático eminente en una lección redactada en 1928<sup>6</sup> (aunque sostenida en 1929): *¿Qué es metafísica?* Ya sólo la cercanía cronológica de ambos textos da para pensar que debe haber continuidades entre uno y otro objeto temático —el ser y la nada—, y que las diferencias entre una y otra investigación al cabo deberán ser destacadas sobre el trasfondo de tales continuidades. Y es que pronto llama la atención que se trate la cuestión de la nada de manera casi paralela a como se trató la cuestión del ser. Por ejemplo: las dificultades que entraña el preguntar por uno u otra, de modo que la pregunta misma no encubra aquello que interroga (Cf. Heidegger, 2012, §§1-2; 2007a, pp. 96-98). O que la esencia de la nada es el desistimiento, de la misma manera que ocultarse es propio del ser (Cf. Heidegger, 2012, §7-C; 2007a, p. 101). O también que en su desistir u ocultarse, la nada o el ser remiten a lo ente; y más aún, hacen posible el carácter manifiesto de lo ente (Cf. Heidegger, 2012, §7-C; 2007a, p. 102).<sup>7</sup>

Al notar todas estas semejanzas uno no puede evitar preguntarse: ¿a qué responde que, para dirigirse al mismo asunto, a un año de *Ser y tiempo* Heidegger haya cambiado de términos? Para explicarnos esto, sigo a William Blattner en que el recurso heideggeriano a la nada en *¿Qué es metafísica?* (1929) y posteriores desarrollos (p. ej. el *Epílogo* [1943] y la *Introducción* [1949] a ese texto), se debe a la reticencia de decir algo “disciplinado, científico, teórico-conceptual” (“disciplined, wissenschaftlich, theoretic-conceptual”) a propósito del ser (Blattner, 2007, p. 26).<sup>8</sup>

Y es que el nombre “ser” significa el fundamento de la quiddidad —del ineludible *qué* de cada cosa. No de este o aquel contenido de referencia, sino de la quiddidad en cuanto tal. Y si de acuerdo a la diferencia ontológica el ser no es un ente, luego el ser tampoco es un contenido de referencia, una quiddidad. De ahí que la mejor manera de referir al ser sea no a través de la adjudicación de contenidos, sino de la ausencia

6 Las fechas las hace notar el propio Heidegger en el prólogo a la tercera edición del texto *De la esencia del fundamento* (Cf. Heidegger, 2007a, p. 109).

7 Agradezco a Pilar Gilardi por haberme hecho notar esto en su *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. Por ejemplo, cuando explica que “La denuncia sobre el olvido del ser al inicio de *Ser y tiempo* se traduce en *¿Qué es metafísica?* como olvido de la nada. Lo que se pone de manifiesto en este último texto es que no abordar el problema de la nada, en realidad significa no abordar el problema del ser; quedarse exclusivamente en el ámbito de lo ente” (Gilardi, 2013, p. 172).

8 Donde sin embargo mantengo ciertas reservas, es con respecto a su opinión de que el recurso a la nada es una medida desesperada que negocia entre la ontología científica de *Ser y tiempo* (según Blattner, en algún sentido todavía positiva), y la posterior visión poética del discurso sobre el ser que emerge en la década de 1930 (Cf. Blattner, 2007, p. 26). Mis reservas se deben mi manera de leer *Ser y tiempo* como un proyecto en conformidad con la diferencia ontológica. Por este motivo, la idea de que Heidegger va en búsqueda de una ontología científica, entendida como discurso positivo (temático, óntico) sobre el ser, debe rechazarse ya incluso desde la obra de 1927 —a pesar de que la propia fraseología heideggeriana a veces resulte poco afortunada.

de tales, ausencia que mienta la noción heideggeriana de la nada. Así, Heidegger dirá en el *Epílogo a ¿Qué es metafísica?* que “la nada, como lo otro de lo ente, es el velo del ser” (Heidegger, 2007a, p. 258) porque, “a diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolutamente otro, en comparación con lo ente es lo no-ente” (Heidegger, 2007a, p. 253).

Por eso es que, si como dice Blattner, la exploración de nuevas formas de expresarse responde a la reticencia de decir algo “disciplinado, científico, teórico-conceptual” a propósito del ser, entonces tampoco deberá trivializarse el hecho de que el problema fundamental de *Ser y tiempo* esté formulado como una pregunta (*Seinsfrage*), y no como una tesis.<sup>9</sup> Y es que a la hora de leer a Heidegger debe tenerse presente que está en juego el planteamiento de una forma no positiva de investigación ontológica. Esto es, de una forma de inquirir por el ser que soslaye todo modo pro-positivo.<sup>10</sup> Después de todo, quien pregunta no afirma, puesto que pregunta. Así lo concluyeron Sócrates y Alcibiades, cuando el joven le achacó a su maestro tener una opinión:

Sóc. — ¡Y bien!... en una palabra, en una conversación de preguntas y respuestas, ¿quién afirma una cosa? ¿el que pregunta o el que responde?

Alci. — Me parece, Sócrates, que el que responde.

Sóc. — ¿Y hasta ahora no soy yo el que ha preguntado?

Alci. — Sí.

Sóc. — ¿Y no eres tú el que me ha respondido?

Alci. — Seguramente.

Sóc. — ¿Quién de los dos ha sido, tú o yo, el que ha afirmado todo lo que hemos dicho?

Alci. — Tengo que convenir en que yo. [...]

Sóc. — Se te puede aplicar, Alcibiades, este dicho de Eurípides: *tú eres el que ha nombrado*, porque no soy yo el que lo he dicho, sino tú; y no tienes motivo para achacármelo (Platón, 1871, pp. 139-140).

9 Esta estrategia se prolonga, por lo menos, hasta la época de sus cursos sobre Nietzsche: las comunicaciones del pensamiento de los pensamientos se dan en forma de pregunta, y no como exposición doctrinal (Cf. Heidegger, 2002, p. 265).

10 El término “positivo” deriva del latín *positus*, que a su vez proviene de la voz griega *thesis*. En el contexto heideggeriano, el término “positivo” mantiene una permanente trabazón con lo óntico. De ahí que incluso se los llegue a emplear como sinónimos: “[...] todas las ciencias no filosóficas tienen como meta el ente, y ciertamente, de tal manera, que éste se les presenta de antemano siempre como ente. Lo presuponen, es para ellas un *positum*. Toda proposición de las ciencias no filosóficas, también las de las matemáticas, son proposiciones positivas. Por ello decimos que todas las ciencias no filosóficas, a diferencia de la filosofía, son ciencias positivas [o sea, ciencias ónticas]” (Heidegger, 2000, p. 38). En cambio, la filosofía, que es ontología, es por lo tanto no-positiva; o lo que es lo mismo, pero al hilo de la etimología griega: es a-tética. De ahí la importancia del *callar* en varios de los textos heideggerianos, p. ej. en *Ser y tiempo* (§34), y de modo más destacado en sus reflexiones sobre la sigética en los *Aportes a la filosofía*.

Dicho sea de paso, libros como *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* atestiguan el alto rendimiento que Michel Foucault sacó del término “positivo” y sus derivados, con el señalado sentido heideggeriano.

En resumidas cuentas, en esta sección me he ocupado de elucidar el “objeto” –si se quiere, auténtico– de la ontología heideggeriana: el ser, a *diferencia* del ente. Ello me llevó a exponer la exigencia de “autenticar” tal objeto al hilo de la indicación platónica de “no contar un mito”, que relacioné con la noción heideggeriana de ontoteología. Luego constaté que para la pregunta ontológica no hay respuesta que cumpla con las exigencias de su objeto. En consecuencia, *nada debe ser la respuesta*. Fue entonces que concluí que el recurso a la nada, y también al preguntar, contribuyen a una lectura del proyecto heideggeriano como una forma no positiva de investigación ontológica.

### 3. La condición de la ontología

Se ha visto que la ontología pregunta por el ser, ¿pero bajo qué condiciones emerge este cuestionar? Según expondré, hay dos exigencias estructurales para la emergencia de la ontología: en primer lugar, que *haya* cosa, y en segundo, que ésta se torne problemática. Empezaré por lo primero.

Hay que insistir nuevamente en que la cosa es de suyo determinada, y lo que en ello siempre ya anida: la posibilidad de un desarrollo filosófico. Según fue expuesto, en el haber de cada cosa se esconde la aplicación de algún criterio –cual sea, pero siempre alguno– de determinación o distinción, contraconceptos que en definitiva refieren a un límite. Límite en virtud del cual determinada cosa consiste en esto y no en aquello, y por cuya razón decimos de la cosa lo que en efecto cabe ser dicho; o sea, hay para determinada cosa expresiones judicativas legítimas e inadmisibles. De esta manera se mienta eso que en el vocabulario de *Ser y tiempo* se dice como que el ser es “aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre” (Heidegger, 2012, p. 27). Si el límite es aquello en virtud de lo cual hay determinación, entonces el límite mienta lo mismo que ser.

Ahora bien, no sobra señalar que en esta exposición la noción de ser o de límite no constituye ningún agregado al ente o a la cosa. Hay, es verdad, el reconocimiento de una distinción entre cosa y límite, entre ente y ser, o en sus formas adjetivas, entre lo óntico y lo ontológico. Pero es preciso insistir en que no se llega a ese reconocimiento por medio de la yuxtaposición de dos formas diferentes de haber, “al modo en que el platonismo habló de dos mundos”. Introducir alguna suerte de dicotomía platonista, escribe Heidegger, equivale a tergiversar el problema “ya en su planteamiento inicial, en la separación –no aclarada ontológicamente– de lo real y lo ideal” (Heidegger, 2012, p. 233). En lugar de esto, hay que comprender que “el ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, [...] en el estar ahí, en la consistencia, en la validez, [...] en el ‘hay’” (Heidegger, 2012, p. 27). Así que sólo ahí, en la consistencia, en el haber, y en ninguna otra instancia (porque no hay otra instancia), debe reconocerse la susodicha diferencia. El desdoblamiento debe ser interno, ha de acontecer en la

cosa misma. Y así lo es según he procurado mostrar: puesto que la cosa es de suyo determinada y distinta, puesto que siempre es *esto* o *aquello* y no lo *otro*, le resulta inherente la noción de un límite, esto es, le resulta inherente ser.

Así, el desarrollo de la cuestión ontológica consiste en la exhibición de aquello que mora en el ente constituyendo “su sentido y fundamento” (Heidegger, 2012, p. 55). Tal es la pregunta por el ser. Pero como el “ser es siempre el ser de un ente” (Heidegger, 2012, p. 30), y “el ser constituye lo puesto en cuestión, [...] tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser” (Heidegger, 2012, p. 27). Es decir, la pregunta del ser será siempre la pregunta del ser del ente; la ontología sólo será posible en referencia a lo óntico. De ahí que Heidegger escribiese que tal preguntar no es “una pura especulación en el aire sobre las más universales generalidades”, sino que por arrancarse de las cosas mismas, es “la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta” (Heidegger, 2012, p. 30).

Pero así como el ser siempre es el ser de lo ente, ente sólo hay por mor de su ser. Esto significa que dado que hay cosa, entonces su ser “ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición” (Heidegger, 2012, p. 26). *Por eso la comprensión del ser, aunque mediana y vaga, es un factum* (Cf. Heidegger, 2012, p. 26). Y sólo desde ahí, desde la vaga pero efectiva comprensión del ser del ente, puede “brotar la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto” (Heidegger, 2012, p. 26), o sea, arrancar un desarrollo ontológico.

Resulta, pues, que sólo desde la comprensión del ser del ente, sólo porque reconocer la cosa significa reconocer que hay determinación, que no hay indefinición (Cf. Martínez Marzoa, 1999, p. 9), esto es, que hay en definitiva un límite, es que puede haber filosofía. Sin embargo, y por así decirlo, con esto sólo se ha expresado la primera condición de que haya filosofía. Falta todavía entender cuándo emerge ésta; por qué ocurre que se interroga al ente respecto de su ser; qué *actualiza* la *posibilidad* de la pregunta ontológica. Estas interrogantes no son accesorias a la cuestión filosófica, sino constitutivas, al menos con respecto al pensamiento de Heidegger. Pues según es mi interpretación, en que se pase del operativo estado preontológico (del que la cosa sea) a la investigación ontológica explicitante (al *qué* es la cosa), sobreviene aquel recurrente motivo de la ontología heideggeriana, referido por una variedad de términos como el olvido, pérdida, desistimiento, ocultamiento, etc., del ser.

Por mor del argumento que voy a presentar, recuerdo al lector la expresión habitual con que Martínez Marzoa describe el quehacer de la filosofía: “mencionar lo que siempre ya está, [las reglas del] juego que siempre ya se está jugando, aquel juego en el cual –y sólo en él– cada cosa es lo que es” (Martínez Marzoa, 2000, p. 21). Según creo, con la metáfora del juego que siempre ya se está jugando se incrementa el rendimiento de un tema de importancia relativa en *Ser y tiempo*, a saber, la condición respectiva y la significatividad como constitutivas de la mundaneidad del mundo (Cf. Heidegger, 2012, §18). La virtud de aquella formulación es que permite encarar la pregunta antes planteada sobre la condición de la emergencia de la filosofía entendida como ontología.



Así pues, al hilo del motivo heideggeriano de la pragmaticidad, luego potenciado por la metáfora del juego que siempre ya se está jugando, cabrá abordar la pregunta por aquello que actualiza la posibilidad de la cuestión ontológica, esto es, la explicitación de la segunda de las condiciones bajo las cuales hay filosofía.

En los §§14-18 de *Ser y tiempo* Heidegger se encarga de elucidar el fenómeno del habérselas pragmáticamente con el ente, es decir, el trato con los útiles (*Zeug*). Heidegger expone que al martillar (ejemplo ya clásico) no se aprehende temáticamente el martillo

como una cosa que se hace presente para nosotros, ni [se] sabe en absoluto de la estructura pragmática en cuanto tal. [...] Cuanto menos sólo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil. [...] Lo a la mano no es conocido teóricamente ni es primeramente temático ni siquiera para la circunspección. Lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por así decirlo “a” su estar a la mano para estar con propiedad a la mano (Heidegger, 2012, p. 91).

Así, en su trato efectivo el útil acontece estando respecto a la obra que sirve, en relación a otros útiles, etc., pero siempre de manera irrelevante. De ahí que sea dado decir que, siendo verdaderamente útil, el ente no acontece como tal, no es patente, no destaca ni “llama la atención”, sino que meramente se emplea. La empleabilidad, pues, de alguna manera supone que el ente caiga fuera de la mirada temática. Es no siendo visible como el martillo logra ser en verdad el útil que es. De tal manera se pone de relieve, por lo pronto en el ámbito de la pragmaticidad, que para que la cosa sea en verdad, debe ser imperceptible, debe —en cierto sentido— *dejar de ser*.

Ahora bien, Heidegger continúa preguntándose si acaso hay alguna manera de acusar el silencioso estar-vuelto del útil hacia otros útiles, o sea, si acaso es posible patentar la condición respectiva. Y sí que lo es, *pero sólo a costa de interrumpirla*. Fallando es como el martillo deviene temático. En verse impedido el trato para emplear el martillo con respecto a... (el clavo, la madera, la obra, etc.), se acusa la previa condición respectiva presupuesta en el trato mismo. Pero ello, insisto, sólo a expensas de perder la remisión. Y si antes se ha dicho que el ser del útil es fundamentalmente su estar remitido, *acusarlo en su ser equivale a perderlo* —aunque por lo pronto sea perderlo en cuanto útil... ¿y sin embargo no es esto ya perderlo del todo?

Sin sobreestimar todavía el alcance de esta pérdida, nótese que desde el §9 de *Ser y tiempo* Heidegger ya se había dejado escrito que para los antiguos:

La previa referencia al ser en todo hablar (*lógos*) que dice del ente es el *kategorēisthai*. Esta palabra significa, por lo pronto, acusar públicamente, decirle a alguien algo en la cara delante de todos. En su uso ontológico, el término quiere decir algo así como decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, es decir, hacerlo ver a todos en su ser (Heidegger, 2012, p. 66).



¿Acaso no se anticipa ya de alguna manera que si lo que se pretende es acusar públicamente al ente en su ser, la acusación devendrá en su pérdida, ya no sólo del útil, sino del ser del ente en cuanto tal? Todavía no cabe más que bosquejar este posible desenlace, que por lo pronto sólo dejo indicado.

Así pues, recuerdo al lector la pregunta conductora: ¿bajo qué condiciones hay la filosofía? Se ha dicho que su surgimiento supone que la cosa sea; mas no sólo eso, sino también que se torne problemática, es decir, que de alguna manera la cosa deje de ser. En *Identidad y diferencia*, Heidegger compara esta segunda condición con la de un litigio. Un litigio, sin embargo, que el pensar no provoca. “El asunto del pensar es lo que un litigio tiene en sí de litigioso. [...] El asunto del pensar apremia al pensar hasta llevarlo a su asunto y desde éste a sí mismo” (Heidegger, 1988, p. 99).

Lo que en *Identidad y diferencia* se dice como que el asunto del pensar es de suyo un litigio apremiante, aquí se ha dicho como que, para que haya filosofía, la cosa precisa tornarse problemática o en cierto sentido dejar de ser, pero porque algo en ella se ha frustrado y es entonces que nos interpela saliendo de su silencio. Pues la cosa es cierta, en verdad, cuando no se tematiza (Cf. Martínez Marzoa, 1999, p. 14). Cuanto menos se lo contemple, decía con Heidegger, cuanto mejor se eche mano del martillo, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es. Por eso la inempleabilidad del martillo es exigida para la llamatividad de la condición respectiva. O según la metáfora de Martínez Marzoa, el juego sólo se visibiliza cuando a su vez se interrumpe:

si hemos dicho que la detención [del juego] es inherente a que el juego sea relevante, entonces lo que estamos diciendo es que la detención, por muy excepcional que sea y por más que signifique la pérdida, [...] es con todo ello exigida, requerida, pues lo que en ningún modo –ni siquiera excepcionalmente– comparece o es relevante, eso sencillamente no acontece (Martínez Marzoa, 1999, p. 14).

Así, la filosofía se abre paso sólo en esa ambigua situación consistente, por un lado, en que la cosa sea, es decir, sea temática, y por el otro, en que la cosa deje de ser, puesto que la tematicidad ocurre a costa de la interrupción del “juego en el cual –y sólo en él– cada cosa es lo que es”. Con todo, entiéndase que no se trata de un doble significado de la palabra “ser”, a saber: por un lado, en cuanto el carácter de lo tematizado, de lo que acontece, y por el otro, en cuanto la efectiva operatividad, que por no ser relevante “sencillamente no acontece”. Más bien resulta que

el único significado de esa palabra está justamente en la bisagra –en el doblez– de eso de que la relevancia es la pérdida, de que [...] el juego tiene lugar en cuanto que a la vez se esfuma. En otras palabras: “ser” significa siempre a la vez e inseparablemente “ser” y aquello en que “ser” siempre ya ha quedado atrás (Martínez Marzoa, 1999, pp. 14-15).

Este doblez no es de ninguna manera ajeno a Heidegger —*es justamente Heidegger*. Ya lo acusaba en *Ser y tiempo* al decir que, modernamente, *substantia* se empleó para referirse “tanto al ser del ente que es sustancia, vale decir, la *sustancialidad*, como el ente mismo: *una sustancia*”. Y de manera refleja, en Grecia τὸ ὄν significó “1. lo ente (el estar siendo), 2. los entes”. La ambigüedad, además anota, “no es casual” (Heidegger, 2012, p. 111).

Cabe concluir esta sección señalando el modo en que estas reflexiones afectan el vínculo de la filosofía con otro tipo de discursos. Esto que he venido diciendo, que se filosofa sobre la frustración de la cosa, o que el asunto del pensar es litigioso, impacta directamente sobre la relación interna que la filosofía, en tanto desarrollo de la cuestión ontológica, guarda con las formas del decir propiamente ónticas.

Hay una gran variedad de desarrollos discursivos preocupados por discernir, con distinto grado de sistematicidad y coherencia, lo que es de lo que no es, qué hay y qué no, los predicados que valen y los que no se admiten. Lo que de manera esquemática e incompleta se puede enlistar como ciencia, economía, derecho, género, historia, etc., son todas ellas posibilidades ónticas —aunque privilegiadas— de desarrollo discursivo, esto es, opciones de discernimiento óntico en que se define “qué cosas son y qué son esas cosas” (Martínez Marzoa, 1989, p. 33). Por ejemplo: *qué* enunciados acerca del mundo son verdaderos, *qué* sistemas administrativos de una sociedad favorecen su crecimiento en términos de bienes materiales, *qué* actividades son sancionadas por un estado como justas o reprobables, *qué* perfiles sexuales se institucionalizan y operan en una cultura, *qué* eventos acontecieron efectivamente en un pasado, etc.

Que sean discursos ónticos significa que proceden con relativa seguridad acerca del ser, validez o consistencia de las cosas que tratan, o sea, *caminan seguros* con respecto a la quiddidad del “qué” (puesto que para discernir “qué es” y “qué no es” se presupone en cualquier caso “en qué consiste ser” [Martínez Marzoa, 1996, p. 89]). Mas esta relativa seguridad en su proceder no es ninguna ingenuidad reprochable, sino que resulta constitutiva del discurso óntico mismo. Alguna vez lo advirtió Husserl: para las ciencias, el problema de su validez es enigmático *por principio* (Husserl, 2009, p. 24). Lo que significa que “la ciencia *no* tiene el problema de en qué consiste ella misma o de en qué consiste su propia validez” (Martínez Marzoa, 1999, p. 20). Digámoslo así: la ciencia está exenta de filosofar (¿será por eso que *la ciencia no piensa?*), los discursos ónticos están dispensados de la pregunta ontológica —precisamente porque para haber lo primero tiene que omitirse lo segundo. Por eso Heidegger escribió que la ontología, entendida como ciencia del ser del ente, sólo “externamente” se forma “de un modo semejante a teología, biología, sociología, nombres que se traducen por ciencia de Dios, de la vida, de la sociedad” (Heidegger, 2012, p. 48), ya que “internamente” no es ciencia alguna, al menos no en el sentido de una ciencia positiva.

Ahora bien, esto de ninguna manera significa que la filosofía esté o pueda estar al margen de los discursos ónticos. Pues según se ha dicho repetidamente, sólo puede

haber filosofía donde a la vez haya algo que interrogar a propósito de su ser, validez o consistencia. Es decir, donde a la vez haya un asunto en litigio: determinados sistemas de verdad, de distribución de bienes, órdenes de justicia o de institución sexual, un pasado contado, etc. Y por ello puede haber filosofía de cualquier cosa, pero al cabo de alguna: epistemología, filosofía de la economía o del derecho, teoría *queer*, filosofía de la historia, etc.<sup>11</sup>

Con todo, entiéndase bien que estas diversas posibilidades de discurso ontológico no equivalen a la oferta académica de los programas universitarios, sino a ámbitos de lo ente. Y asimismo, entiéndanse no como aquello que hacen mejor ni exclusivamente aquellos “filósofos de...”, sino como lo que alcanza cualquiera que, en efecto, *piense*. Cuestión aparte la de si sean “Sólo unos pocos / pero de acuerdo / en lo solitario / de lo único uno, / de lo mismo: / sólo ellos escuchan el lenguaje / de los lenguajes” (Heidegger, 2010, p. 279).

#### 4. A modo de conclusión

Hay una muy compleja amalgama de problemas que se derivan de la manera en que Heidegger caracteriza la ontología. En este estudio me he detenido en dos: su objeto y su condición. A propósito del objeto, he explicado que la ontología está concernida por el ser del ente. Para tratar a su objeto auténticamente —es decir, conservándolo en su carácter— la reflexión debe cuidarse de no confundirlo con lo ente. Por eso, al plantear la cuestión ontológica la filosofía debe evitar responder con “esto, lo otro, o lo de más allá”, y en cambio persistir en lo absolutamente diferente de lo ente, diferencia que designan por igual el ser y la nada. Pero también se vio que, a pesar de su diferencia, el ser siempre es del ente, la ontología es relativa a lo óntico, la filosofía es una posibilidad que emerge de las cosas al tiempo en que se ven frustradas. Tal es la doble condición de la ontología: que arranca de la siempre presupuesta determinación de las cosas (del siempre operativo juego en el que cada cosa es lo que es), pero también que tal arranque supone que la cosa devenga problemática (que el juego se interrumpa).

Por todo ello es que, si en general hubiera que caracterizar en unas cuantas palabras la filosofía de Martin Heidegger, podría decirse que procura, a través de muy diversos

11 En una entrevista aún inédita a cargo de Pilar Gilardi y Delmiro Rocha, Arturo Leyte presenta algunas ideas que explican el sentido de que filosofía —heideggerianamente comprendida— sólo puede haberla ahí donde a su vez haya algo que interrogar acerca de su ser. Ahora sólo recupero lo siguiente: “Se puede decir que, propiamente, en Heidegger no hay ‘tema’, como lo he sostenido en alguno de mis escritos, pero lo que han dicho otros sí es condición de su propio trabajo, tan ineludible, que sin esa lectura no habría filosofía de Heidegger. [...] En la medida en que Heidegger hace de la lectura de otros filósofos condición de su propio trabajo, lo que estoy sugiriendo de alguna manera, y que además es una consecuencia inevitable, es que Heidegger no es original. Puede ser específico, pero no original, en el sentido de que no descubre nada, sino que redescubre algo”. Agradezco a la profesora Gilardi el haber tenido a bien permitirme acceso al manuscrito que actualmente se encuentra en prensa para publicarse en *La apropiación de Heidegger*, coeditado por Bonillas Artigas y la BUAP.

caminos, el planteamiento de una forma no-positiva de investigación ontológica. Esto es, se esfuerza en preguntar por el ser (consistencia o validez), malogrando una y otra tentativa de respuesta, una y otra tentativa de dar por concluido el desarrollo de la pregunta. Quizá tal intención estuviera de fondo en lo que Heidegger decía a su alumno Gadamer: “Sí, sí; pero esto es óntico y no ontológico” (Gadamer, 2003, p. 355).

El problema que se ha desarrollado sobre la relación inherente de la filosofía con la cosa, expresa, aunque en un vocabulario poco común en Heidegger, el aspecto hermenéutico de su fenomenología. Pues si se asume que no hay cosa sin la posibilidad de que sea dicha, y que la cuestión del ser arranca de un encontrarse ya en todo caso entre las cosas, entonces “esto es sinónimo de que siempre ya [se] escucha un decir” (Martínez Marzoa, 1999, p. 46), “que el pensador es el que escucha el decir, y por eso es precisamente él no el dicente, sino el hermeneuta” (Martínez Marzoa, 1999, p. 43). Y es que no es coincidencia el que Sócrates *no sea quien nombra*, y en cambio sea quien se obstina en preguntar. Al cabo, quien pregunta es aquel dispuesto a cierto tipo de escucha. Y la escucha es el carácter fundamental de la hermenéutica.

Después de todo lo dicho, podría resultar incierto la clase de porvenir que depara a la ontología, siendo que no se trata de una ciencia positiva y por tanto queda en entredicho la posibilidad de su *correcto* encauce. Contra lo que pensó Kant, no hay camino seguro para la filosofía. Ella, anotó Heidegger, no tiene la misión de ahorrar a las generaciones venideras la preocupación de plantearse cuestiones; “la filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su ‘tiempo’” (Heidegger, 2008, p. 38). Y es que no hay *progreso* en la filosofía; sólo hay *regreso*. Es decir, hay la reiteración de una misma pregunta, aunque siempre una reiteración hermenéutica. El futuro de la ontología heideggeriana está en la posibilidad de que se la reinterprete productivamente. El porvenir de Heidegger se halla en la potencia de las sucesivas apropiaciones de su pensamiento. Hay filosofías que no admiten epígonos, pero en cambio celebran a quien de ellas abreva por alguna necesidad auténtica.

## Referencias

- Adrián Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Blattner, W. (2007). Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice. En S. Crowell, & J. Malpas (Eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 10-27). California: Stanford University Press.
- Chame, S. (2017). La ontología negativa en las filosofías socráticas y sus proyecciones interepocales. *Eidos*, 27, 39-69. <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.27.8119>
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica* (A. Gómez Ramos, Trad.). España: Istmo.

- Gadamer, H. G. (2003). *Los caminos de Heidegger* (A. Ackermann Pilári, Trad.). Barcelona: Herder.
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México D. F.: Bonilla Artigas.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (J. J. García Norro, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2002). *Nietzsche I* (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad* (A. Ciria, Trad.). España: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007a). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007b). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2010). *Pensamientos poéticos* (A. Ciria, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas, I* (M. G. Morente y J. Gaos, Trads.). España: Alianza.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa* (M. G. Baró, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Law, David R. (2000). Negative theology in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie*. *International Journal for Philosophy of Religion*, 48(3), 139-156. <https://doi.org/10.1023/A:1026569031915>
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Martínez Marzoa, F. (1989). *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez Marzoa, F. (1996). *Ser y diálogo: Leer a Platón*. Madrid: Istmo.
- Martínez Marzoa, F. (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.
- Martínez Marzoa, F. (2000). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Akal.
- Platón. (1871). *Obras completas. Tomo 1* (P. de Azcárate, Trad.). Madrid: Medina y Navarro.
- Platón. (1988). *Diálogos 5*. (M. I. Santa Cruz, Á.V. Campos, N. L. Cordero, Trads.). Madrid: Gredos.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires: Biblos.





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# El salto del pensar: la actitud fenomenológica que nos distancia del errante trajinar metafísico\*

*Juan Sebastián Ortiz López*

Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

E-mail: camusjsol@hotmail.com

Recibido: 31 de mayo de 2019 | Aprobado: 26 de noviembre de 2019

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a07>

**Resumen:** En el pensamiento tardío de Heidegger resalta su constante alusión a una forma de pensar que se diferencia de la metafísica. Mientras que en el pensar metafísico nos mantenemos errando alejados del ser, en el nuevo pensar solo estamos en relación con el ser. Para Heidegger la única vía para salir del primero y llegar al segundo es a través de un salto. En este documento se pretende aclarar por qué solo hay una vía de acceso al nuevo pensar, y defender que dicha vía es una radicalización de la máxima fenomenológica. Para tal fin se parte de la caracterización del pensar metafísico como un pensar errante, se sigue con la caracterización del salto, entendido como un paso súbito al desocultamiento del ser, y se termina con las consecuencias de estas caracterizaciones y del contraste entre ambas.

**Palabras clave:** Heidegger, pensar, metafísica, salto, errar

\* El artículo brota de las lecturas y discusiones realizadas al interior del Grupo de Investigación "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea", reconocido por COLCIENCIAS en la categoría C, código COL0064191. Una primera versión fue presentada como ponencia en el VII Congreso Colombiano de Filosofía, que se llevó a cabo en Bucaramanga del 15 a 18 de agosto de 2018.

## Cómo citar este artículo:

Ortiz López, J. S. (2020). El salto del pensar: la actualidad fenomenológica que nos distancia del errante trajinar metafísico. *Estudios de filosofía*, 61, 91-106. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a07>





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# The leap of thinking: The phenomenological attitude that distances us from the metaphysical wandering

**Abstract:** Heidegger's late writings make constant allusion to a way of thinking that differs from metaphysics. While in metaphysical thinking we wander away from being, in the new thinking we are only in relation to being. For Heidegger, the only way to get out of the first and reach the second one is through a leap. This paper aims to clarify why there is only one way to access this new way of thinking and to defend that this is the radicalization of the phenomenological maxim. To achieve this goal, the paper characterizes metaphysical thinking as erratic thinking; next, it characterizes the leap, understood as a sudden step to the unconcealment of being; and finally, it presents the consequences of these characterizations and the contrast between them.

**Keywords:** Heidegger, thinking, metaphysics, leap, errancy

## Juan Sebastián Ortiz López

Egresado de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Miembro del grupo de investigación "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea", adscrito a los departamentos de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad de Antioquia. Actualmente participa en una investigación en la Universidad Santo Tomás intitulada: "Alternativas Socio-políticas a la crisis ambiental: Ecosocialismo en Colombia".

ORCID: 0000-0001-6635-5208





*Lo que, por ejemplo, significa nadar  
nunca lo aprendemos mediante un tratado de natación.  
Solo el salto al torrente nos dice lo que significa nadar  
(Heidegger, ¿Qué significa pensar?)*

En las lecciones que ofreció en el invierno de 1951 y en el verano de 1952,<sup>1</sup> recogidas en el texto *¿Qué significa pensar?* (en adelante: QSP), Heidegger (2008) se ocupa de una cuestión que ha venido tratando en conferencias y libros que suceden a la publicación de *Ser y tiempo* (en adelante: ST), y que precisamente aparece en el horizonte que se abre con el *replanteamiento* de la pregunta por el ser: la concepción y el ejercicio de un pensar alternativo al de la filosofía tradicional, un pensar distinto al metafísico. La ruta escogida para abordar este problema, los pasos dados (en cada lección y entre lecciones) dentro de dicha ruta y la oscuridad que le rodea, evidencian el esfuerzo heideggeriano por asumir la cuestión ya desde un pensar distinto. Esto significa que no solo el contenido del texto, sino también la forma del mismo, da luces, brinda signos, que ayudan al lector (y a quien asistió a las lecciones) a embarcarse en un pensar no-metafísico.

La dificultad más grande y más evidente a la que se enfrenta Heidegger, y también quienes seguimos sus lecciones, es la de no situarse en las perspectivas habituales de la metafísica. Esta dificultad es inherente a la tarea asumida. El horizonte que caracteriza al pensar metafísico alcanza no solo a nuestras reflexiones filosóficas o científicas, sino también a gran parte de las formas en que nos comportamos en, nos referimos a y concebimos nuestra cotidianidad. El lenguaje metafísico permea nuestra forma de comportarnos en el mundo, y no es fácil distanciarse de él. De hecho en el artículo “De la esencia de la verdad” (en adelante: DEV), Heidegger (2001) lo caracteriza como un *error* inherente a la condición humana.

Buscando sortear esta dificultad, en las lecciones del semestre de invierno Heidegger (2008) se ayuda de una imagen para exponer cómo comprender el paso del pensar metafísico (allí representado por la ciencia) al pensar no-metafísico: “Aquí no hay ningún puente, hay solamente un salto” (p. 19). En las inmediaciones a esta afirmación, Heidegger sostiene que entre la ciencia y el pensar hay un abismo, es decir, que existe una separación tajante entre estas dos formas de comportarse en la realidad. La imagen del salto también aparece en su conferencia “El principio de identidad” (en adelante: PI), y aunque allí varía un poco, pues se concibe como un salto directo al abismo, se mantiene la cuestión central: el salto es la única vía posible para pasar del pensar metafísico a un pensar no-metafísico (a un *auténtico* pensar) (Cf. Heidegger, 1990, p. 77 y ss.).

El objetivo de la presente reflexión es, por un lado, explorar la imagen del salto como única forma de pasar hacia el pensamiento no-metafísico, y por otro, sostener que en esa imagen se pone en evidencia una reinterpretación heideggeriana del enfoque

1 En adelante se denominarán “lecciones del semestre de invierno” y “lecciones del semestre de verano” respectivamente.

fenomenológico. Para desarrollar esta doble tarea se propone la siguiente ruta: en un primer momento se hará una breve caracterización del terreno desde donde se salta (“**El errante pensar metafísico: filosofía, ciencia y cotidianidad**”); el objetivo de esas líneas se limita a abrir el horizonte dentro del que Heidegger propone el salto. El siguiente paso será abordar directamente la cuestión del salto, presentando las características que lo convierten en una imagen precisa para ilustrar el cambio de una forma de pensar a otra (“**La única forma de salir del pensamiento de vía única**”). En tercer lugar se examinará la posibilidad del mismo a pesar del errante comportamiento metafísico, posibilidad que pone de manifiesto el carácter fenomenológico del salto (“**El salto como un auténtico comportamiento fenomenológico**”). Por último se cerrará leyendo en clave fenomenológica al nuevo pensar y al pensador (“**Conclusiones: el salto pensante y el pensar fenomenológico**”).

## **El errante pensar metafísico: filosofía, ciencia y cotidianidad**

En QSP, la imagen del salto aparece desde la primera lección. El contexto en que aparece es la polémica que se abre con la afirmación de que en esta época, la época del mayor desarrollo científico conocido, aún no pensamos. Heidegger nos dice:

es cierto que lo dicho hasta ahora, y toda la exposición que ha de seguir, nada tiene que ver con la ciencia, y nada tiene que ver con ella precisamente si nuestra disquisición aspira a ser un pensar [...] La ciencia no piensa [...] Aquí no hay ningún puente, hay solamente un salto [...] nosotros ahora, en cuanto procedemos de las ciencias, hemos de soportar lo escandaloso y extraño del pensar, supuesto que estemos dispuestos al aprendizaje del mismo (2008, p. 19).

Las primeras líneas de esta cita ponen en evidencia que la cuestión del pensamiento es bastante particular, pues al tiempo que se sostiene que tal cuestión debe abordarse pensando, se descarta la posibilidad de su trato desde la perspectiva científica; este abandono de la ciencia se da sencillamente porque esta no piensa. Pero, ¿acaso no pensamos cada vez que hacemos ciencia? De hecho, ¿no pensamos en casi todo momento de nuestra existencia consciente?

Cuando Heidegger dice “la ciencia no piensa”, no quiere decir que le falte algo, que sea necesaria una reconsideración de la misma para que comience a pensar. Tampoco quiere decir que la ciencia haya perdido su rumbo, que se haya extraviado en el recorrido hacia su auténtica finalidad. Mucho menos que sea algo de segunda mano, algo sin ningún valor para los hombres. Con esta frase Heidegger dice:

La esencia de los respectivos ámbitos, así en la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios, permanece inaccesible a las ciencias. Y a la vez estas caerían constantemente en el vacío si no se movieran dentro de

sus propios ámbitos. La esencia de tales ámbitos es el asunto del pensamiento (2008, pp. 85-86).

La ciencia no piensa porque su tarea no es preguntarse por su propia esencia. La ciencia está volcada hacia su objeto de estudio, siendo su preocupación solo este y no ella misma. Heidegger (2008) caracteriza este proceder de las ciencias, que no es solo de ellas, como un “pensamiento de vía única”, precisamente porque es el objeto de estudio su punto de partida, su meta y su guía.<sup>2</sup> Aunque es evidente que la labor cotidiana de los científicos (concentrados en su objeto de estudio) se desarrolla como pensamiento de vía única, también es claro que algunos científicos cuestionan aquello sobre lo que trabajan y la forma en que lo hacen. Según parece, estos científicos dirigen su mirada hacia la esencia de su ciencia, tal y como lo haría un teólogo, un artista o un filósofo que también se cuestionase por su campo de trabajo. Heidegger no desconoce esta mirada reflexiva de cualquier intelectual, pero sostiene que dicha mirada sigue enmarcada dentro del pensamiento de vía única, sigue siendo guiada por lo esencial de la forma en que se concibe el objeto de estudio, esencia común a todos los ámbitos del conocimiento: la reflexión se mueve en el ámbito de lo ente sin alcanzar al ser; la reflexión se mantiene en el terreno metafísico.

Decir que “la ciencia no piensa” es otra forma de decir lo ya afirmado en ST, que en ella el ser ha sido olvidado y que la pregunta por el mismo no puede ser siquiera planteada. El tono de esta afirmación no es el de un reproche, sino más bien el de la constatación de una limitación que brota de su esencia metafísica. Esta esencia Heidegger la asocia, en la cuarta lección del semestre de invierno, con el modelo representacional del conocimiento que se ha consolidado desde el pensamiento de Descartes. Mientras nos mantengamos en este modelo no podremos comprender qué es pensar ni podremos pensar efectivamente. Es necesario hacer a un lado la imagen de las “representaciones’ que revolotean en nuestra cabeza” (Heidegger, 2008, p. 35).

En DEV, Heidegger define el “re-presentar” como: “el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto” (2001, p. 156). Pero para que esto sea posible, para que la cosa se presente como objeto: “Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente” (2001, p. 156). Lo presentado, en la representación, tiene que tomarse como algo estable y permanente, y esto solo es posible si hay una apertura previa, un “enfrente abierto”, en el que eso presentado puede asumirse como algo que tiene tales características. Heidegger continúa: “Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto cuya apertura no es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia” (2001, p. 156). Esa apertura

2 Sobre esta forma de caracterizar al pensamiento científico se pueden revisar en QSP los hilos conductores que llevan de la lección II a la III y de la III a la IV (ambos hilos corresponden al semestre de invierno).

previa que hace posible a la representación no proviene de esta, es anterior a ella.

Para comprender qué se quiere dar a entender con esta apertura podemos concentrarnos en la frase “Lo que está enfrente, en cuanto está puesto así”. Si está puesto así, significa que hay algo previo que posibilita ese ponerse, e incluso, que cabe la posibilidad de que se ponga de otra manera. La representación ni siquiera pone la cosa de esa manera, constituye un paso posterior. Previo a ella debe darse un ponerse de tal manera, y ese ponerse de tal manera solo es si, a su vez, previamente hay un “lugar” donde las cosas se pueden poner de tal o cual manera. Esto evidencia que el representar es una forma derivada de relacionarse en y con el mundo, que su dominio y privilegio en la época contemporánea no responde a una primacía ontológica (ni siquiera epistémica).

Ahora bien, precisamente porque ya deben cumplirse ciertas condiciones para que el representar pueda darse, este no puede retrotraerse más allá de sí; aquellas condiciones escapan al representar y necesitan de un modo de pensar distinto. En DVE, ese modo de pensar se ilustra a través de una forma de comportamiento denominada *Seinlassen* (*dejar ser*), siendo esta una las primeras formas en que Heidegger caracteriza el nuevo pensar. La dificultad de llegar a esta forma de pensar no brota de una “mala costumbre” de los hombres, como si el modo representacional de pensar fuese exclusivamente una cuestión de hábito, sino que se arraiga en lo más profundo de la condición humana.

En el numeral siete de DEV, Heidegger caracteriza el comportamiento humano como esencialmente *errante*:

Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa a otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que llamamos el *errar*. El hombre anda errante [...] El errar por el que atraviesa el hombre no es algo que, por así decir, se limite solo a rozar al hombre, algo parecido a un foso en el que a veces cayera, sino que el errar forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico (2001, p. 166).

El hombre se aparta de aquello que escapa al pensamiento representacionalista, y a la metafísica en general, porque en su esencia está volcarse hacia lo accesible, y andar entre ello. Ese andar, en tanto que pierde de vista el misterio, en tanto que se aleja de la esencia, se caracteriza como un *errar*. Más allá de la connotación del error como falta o equivocación, *errar* aquí se comprende desde la perspectiva del comportamiento *errante*, un deambular de una parte a otra entregado a la ocupación inmediata y sin dar con un lugar de reposo. Que la ciencia no piensa es otra forma de decir que la ocupación científica hace parte del *errar*, volcándose hacia lo accesible y olvidando el misterio. Tanto el científico, como el artista, el religioso, el filósofo o el ebanista se mantienen en el *errar*, dado que ni siquiera se percatan del misterio. Este *errar*, así

como aquel *no-pensar*, no es un *error* para el que haya corrección, es más bien una condición en la que se encuentra el hombre.

Esta caracterización que se ha hecho del *errar* nos recuerda la *caída* abordada en ST, ese modo de ser del *Dasein* en el que, estando-en-el-mundo, está siempre volcado hacia el “mundo” y confundido con él (Cf. Heidegger, 2003c, § 38). Pareciese como si *errar* fuera otra palabra para nombrar lo mismo que nombra *caída*. Pues bien, no considero que esto sea así. Mientras que la *caída* se comprende dentro de los límites del *Dasein*,<sup>3</sup> caracterizándose como un modo de ser de este (como un *existencial*),<sup>4</sup> el *errar* es algo en lo que el hombre siempre está, es primeramente algo en lo que se mueve, y que por esto mismo condiciona sus formas de ser;<sup>5</sup> el *errar*, no es una *forma de comportamiento* del hombre, sino el “espacio abierto” en el que el hombre se comporta sin atender al misterio (Heidegger, 2001, p. 167).<sup>6</sup>

Así pues, es estando fuera del *errar* que el hombre *piensa* la esencia de las ciencias y la *verdad esencial* (Heidegger, 2001). Pero este *pensar*, en tanto que tiene como tarea lo que es imposible para todo otro tipo de comportamiento en el mundo, es de difícil acceso, especialmente porque dentro de la metafísica no hay herramientas para construir un camino hacia él, ni siquiera se puede prever. De hecho, este *pensar* no puede entenderse como un puro acto volitivo del hombre, pues no emerge del ser de *Dasein* sino del misterio; él no consiste exclusiva y primordialmente en un comportamiento humano, sino que es el camino que se abre con el desocultamiento del misterio, camino que implica un comportamiento diferente. Sin embargo, que la metafísica no pueda tender un puente hacia ese pensar no significa que el hombre no pueda acceder a él, pues la esencia del hombre no está en la metafísica, sino en su relación directa con el ser. ¿Cómo pasar del terreno metafísico al pensamiento de su esencia? Heidegger nos dice que a través de un salto.

## La única forma de salir del pensamiento de vía única

Lo primero que resalta de la imagen del salto es su oposición frente a la imagen del puente. El centro de la diferencia entre ambas imágenes se encuentra en que con el puente se defiende la posibilidad de un tránsito libre, en el que los elementos propios

3 “El *Dasein* solo puede caer porque lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva” (Heidegger, 2003c, p. 201).

4 “El fenómeno de la caída pone de manifiesto en forma palpable una *modalidad existencial* [*existenzial*] del estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2003c, p. 199).

5 “De acuerdo con su carácter abierto y su referencia a lo ente en su totalidad, todo comportarse tiene siempre su manera de errar” (Heidegger, 2001, p. 167).

6 La *caída* no se presenta como estando en una relación esencial con el ser, sino que es una constitución del *Dasein*. La *caída* es un modo de ser del *Dasein*, mientras que el *errar* brota del ser y acoge al hombre, al tiempo que permite el descubrimiento del ente como tal (Heidegger, 2001, p. 167). En la condición de *caído* el hombre *hace* ciencia; estando en el *errar*, andando *errante*, la ciencia es *posible*.

de uno y otro pensar se van difuminando a medida que se pasa de un terreno a otro. Este tránsito es posible gracias a puntos de encuentro en los que ambos tipos de pensar hablan el mismo lenguaje.

En el hilo conductor entre las lecciones I y II del semestre de invierno Heidegger sostiene:

A diferencia de un progreso constante, en el que sin darnos cuenta pasamos de una cosa a otra y todo queda aproximadamente como estaba, el salto nos lleva súbitamente a aquel lugar donde todo es diferente, de modo que allí nos sentimos extraños (Heidegger, 2008, p. 75).

La transición tranquila, en la que los dos terrenos están conectados, no es posible. El paso de un lado a otro conlleva necesariamente un sentimiento de extrañeza; un reconocimiento de que ya no se está en un lugar conocido, y más aún, de que ni siquiera se podía prever a dónde se estaba llegando, pues no se podía ver nada del otro lado al que ahora se ha llegado. De hecho, en PI Heidegger (1990) no nos habla de dos terrenos separados por un abismo sino que sostiene que el salto puede *representarse* como dirigido hacia el abismo, en la medida en que quien se halla inmerso totalmente en el terreno metafísico no tiene otra forma de *representarse* cómo es el otro terreno.

Vale la pena señalar entonces que quien ha dado el salto puede reconocer que lo ha dado precisamente por ese sentimiento de *extrañeza* ya que “en la inevitable habitualidad del ente, el ser [*Seyn*] es lo más inhabitual; y este extrañamiento del ser [*Seyn*] no es un modo de aparición del mismo sino él mismo” (Heidegger, 2003a, p. 191). El salto nos lleva directo al terreno del ser, de lo esencial de las ciencias y del hombre mismo. Y como el paso es *súbito*, es evidente que quien lo da necesitará tiempo para poderse mover en un terreno al que no está habituado. Esta necesidad y aquel sentimiento que brotan de estar ante el misterio, de estar en la pertenencia al ser (Heidegger, 1990, pp. 77 y 79), son consecuencias directas de haber saltado súbitamente y son rasgos distintivos del (nuevo) pensar.

En efecto, frente a la transición tranquila del puente, el salto es un paso *súbito*, *abrupto*, *brusco*. En PI, Heidegger también resalta esa característica del salto: “El salto es la puerta que abre *bruscamente* la entrada al dominio en el que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia” (1990, p. 79, cursiva mía). La palabra alemana en ambos textos (QSP y PI) es *Jäh* que es usada principalmente para indicar algo *repentino*, es decir, algo que se da sin ser previsto. Que sea repentino no significa que sea inesperado, ni mucho menos azaroso; significa, no solo que es una transición sin mediación, sino también que no hay una completa preparación para esta, que no tenemos pleno control sobre el momento en que se da, y, claramente, que no deja espacio a una previa familiarización con el terreno al que se llega.

En virtud de lo repentino del paso y de la extrañeza que conlleva, Heidegger (2008), ya desde el comienzo de sus lecciones del semestre de invierno —como se ve en la primera cita de la sección anterior—, nos advierte que el salto trae como consecuencia un

ineludible aprendizaje para moverse en el nuevo terreno, un aprendizaje que comienza por *soportar* (*aushalten*) la extrañeza de este nuevo pensar. A mi modo de ver, se trata de *soportar* y no de “aceptar” o “acondicionarse”, porque el cambio es tan fuerte que, por un lado los viejos hábitos (el antiguo pensar) vienen a aterrorizar a quien ha saltado y le ponen trabas para moverse en el nuevo terreno, y por otro, porque lo novedoso de este nuevo terreno impacta de golpe. Quizá acá sirva más la manera en que se presenta esta imagen en PI, pues el salto no consiste en superar la diferencia entre uno y otro pensar, no se salta sobre un abismo como si nos librásemos de él; más bien, con el salto nos adentramos en la abismal diferencia que existe entre ambos terrenos (Heidegger, 1990). Esta diferencia apenas se *representaba* en las inmediaciones previas al salto, pero una vez dado, se aprecia en toda su calidad.

Ahora bien, lo repentino del salto garantiza un paso auténtico de un terreno a otro. Si se salta, si realmente se lo hace,<sup>7</sup> no hay forma de perder el rumbo del mismo (de extraviarse en la transición). En efecto, en todas las citas sobre el salto presentes en este documento, Heidegger da por sentado que una vez se ha dado ya no hay vuelta atrás, que su ejecución conlleva percatarse de haber llegado a un terreno inexplorado. En *Aportes a la filosofía* (en adelante: AF), Heidegger dice:

El salto, lo más osado en el proceder del pensar inicial, deja y arroja todo lo corriente detrás de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia del ser [*Seyn*] en su pleno esenciarse como evento” (Heidegger, 2003a, p. 189).

Que el salto implique una renuncia, un dejar y arrojar todo lo propio del terreno del ente, no significa que con esta imagen Heidegger se retracte del *errar* presentado en DEV. Dejar todo atrás es poner en suspenso al pensar metafísico (siguiendo lo que sostiene Francis Seeburger en su artículo “Heidegger and the Phenomenological Reduction” (1975).<sup>8</sup> Para quien salta ya no hay vuelta atrás, porque ya se ha movido dentro del extraño terreno de la pertenencia con el ser, ya esto se le ha abierto y no puede pasar por alto lo allí recorrido.<sup>9</sup>

Si el salto es la única vía para pasar de un terreno del pensamiento a otro, si sus características resaltan la abismal diferencia que existe entre ambos terrenos y si su ejecución conlleva un fuerte rechazo hacia el pensar metafísico, concretamente el pensamiento científico de nuestra era, junto con un aprendizaje que solo puede iniciarse en ese nuevo lugar al que se ha llegado, ¿cómo entender la posibilidad de que estando inmersos en la metafísica podamos prepararnos para el salto y además ejecutarlo?

7 Sabremos bien que no lo hemos hecho si continuamos poniendo objeciones provenientes de la metafísica, tratando de eliminar la extrañeza.

8 En este artículo, Seeburger defiende que Heidegger nunca abandona realmente la reducción fenomenológica, sino que la comprende de una forma distinta a Husserl, la comprende como el paso hacia el ser.

9 Sobre este abandono, ver las primeras páginas de la lección octava de la *Proposición del fundamento* (Heidegger, 2003b, p. 92).

## El salto como un auténtico comportamiento fenomenológico

Para comprender la posibilidad del salto tanto a nivel temático como efectivo, podemos iniciar con la noción de *tránsito* que Heidegger expone en AF, con la que se describe una etapa previa al salto:

en el tránsito se prepara la decisión más originaria y por ello más histórica, ese o —o, al que no queda escondite ni circuito alguno de elusión: o quedar detenido en el fin y su salida, es decir, renovadas variaciones de la “metafísica” [...] o comenzar el otro comienzo, es decir, estar resuelto a su larga preparación (Heidegger, 2003a, p. 190).

El tránsito al salto es una etapa previa que se abre con la consciencia del olvido del ser — Conciencia que no implica haber leído *Ser y tiempo*. Quien reconoce este olvido se pone en marcha hacia el salto, lo que no significa que realmente salte. En efecto, como se sostiene en la cita, el influjo de la metafísica en su final puede mantener al hombre detenido, *errando* frente a las puertas del misterio, sin que jamás llegue realmente a comprender lo que la diferencia ontológica es. En cambio, quien da el salto, ya comienza el nuevo comienzo, y piensa de una manera distinta.<sup>10</sup>

En QSP, Heidegger *transita* con su interlocutor hacia el salto con ayuda del examen de la experiencia que se tiene con un árbol. Heidegger le pide que haga a un lado el modelo representacionista y se ponga frente al árbol (Heidegger, 2008, pp. 34-35). Sin dicho modelo, el árbol simplemente aparece, se presenta, y el hombre también aparece, se presenta ante el árbol. Heidegger sostiene que si este ejercicio se comprende realmente (lo que no significa que deba comprenderse tan pronto como él lo expone), ya se habrá dado el salto, de ahí que culmine su presentación diciendo: “Detengámonos aquí concentradamente un instante, a la manera como aspiramos con profundidad antes y después de un salto. En efecto, ahora hemos saltado” (Heidegger, 2008, p. 35). Y prosigue:

hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? [...] Es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos (Heidegger, 2008, p. 35).

Esta cosa sorprendente y terrible de saltar hacia donde propiamente estamos también es motivo de admiración en PI, allí nos dice:

---

<sup>10</sup> En el acabamiento de la metafísica señalado en ST, en la época del dominio de la técnica, ahora que el “desierto crece” y descubrimos que aún no pensamos, es que se hace posible el tránsito hacia el salto. Este tipo de formulaciones que Heidegger hace en sus distintas obras, lecciones y entrevistas tienen un punto en común: nos encontramos en la época en que el misterio se oculta completamente, y precisamente por ello es que se hace posible el desocultamiento del mismo (esto ya está presente desde DEV).



El salto es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en el que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia [...] Extraño salto el que nos hace ver que todavía no nos detenemos lo suficiente en donde en realidad ya estamos (Heidegger, 1990, p. 79).

¿Cómo entender esa idea de que saltamos al suelo en el que propiamente estamos? ¿Acaso no se ha afirmado que nos movemos normalmente dentro del terreno metafísico? Además, ¿dónde queda la imagen del abismo, si ahora resulta que hemos llegado a nuestro terreno más propio? Precisamente es la referencia a este terreno la que nos da la pista para comprender lo dicho en la primera cita, pues en ella no se dice que saltemos hacia el suelo en el que siempre estamos, o en el que siempre nos movemos, sino “en el que *propiamente* estamos”.

Heidegger no está pasando por alto que el terreno metafísico, donde el hombre anda *errante*, es el terreno cotidiano. Este *propiamente* no significa que siempre nos movamos dentro del pensar sin darnos cuenta. Lo que Heidegger quiere decirnos acá es que el terreno del pensar no es uno que trascienda lo cotidiano, sino uno que lo *abre* de una manera distinta; lo *abre*, como dice la cita de PI, en su relación con el ser. En efecto, el salto es tal, no porque se atraviese una distancia que separa dos terrenos, sino porque se da un tránsito sin mediaciones de una forma de relacionarse con el ser a otra.

La imagen del abismo se asume de forma distinta según se haya saltado o no. Quien aún se mueve dentro del *error* representacionista no tiene idea de lo que encontrará tras saltar, y entre más se esfuerce por hacerse una idea, más se alejará de la posibilidad de hacerlo. Por otro lado, quien ha saltado asume esto desde una doble extrañeza: se percata de que el abismo se ha desvanecido, pues no se aleja de su cotidianidad (ni la “trasciende”), y sin embargo, reconoce que existe una abismal diferencia entre el *error* propio de la cotidianidad y esta otra forma de *pensar*. De ahí que para Heidegger no haya una forma de representarnos adecuadamente ese suelo en el que *propiamente* estamos. Aquí solo nos queda *saltar*. Sin embargo, no hemos de saltar gracias a una fe ciega que tenemos en Heidegger, sino entreviendo precisamente que el modelo representacionista no logra recoger toda nuestra existencia (Heidegger, 2008, p. 35).

Al hablar de un salto hacia el terreno en el que ya estamos, Heidegger pone en evidencia que la oposición entre la forma de pensar metafísica y la no-metafísica, no conlleva ni una división de la realidad en dos niveles ni una escisión al interior del hombre. De hecho, con ello sigue en sintonía con su versión del hombre como un *errante* que pasa continuamente por alto el misterio que lo hace posible a él y al mundo. Aquel “propiamente” no es una especie de “estado prometido”, un “estado de gracia” que podríamos alcanzar, y que nos libraría del error metafísico, sino más bien es un acercamiento al misterio y un reconocimiento de que de él brotan hombre, mundo y el error mismo. El paso es posible a pesar de la diferencia entre uno y otro pensar, en vista de que realmente no se trata del paso de un terreno a otro (como puede concebirse desde la perspectiva *representacional*), sino de un *desvelamiento* del terreno en el que *propiamente* estamos.

De ahí que el salto se asemeje más a un cambio de actitud en la forma de comportarnos, cambio con el que el terreno donde *propiamente* estamos se redescubre, se presenta desde una perspectiva completamente nueva. Michel Haar (1993), en una sección dedicada al salto, nos dice: “El salto implica un cambio súbito de registro o de terreno, una forma de ver diferente o desde otro lugar, un nuevo “enfoque”, como decimos en fotografía” (p. 95, traducción mía). Pero este no es un cambio cualquiera de enfoque, es un cambio que apunta hacia la mutua pertenencia de hombre y ser.<sup>11</sup> Se trata de volver a la cosa misma que nos había permanecido oculta.

Aquí ya resuena la máxima fenomenológica “¡A las cosas mismas!”. Si el salto es lo que nos lleva al terreno que nos es más propio, el salto se puede comprender como la interpretación radical y la manifestación efectiva de la máxima fenomenológica, máxima que ha servido de guía para el pensamiento heideggeriano. La salida del errante pensar metafísico es una puesta en marcha de la actitud fenomenológica, pero una puesta en marcha que no se puede entender como gradual, como un método con el que se van construyendo puentes hasta llegar a la cosa, sino como un paso repentino a otro terreno y como la manera de moverse en él.

Otto Pöggeler, en *El camino del pensar de Heidegger*, sostiene que a pesar del cambio que se da en el pensamiento de Heidegger tras ST, el pensador de Messkirch se mantiene pensando siempre en torno a un mismo pensamiento que ve su luz precisamente con esa obra (Pöggeler, 1993, pp. 192-194).<sup>12</sup> Sin embargo, como también lo hacen otros comentaristas posteriores, Pöggeler resalta que la postura metodológica sobre el trabajo fenomenológico es algo que Heidegger abandonará, en vista de que esta metodología no puede superar su carácter preparatorio, manteniéndose en el terreno de la metafísica:

Es verdad que la mirada fenomenológica intenta poner a la vista los fenómenos e incluso aquello que hace que todos los fenómenos lo sean: el ser mismo; sin embargo, como todo pensar “metafísico”, de origen griego, no es libre de inquirir sobre la procedencia esencial del aparecer y del ser, sobre la verdad del ser mismo [...]. A ello se debe que Heidegger abandone la fenomenología, aun cuando ello lo haga solamente con el fin de poder llevar al lenguaje la esencia oculta de lo fenomenológico, la experiencia de la verdad del ser (Pöggeler, 1993, p. 195).

Para Pöggeler el abandono de la fenomenología se da al nivel del proyecto presentado en ST, con el que se esperaba llegar a la tematización de la esencia del ser con ayuda del método fenomenológico. Cuando Heidegger reconoce que este proceder metódico

11 Dahlin (2009) resalta la relación de mutua *pertenencia* entre pensar y ser que Heidegger expone en PI. Con esto, dice el autor, “Heidegger “ontologiza” el pensar” (p. 3, traducción mía). Para Dahlin esto significa que el pensar no se puede reducir a categorías epistemológicas o biológicas; para mí, esto además abre la posibilidad de comprender dicho pensar fenomenológicamente (si no limitamos “ontologizar” a un campo de investigación temática sobre el ser, sino que lo comprendemos como la realización del desocultamiento).

12 Esto es algo que el mismo Heidegger sostendrá en entrevistas, conferencias y artículos.

parte del hombre como un proyecto que ya tiene pasos decididos, lo abandona y comienza a hablar de un *dejar-ser*, de un dejar que la cosa del pensar se presente. Pero, como bien sabemos, esta idea de *dejar que la cosa se presente* también es la impronta propia del proceder fenomenológico desde antes de ST.<sup>13</sup> De ahí que para Pöggeler este abandono de la metodología fenomenológica se vea como un dirigirse a la esencia de lo fenomenológico, a la verdad del ser que se desoculta dejándola ser.

En la misma línea, Pablo Veraza sostiene que el “Heidegger maduro va a rechazar que en la pregunta por el ser sea adecuado hablar de “tema” o “método” y va a proponer partir de un ámbito de lo abierto en donde se dan los encuentros con las cosas, que llama *die Gegend*, la región” (Veraza, 2016, p. 105). Junto a esta idea de la región, Veraza menciona algunos apartes del primer tomo de los *Cuadernos negros*, donde Heidegger expone lo que implica para un pensador asumir un “método” desde que Sócrates acuñó la interpretación que regirá en occidente. Mientras que el “tema” y el “método” se conciben desde la pregunta por el qué (¿qué es?) —pregunta que ya determina el camino a seguir—, *die Gegend* y el *odós* (distinto del *méthodos*) no configuran el preguntar mismo, sino que permiten que las preguntas salgan al encuentro mientras se *deja-ser* (Veraza, 2016, pp. 105-106).

Así pues, tanto Pöggeler como Veraza defienden que la renuncia al método fenomenológico no es una renuncia a la fenomenología, sino que más bien constituye una radicalización de la misma. Esta radicalización sobresale en, y que se hace efectiva con, la imagen del salto. En efecto, si volvemos una vez más sobre la cuarta lección del semestre de invierno de QSP, podemos dar más fuerza a la idea de que Heidegger no abandona el espíritu fenomenológico a pesar de abandonar el proceder metódico de ST. Cuando Heidegger invita a su interlocutor a apreciar su experiencia con un árbol, es evidente que se dirige a la experiencia misma, la cual ahora se ve de forma distinta a la manera como se le concibe dentro del modelo representacionista (Heidegger, 2008, pp. 34-35). Saltar es ir directamente a las cosas mismas, volviendo al terreno más propio. El salto no solo es la comprensión de la máxima fenomenológica sino, más importante aún, es la forma radical en que se asume.

Esta radicalización consiste en ir más allá de la postura temática y metódica, es asumir un *comportamiento* fenomenológico. En su obra *Heidegger on Being and Acting*, Reiner Schürmann defiende que el pensamiento de Heidegger desemboca en una postura sobre la acción humana y la política completamente anárquica, que rehúye a los principios. Para él, Heidegger reconoce ya desde ST que con la pregunta por el ser se efectúa una modificación en el actuar humano, modificación necesaria para poder comprender lo que se abre con dicha pregunta (Schürmann, 1987, § 40). Schürmann (1987) sostiene que esta postura de Heidegger está influenciada por el pensamiento del Maestro Eckhart, para quien existe un límite en la comprensión de

13 Ver por ejemplo los párrafos 14 y 15 de *Ontología* o la introducción de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

ciertos pensamientos, un límite que solo puede cruzarse experimentando aquello que se pretende comprender.<sup>14</sup> Para mí, esto es lo que nos quiere decir Heidegger en la primera línea de QSP: “Nos adentramos en lo que es pensar cuando pensamos nosotros mismos” (Heidegger, 2008).

La imagen del “salto” es entonces la forma en que Heidegger evidencia que a pesar de haber renunciado al método fenomenológico, nunca renuncia a la máxima propia de la fenomenología. Esta máxima es violentada cuando se construyen planes que pretenden hacerle justicia, pues la única forma de hacerla efectiva es asumiendo un comportamiento que antecede y modifica toda posibilidad de tematización del fenómeno.

## Conclusiones: el salto pensante y el pensar fenomenológico

Para comprender lo que es pensar, para hacerle justicia, debemos estar dentro del terreno del pensar, es decir, es necesario comportarnos de una manera específica, una manera que no es posible bajo el influjo de la metafísica. Pues bien, esta manera solo puede asumirse —solo podemos adentrarnos en ella— con un salto. Saltar es ya pensar (Cf. Heidegger, 2003a, p. 195).

Mientras el fenomenólogo se prepara para su camino, elige sus herramientas y define algunas rutas, el pensador se ve encaminado abruptamente, y las rutas que toma no son preparadas, sino que son las que le salen al encuentro, los senderos que se le van abriendo. El pensador también anda *errante* como el fenomenólogo, pero a diferencia de este, ha llevado hasta las últimas consecuencias la máxima que los impulsa a ambos, logrando así un distanciamiento del *errar*. Esta distancia que toma el pensador no es producto de una voluntad dominadora, que le permitiría dar saltos a su antojo (el pensador no dice “hoy pienso y mañana trabajo”), sino que estando dispuesto al pensar, este lo asalta y lo transporta inmediatamente a la pertenencia con el ser, lugar del que en algún momento lo extraerá el *errar*.

En efecto, la imagen del salto revela que el hombre no se mantiene continuamente en el pensar, sino que llega a él, o está en él, mientras esté dispuesto a saltar y las posibilidades del salto se abran. El salto no se produce una única vez —lo que no significa que la primera vez pierda por eso su carácter de nuevo comienzo. Tal como yo lo veo, si el hombre no puede escapar al *errar*, y de este al *pensar* no hay puentes, cada vez que el hombre piensa es porque ha saltado. De ahí que líneas arriba haya sugerido que este nuevo pensar puede comprenderse como una nueva forma de comportarse del hombre en la que el *errar* queda en suspenso; como si en la radicalización de la actitud fenomenológica se mantuviese la idea de la reducción

14 Sobre la relación entre Eckhart y Heidegger revisar también Castañeda (2012) y Filippi (2003).

fenomenológica, solo que esta ya no se hace por voluntad metódica, sino que se da en virtud del salto (Cfr. nota 8).

La pura pasividad aparente de esta radicalización fenomenológica —en la que se está en el error, el salto se da (o nos asalta el pensar), pensar es dejar-ser—, pasa por alto que el hombre debe estar dispuesto para el pensar, y que existe un *tránsito* para llegar a las inmediaciones del salto. La preeminencia de un lenguaje pasivo después de ST, no elimina el carácter activo del hombre, tampoco lo aminora, sino que lo reinterpreta. El hombre no deja de ser activo en el sentido tradicional, pues nunca escapa del *errar*, pero en el campo del *pensar* no puede ser activo de la misma manera. Esta nueva actividad escapa a quienes no piensan.<sup>15</sup>

Quien piensa no es necesariamente alguien que se encierre, pero tampoco es necesariamente el agente de la revolución. Tanto el ermitaño como el revolucionario pueden ser pensadores, pues no es la manera en que se mueve en el *errar* lo que hace al pensador, sino la disposición a asumir la actitud fenomenológica, la disposición a saltar cada vez que se presente la ocasión. Asimismo, quien *piensa* puede dialogar con otros, y aunque quizá no se le comprenda plenamente, da visos que invitan a sus interlocutores hacia el pensar, incluso guiándolos por el sendero de la transición al salto. El pensador no puede empujar a otros al pensar, pues el salto lo da cada quien, si está en el camino mismo para saltar.<sup>16</sup>

La *radicalidad* fenomenológica de este salto al misterio (*provocado* por él) consiste en que la fenomenología solo se puede ejecutar realmente una vez se salta, en toda otra ocasión se estará o bien en la transición al salto, o bien insistiendo en la metafísica. Asimismo, el *pensar* solo se puede concebir *fenomenológicamente*, pues *pensar* es adentrarse en el desocultamiento de lo que permanece oculto.

## Referencias

- Castañeda, J. (2012). Dios y Ser Una aproximación desde Eckhart y Heidegger. *Teología Y Sociedad*, 9, 107-127. Recuperado de: <https://revistas.javerianacali.edu.co/index.php/teologiaysociedad/article/view/373>
- Dahlin, B. (2009). On the Path Towards Thinking: Learning from Martin Heidegger and Rudolf Steiner. *Studies in Philosophy and Education*, 28(6), 537-554 <https://doi.org/10.1007/s11217-009-9147-1>

15 De ahí la sorpresa de quienes fueron a visitar a Heráclito al verlo junto a un horno calentándose, y de ahí la invitación a pasar que el pensador les hace, diciéndoles: "También aquí están los dioses" (Cfr. Heidegger, 2006a, pp. 76-78).

16 La agencia del salto es algo que se puede desarrollar con más detalle. Por cuestiones de espacio no es posible hacerlo acá. Buenos guías para este desarrollo son Schürmann (1987) y Haar (1993).

- Filippi, S. (2003). Martin Heidegger y la mística eckhartiana. *Invenio*, 6(11), 33-39. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87761104>
- Haar, M. (1993). *Heidegger and the Essence of Man* (W. McNeil, Trad.). Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1954). *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (2001). De la esencia de la verdad. *Hitos* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003a). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (D. Picotti, Trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2003b). *La proposición del fundamento* (F. Duque y J. Pérez, Trads.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003c). *Ser y tiempo* (J. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006a). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006b). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2008). *¿Qué significa pensar?* (R. Gabás, Trad.). Madrid: Trotta.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Heidegger* (F. Duque, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Schürmann, R. (1987). *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* (C-M. Gros y R. Schürmann, Trads.). Bloomington: Indiana University Press.
- Seeburger, F. (1975). Heidegger and the phenomenological reduction. *Philosophy and Phenomenological Research*, 36(2), 212-221. <http://dx.doi.org/10.2307/2107054>
- Veraza, P. (2016). El pensar del *Ereignis* de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino. *Franciscanum*, 58(165), 89-116. <http://doi.org/10.21500/01201468.2184>



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Heidegger y el pensar rememorante\*

*Luis Eduardo Gama Barbosa*

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia  
E-mail: legamab@unal.edu.co

Recibido: 31 de mayo de 2019 | Aprobado: 8 de agosto de 2019  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a08>

**Resumen:** Dentro de la variedad de temas que aborda el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, la noción de ‘pensar’ se destaca por su constante presencia y por el lugar central que ocupa en buena parte de estos planteamientos tardíos. En efecto, como un camino hacia la superación de la metafísica y como un medio para replantear la relación del ser humano con el ser, distorsionada en el mundo de la técnica, Heidegger apuesta por el ejercicio de un pensar que no solo es patrimonio de los filósofos, sino que está latente en muchas de las prácticas habituales de los individuos. Este artículo pretende elaborar esta noción al hilo de los conceptos de olvido y el recuerdo, que son tanto experiencias humanas como elementos constitutivos del ser en su acontecer. Se perfila así la tesis de que, en un mundo dominado por el ente, Heidegger le adscribe a un ‘pensar rememorante’ la tarea de restaurar nuestra relación con el ser y ampliar así las posibilidades de sentido de nuestra existencia.

**Palabras clave:** Heidegger, pensar, olvido, recuerdo, temporalidad

\* El presente artículo es resultado del proyecto de investigación “Crítica y Hermenéutica de las sociedades contemporáneas”, financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia (código 37625), y desarrollado por el Grupo de Investigación “La Hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea” (COL0064191).

## Cómo citar este artículo:

Gama Barbosa, L. E. (2019). Heidegger y el pensar rememorante. *Estudios de Filosofía*, 61, 107-124.  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a08>





## Heidegger and the reminiscent thinking

**Abstract:** Within the variety of subjects considered by Heidegger after *Being and time*, the notion of 'thinking' stands out for its constant presence and for the central place it occupies in a large part of his later work. In fact, as a path towards overcoming metaphysics and as a means of rethinking the relationship between humans and being, distorted in the world of technique, Heidegger uses the exercise of thinking that is not only the heritage of philosophers, but is latent in many of the habitual practices of individuals. This article aims to elaborate this notion in line with the concepts of forgetting and remembering, which are both human experiences and constitutive elements of being in its happening. The outlined thesis is thus that, in a world dominated by the entity, Heidegger ascribes to the 'reminiscent thinking' the task of restoring our relationship with being and thus widening the possibilities of meaning of our existence.

**Key words:** Heidegger, thinking, forgetting, remembering, temporality

### Luis Eduardo Gama Barbosa

Doctor en Filosofía de la Universidad de Heidelberg (Alemania). Es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), del cual fue su director entre 2012 y 2014. Sus intereses filosóficos se concentran alrededor de temas ligados con la Hermenéutica Filosófica y la filosofía del Idealismo alemán (en especial Hegel), filosofía social y estética. Es fundador y director del Grupo de Investigación en Hermenéutica Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia, así como fundador/codirector del Grupo de investigación y creación en filosofía y teatro Teatrofía (2015). Ha sido profesor invitado en el Departamento de Filosofía de la Université Paris-Nanterre (Francia). Su más reciente libro *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto* está próximo a aparecer.

ORCID: 0000-0002-0133-1966





La conferencia *Tiempo y ser* de 1962 comienza con un breve prólogo que el propio Heidegger califica como un ‘aviso para la escucha’. No se trata por ello de una introducción al tema de la conferencia sino más bien unas líneas que deben indicar al oyente/lector el tipo de disposición anímica con que debe asumir lo que el texto dice. Lo que en él se formula, en efecto, no debe ser tomado como una serie de proposiciones enunciativas sino como un estímulo para el despliegue de un pensar lento y meditativo que no busca de manera inmediata informaciones útiles para la vida, sino que se apresta a recorrer lo que se ‘resiste a ser explorado’ (Heidegger, 2000, p. 19; GA 14: 5).<sup>1</sup> Sin decirlo, lo que estas anotaciones plantean es la relación entre el tiempo y el pensar, esto es, tanto la pregunta por el tiempo del pensar como la tarea de pensar el tiempo, con ella vinculada. Solo de manera oblicua anuncia Heidegger aquí esta problemática. De cara a la pintura “Muerte y fuego” de Klee, o ante la escucha de un poema de Georg Trakl, nos dice, queremos quedarnos y permanecer absortos sin pretender comprender. En una exposición de un complejo teorema de física teórica, en cambio, es casi seguro que abandonaríamos la sala ante la dificultad de entender el asunto. La vivencia del arte se vincula pues con una aprehensión del tiempo que tiende a prolongar y demorar la experiencia; el encuentro con las ciencias especializadas, por el contrario, suscita una extrañeza enmarcada en una temporalidad vivida con inquietud, aburrimiento e impaciencia. El tiempo del pensar, por su parte, no es ni el tiempo del permanecer placentero del arte ni el de la impaciencia y la huida que nos genera la ciencia.

El pensar del que se habla en este prólogo constituye una noción particular que Heidegger comienza a elaborar después de *Ser y tiempo* y que se encuentra hasta en sus últimos textos como un hilo conductor que resulta transversal a la variopinta temática de su obra tardía. Se trata de un pensar que Heidegger cuida bien de distinguir del pensar representativo y lógico que, en distintas variantes, él ve presente en la metafísica, en la ciencia y en la técnica moderna. Se trata, como dice el prólogo referido, de un pensar que ni goza en la contemplación de lo que no necesariamente comprende, ni se afana ante la incompreensión, sino que más bien tiene lugar como una lenta y paciente actividad, que sigue cuidadosamente la marcha del asunto que busca elucidar, como en una escucha atenta de lo que este mismo le indica. Este pensar al que se refiere aquí Heidegger no es forzosamente el pensar de la filosofía, convertida hoy según nos dice en un mero oficio o en una mera ‘sabiduría mundana’ (Heidegger, 2000, p. 19; GA 14: 5), y sin embargo se encuentra en estrecha relación con ella, como su destino o como la tarea en la que esta se convierte luego de su final. No obstante, más allá de su vinculación con la actividad filosófica (o con lo que queda de ella luego de la superación de la metafísica), este pensar es en esencia una forma de praxis, esto es una acción humana fundamental presente, por ejemplo, en muchas prácticas

1 Cuando se ha consultado la versión en castellano, cito los textos de Heidegger indicando primero esta versión seguida por la referencia al tomo y página correspondientes en la Obra Completa en alemán (Gesamtausgabe [GA]).

elementales del cuerpo, y una praxis que en su simpleza da testimonio de la cercanía originaria del hombre con el ser.

Lo que me propongo aquí es explorar la naturaleza de este pensar pos-filosófico, sus raíces en un pensar más elemental propio del cuerpo y entrever desde allí su peculiar temporalidad. Para caracterizar esta noción recurriré a las nociones de olvido y recuerdo, las cuales permitirán atisbar el tiempo propio de este pensar que el prólogo de 1962 distingue de la temporalidad del arte o de la ciencia. Este escrito se articula así en tres partes. En **la primera** quiero perseguir el giro que luego de *Ser y tiempo* muestra al *Dasein*, ya no tanto como existencia proyectante, sino como un ente situado en la apertura de la totalidad de lo ente y en vecindad con el ser. En **la segunda** parte muestro cómo esa vecindad del ser puede ser determinada con ayuda de las nociones de olvido y recuerdo, que son experiencias humanas, pero también, y de manera más fundamental, elementos estructurales del acontecer del ser. La noción de recuerdo así elaborada permitirá comprender entonces la experiencia del pensar que Heidegger erige como contra-movimiento al olvido del ser. **Finalmente**, unas breves observaciones pretenden señalar la manera cómo debe ser comprendida la temporalidad inherente a ese pensar.

## 1. La vecindad con el ser del *Dasein*

Tiempo, pensar, recuerdo y la cuestión del final de la filosofía configuran una constelación de temas que resulta central para el Heidegger tardío. Para introducirnos en ella podemos sin embargo partir de las limitaciones que forzaron el abandono o la reorientación del proyecto emprendido en *Ser y tiempo*. Como se recordará, la analítica de la existencia que en esta obra se expone, no llega a vincularse allí claramente con la pregunta por el sentido del ser, a la que sin embargo debería servir de preparación. En efecto, esta analítica muestra que el ser humano menos que una conciencia subjetiva ensimismada se revela como un ser arrojado a un entorno de significaciones, es decir como un *ser-en-el-mundo* cuya praxis vital no gravita en torno a una esencia inmutable, sino que se despliega como ex-sistencia abierta a posibilidades. No hay pues algo así como una esencia genérica común a todo hombre; cada uno es un individuo que ex-siste siempre en situación, un *Da-sein* que debe asumir, en cada momento y desde su propio horizonte finito, los proyectos vitales que irán definiendo y moldeando su vida permanentemente. Arrojado siempre en medio de un mundo como un entorno de posibilidades vitales significativas que le conciernen, el ser humano es visto entonces como cuidado (*Sorge*): no vive enfrentado a una realidad circundante que le fuera opaca, sino que está implicado en ella, ocupado en medio de los entes y afectado por la trama de sentidos que ellos abren para su propio existir.

Evidentemente esta caracterización del ser humano como ser-en-el-mundo, ex-sistencia o cuidado, tenían la intención de polemizar contra la metafísica del

subjetivismo moderno y su visión del hombre como persona, conciencia racional, voluntad o autonomía. Y, sin embargo, el marcado énfasis de la exposición en el *Da-sein* y su existencia proyectante despertaban la sospecha de que *Ser y tiempo* no conseguía superar del todo esta metafísica. Para Heidegger se hizo entonces necesario encontrar el lenguaje y el modo de acceso adecuado que permitieran dar expresión a lo que en esta obra solo de manera oscura se formulaba e intuía, a saber, la pertenencia del *Da-sein* al ser, el ex-sistir humano en su condición de estar interpelado por el ser y no como mera proyección de la decisión del hombre. Con este nuevo lenguaje y forma de acceso a la problemática del ser se realiza entonces lo que Heidegger llamó el giro (*Kehre*) de su pensamiento.<sup>2</sup> En un texto como la *Carta sobre el humanismo* (1949) este viraje del *Da-sein* hacia el ser ya ha tenido lugar, y entonces podemos ver reformulados algunos de las nociones básicas de *Ser y tiempo*. De esta forma, en este texto, *mundo* ya no es simplemente el horizonte de la acción humana sino ante todo el ‘claro del ser’ (Heidegger, 2001a, p. 269; GA 9: 326); *ex-sistir* sigue siendo la esencia del hombre pero ahora enuncia sobre todo el hecho de que entre todas las criaturas el ser humano es el único que es ‘interpelado por el ser’ (Heidegger, 2001a, p. 267; GA 9: 323); y el *cuidado*, lejos de indicar la intencionalidad de la conciencia, sirve para caracterizar al ser humano como el ‘pastor del ser’ (Heidegger 2001a, p. 272; GA 9: 331), es decir aquel que guarda ‘la verdad del ser’ antes que ocuparse de su propio existir. Tenemos que ahondar en el sentido de estas formulaciones como preámbulo al abordaje del problema que nos concierne: la cuestión del tiempo del pensar o del pensar rememorante.

¿Cómo entender las afirmaciones que interpretan al ser humano como inmerso en el claro del ser, interpelado por este, y llamado a salvaguardar la verdad que allí despunta? La conferencia de 1930 *De la esencia de la verdad* ya había avanzado en esta caracterización. Retomando una determinación ya clásica, Heidegger entiende aquí la verdad como una relación de adecuación o de conformidad, pero contra la postura tradicional señala que esta conformidad no es tanto la que vincula al enunciado (o la representación) con la cosa, sino, de manera más originaria, la conformidad primaria y de antemano establecida entre el ser humano y su mundo u horizonte de significatividad. Así, el enunciado “el gato duerme sobre la alfombra” es verdadero si en efecto hay un gato dormitando en la alfombra, pero esta adecuación solo es posible hacerla porque el individuo que emite ese juicio vive ya inmerso en un espacio de sentido en el que hay entes llamados ‘gatos’ y ‘alfombras’, relaciones espaciales como ‘estar sobre’ o estados

2 Sobre este giro se pronuncia Heidegger en un célebre pasaje de la *Carta sobre el Humanismo* que traemos a colación porque allí se vincula esta *Kehre* con la cuestión del olvido que es esencial para nuestro estudio. Dice allí Heidegger: “Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser” (Heidegger, 2001a, p. 270; GA 9: 328). En otras palabras, lo esencial en la *Kehre* no es un abandono de la perspectiva del *Dasein* central en *Ser y tiempo*, sino el hecho de que el *Dasein* se sitúa ahora en el medio de una experiencia del olvido a la que, como veremos, es inherente la experiencia del recuerdo.

de conciencia como ‘dormitar’. La verdad como propiedad del juicio resulta así posible sobre la base de una conformidad previa del ser humano con su mundo de sentido, de una vinculación de este en el campo abierto de significatividad que Heidegger comienza a llamar en este escrito el ‘claro del ser’. En su más profundo significado, la verdad es entonces el nombre para la apertura de sentido en la que se encuentra implicado y concernido todo ser humano en razón de su propio modo de ser. Se trata pues así de una noción más ontológica que lógica y que según Heidegger estaba ya presente en el pensamiento griego y su noción de *aletheia* (Heidegger, 2001, p. 160; GA 9: 188).

Todo esto es quizás bastante conocido, pero es necesario para entender por qué Heidegger puede asociar esta noción más genuina de la verdad con una ontología de la existencia humana que muestra a esta como esencialmente abierta al mundo (Heidegger, 2001, p. 157; GA 9: 184) y en conformidad con su trama de significatividad. Por supuesto que esta concepción del existir ya estaba presente en *Ser y tiempo* al caracterizar al ser humano como *ser-en-el-mundo*; pero mientras que allí esta indicación era el punto de partida para un análisis de las estructuras del existir humano que, en últimas, terminaba dilucidando los rasgos propios de una existencia auténtica, lo que cuenta ahora es más bien poner de manifiesto el tipo de relación del hombre con el ente que asegura esta autenticidad. Heidegger señala por ello que la conformidad del hombre con el claro de ser se hace manifiesta en tanto este ‘deja ser al ente’ (*Sein-lassen des Seienden*), donde este ‘dejar ser’ no implica indiferencia sino más bien un ‘dejarse involucrar o envolver en el ente’ (*Sich-einlassen auf das Seiende*) (Heidegger, 2001, p. 159; GA 9: 188) y un ‘meterse en lo abierto de su apertura’ (*sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit*) (Heidegger, 2001, p. 160; GA 9: 188). Este tipo de formulaciones no deben tomarse como enunciados prescriptivos que perfilarán un estado de cosas deseable al que los individuos deberían aspirar para superar, por ejemplo, la alienación y extrañamiento del mundo contemporáneo. Se trata más bien de formulaciones rigurosamente fenomenológicas, obtenidas desde una atención cuidadosa a las maneras como se manifiesta el existir en su cotidianidad. Por ello mismo, la situación de involucramiento o concernimiento con una totalidad abierta del ente, que aquí se describe como un rasgo esencial del ser humano, no puede concebirse al modo de una conducta teórica u observacional que ligara al individuo con su entorno solo por medio de una relación de tipo epistémica. Estar concernido o implicado en el ente no quiere por ello decir objetivarlo y conocerlo. Estar envuelto o involucrado en lo ente es más bien un comportamiento práctico, no en el sentido de una praxis que apunte a un objetivo, sino como la práctica inherente al actuar humano en su existencia concreta, que tiene lugar en todo momento, aún en las situaciones más anodinas. El carpintero que usa un martillo para construir una mesa, pero también el *flâneur* que simplemente deambula por la ciudad sin propósito alguno, o en todo caso sin un interés cognitivo frente al mundo, se encuentran concernidos e implicados en un horizonte abierto de significatividad, inmiscuidos en un claro de ser desde el que los entes concretos ganan su sentido particular.

Este carácter práctico de implicación con el mundo se acompaña por ello de un particular estado de ánimo (*Stimmung*) que es inherente, en todo momento, a la relación de cada individuo con la apertura de lo ente que le concierne, y que lo ‘acorda’ de una manera específica con esta (Heidegger, 2001, p. 163; GA 9: 192). El *flâneur*, por ejemplo, deambula por las calles de modo más bien ‘despreocupado’ o ‘festivo’, pero la tonalidad afectiva de quien corre al trabajo en las mañanas es sin duda de otra naturaleza. Al subrayar esta suerte de afectividad inseparable de la conformidad del ser humano con el ente, se quiere mostrar la distancia que separa a este comportarse originario en el mundo de conductas teóricas frente al ente que exigen distancia y neutralidad emocional. Al mismo tiempo, y con el fin de evadir de una vez por todas la sospecha de subjetivismo, Heidegger advierte que este estado de ánimo no es del orden del sentimiento individual, sino una estructura ontológica constitutiva del claro del ser en su apertura. Por ello si el individuo se ‘siente’ en un determinado estado de ánimo, es porque ya se ha implicado en una afectividad particular que descubre, de tal o cual forma, a lo ente en su totalidad (Heidegger, 2001, p. 163; GA 9: 192). En ese orden de ideas, esta afectividad (*Gestimmtheit*) no implica necesariamente un conocimiento teórico del ente, pero sí una forma de comprensión, un desvelamiento de lo ente en una determinada orientación de sentido.

Heidegger se referirá luego a este comportarse que hemos venido determinando, y que, como vimos, más que un comportarse subjetivo, mienta la relación originaria del hombre con el ser, como la ‘vecindad’ o ‘proximidad’ (*Nähe*) al ser (Heidegger, 2001a, p. 263; GA 9: 319).<sup>3</sup> Que el ser humano viva en la vecindad del ser o en la más cercana proximidad al claro no significa sin embargo que su existencia transcurra en una comprensibilidad plena y sin sombras, que lo fusionara sin fisuras con su mundo de sentido. Es en ese contexto que Heidegger señala que el ‘dejar ser’ o el inmiscuirse con el ente es a la vez un ocultamiento o encubrimiento (*ein Verbergen*) (Heidegger, 2001, p. 164; GA 9: 193) del mismo. No se trata aquí de dos momentos sucesivos del acontecer del ser, ni de dos conductas distintas del ser humano, como si el ser en un momento se abriera y desocultara para encubrirse luego. Más bien justo en tanto se deja ser al ente y se le descubre, allí mismo se le oculta a la vez (Heidegger, 2001, p. 164; GA 9: 194). Dejemos por lo pronto sin aclarar esta paradójica simultaneidad y detengámonos en este encubrimiento. Lo que este señala es que incluso en la más profunda conformidad del individuo con el ente, allí donde la compenetración del ser humano con su entorno de significatividad es más íntima, allí también yace desde siempre un misterio (*Geheimnis*) ‘que penetra y domina todo el *Da-sein* del hombre’

3 En este mismo texto se muestra más adelante que esta vecindad o proximidad del ser implica también una lejanía respecto al mismo: “El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre” (Heidegger, 2001a, p. 272; GA 9: 331). Volvemos luego sobre esta tensión entre vecindad y lejanía con el ser.

(Heidegger, 2001, p. 164; GA 9: 194) y que resulta del todo impenetrable. Con toda evidencia este misterio del encubrimiento constitutivo de toda apertura de sentido, este retraimiento o rehúso que acompaña a toda manifestación significativa de lo ente, hace referencia a lo que desde *Ser y tiempo* se llama la pregunta por el ser: el enigma fundamental del ser que en los textos posteriores a esta obra se formula como el misterio de que el ser acontezca, es decir se abra y se aclare para el hombre, como porque sí, sin fundamento ni propósito definido, y más bien como un darse o regalarse del sentido que se dona al ser humano.

Este encubrimiento constitutivo del ser, que se ofrece como mundo de sentido abierto a la experiencia, pero dejando en la oscuridad el fondo de su donarse como un 'ámbito aún no experimentado de la verdad del ser' (Heidegger, 2001, p. 165; GA 9: 194), este encubrimiento dice Heidegger no debe confundirse con el encubrimiento solo a posteriori que resulta 'del conocimiento fragmentario de lo ente' (Heidegger, 2001, p. 164; GA 9: 193). Este segundo ocultamiento señala el hecho de que, en medio de una totalidad abierta de lo ente, el ser humano actualiza en su praxis inmediata solo un entorno limitado de sentido, dejando por necesidad a la espera de realizarse otras posibilidades de significación allí latentes. Ilustremos con un ejemplo este doble encubrimiento. Un paisaje que se extiende ante nuestra vista puede abrirse significativamente como una reserva natural que hay que proteger, como una locación ideal para construir una represa o como un lugar para recordar una batalla que allí tuvo lugar. Cada una de estas aperturas de sentido excluye en buena medida las otras, de manera que en este horizonte óptico siempre subsisten para el hombre 'ámbitos aún no experimentados de la verdad de lo ente'. Este es el segundo encubrimiento. El primero remite a algo más fundamental y es que aun en el caso imposible de que pudiéramos experimentar de alguna manera todas las formas posibles de abrir esa totalidad óptica que se manifiesta como paisaje, en todas sus capas y relaciones de significatividad, aun en ese caso yacería oculto el misterio elemental de ese claro, el enigma de que sea este claro y no otro el que ahora se nos dona: el enigma de que sea este *claro* la apertura de sentidos que es vigente para nosotros y no el claro que se ofreció, por ejemplo, a pueblos indígenas ya desaparecidos que ante el mismo paisaje abrieron sentidos y establecieron relaciones con el ente que hoy nos son totalmente insospechadas e irre recuperables.<sup>4</sup> Así, si por el segundo ocultamiento la experiencia de las posibilidades de sentido inscritas en una totalidad óptica nos resulta siempre fragmentaria, por el primero la experiencia de otros acontecimientos de ser, de otros destinos o envíos nos resulta imposible. El segundo encubre ámbitos no experimentados de la verdad de lo ente; el primero, ámbitos no experimentados de la verdad del ser.

4 El ejemplo se inspira en Schürmann quien en su lectura de Heidegger ilustra el principio que rige a un orden epocal dado, es decir a una apertura de ser, con el ejemplo de la ciudad puma de los incas cuyo fundamento y razón justificativa, o sea la manera como el ente entra allí a la presencia nos resulta hoy en día, es decir desde nuestra propia apertura, ininteligible (Cf. Schürmann, 2013, p. 40).

## 2. Olvido, recuerdo y la cuestión del pensar

Así pues, a la experiencia fundamental del existir humano como vecindad y proximidad al ser le es inherente el encubrimiento en las dos formas que acabamos de describir. En esa medida dicha experiencia no es la de una comprensibilidad e intimidad plena con el ser, sino que está atravesada por vacíos y sombras a los que Heidegger se refiere con la noción de olvido (*Vergessenheit*).<sup>5</sup> Con esto nos acercamos al problema que nos ocupa (el recuerdo y su relación con el pensar) si bien solo de manera indirecta. En efecto, la proximidad con el ser se transforma permanentemente en lejanía por la acción constante de un olvido (Heidegger, 2001, p. 165; GA 9: 195). Este olvido se manifiesta como una potencia que, en primera instancia, nos rehúsa el encubrimiento originario haciéndonos ajenos al misterio elemental del ser y, por ello, haciendo accesible el claro como una apertura plenamente disponible. Heidegger afirma: “en la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones” (Heidegger, 2001, p. 165; GA 9: 195). La implicación originaria con el claro se transmuta entonces en un ‘sedentarismo que se instala en lo habitual y corriente’ y para el cual el misterio esencial del ‘darse del ser’ ya no se intuye o se banaliza tan solo como lo sobrenatural y lo fantástico. Este olvido inicial se impulsa por sí mismo hacia un nuevo olvido. El ser humano que instalado en el claro del ser olvida el misterio de su encubrimiento puede aún implicarse en la totalidad de lo ente, abierto y receptivo a todas sus posibilidades. Pero entonces acaece otro olvido, el olvido de ese primer olvido, con lo que aquello que se manifestaba como un ámbito de múltiples significaciones posibles se aquieta y se positiviza, de manera que los individuos abiertos antes a la totalidad de lo ente se conforman solo con una de sus maneras de apertura, que se hace pasar ahora por definitiva y última. El olvido, dice Heidegger, se parece a un remolino (Sog) que succiona un barco que se hunde: ‘lo que cae en el olvido, lo que se olvida, jala luego

5 El primer planteamiento significativo sobre el olvido en la obra de Heidegger no se enmarca sin embargo en la perspectiva ontológica del ‘olvido del ser’ sino en el contexto del análisis existencial de *Ser y tiempo*. En efecto cuando en la segunda sección de esta obra Heidegger reformula los existenciarios previamente elucidados desde la perspectiva de la *temporalidad*, el olvido aparece como la forma impropia o inauténtica de la *comprensión* del pasado (Cf. Heidegger, 1967a, §68). Con esto se gana una significación positiva del fenómeno pues el olvido no representa una simple carencia de recuerdo, sino un modo positivo de darse del pasado, y en realidad la forma más usual en que este comparece en nuestra cotidianidad. Por ello se afirma aquí que es el recuerdo el que se funda en el olvido y no al revés. En este planteamiento sobre la historicidad del *Dasein*, el olvido (y el recuerdo) ya ha perdido toda connotación psicológica o propia de un análisis sobre las facultades de la conciencia, y sin embargo al inscribirse en el marco de los modos de ser histórico del ser humano no ha adquirido aún su estatus ontológico más profundo. Este solo se ganará cuando los fenómenos del olvido y del recuerdo se muestren relacionados, más allá de su lugar en la cuestión de la historia, con el desencubrimiento y el encubrimiento mismo del ser. Es este segundo registro el que, en un esbozo aún muy básico, subyace a nuestro análisis. Podría en efecto reconstruirse la llamada *Kehre* heideggeriana al hilo de la transformación que sufren las nociones de olvido y recuerdo. Aquí nos limitaremos sin embargo al papel que ellos juegan en la determinación de lo que Heidegger llama el pensar.



precisamente ese ser olvidado hacia el olvido' (GA 46: 46).<sup>6</sup> En esa medida, para el ser humano, la experiencia del pleno concernimiento e implicación con el claro y su misterio solo tiene lugar en un instante infinitesimal que casi de inmediato deja de ser, pues ya se ha hundido en el olvido, en un olvido que continúa entonces sumiendo en la penumbra dimensiones abiertas de sentido, hasta dejar al ser humano conformado solo con una realidad aplanada desde una única proyección de sentido. Para Heidegger, el conocimiento científico y el proyecto de dominación técnica de la realidad que le acompaña se muestra por ello como el grado máximo de este olvido; para la ciencia y la técnica, en efecto, no resta del ser más misterio que el que atañe a aquellas regiones de lo ente aún no conocidas, pero además el horizonte óntico total proyectado por la ciencia resulta ser solo el de una realidad achatada en el lenguaje universal de la técnica, y que ha perdido todo el espesor de sus profundas dimensiones de sentido.

Como el remolino que succiona al barco, el olvido actúa como una fuerza que succiona al ser humano jalándolo hacia fuera del claro del ser donde ya siempre está implicado. De la experiencia de encontrarse involucrado con el todo de lo ente (incluso con su misterio fundamental) el ser humano pasa entonces por la acción del olvido a una conducta extrañada ante un mundo que ya no le interpela, al desarraigo y la alienación. El olvido, esto ya debe ser claro, no mienta aquí simplemente un estado psicológico o mental de los individuos. Se trata más bien de una potencia o fuerza ontológica que va de la mano del ser en su acontecer. Cuando el ser se da o se dona, se retira a la vez, y ese movimiento de retirada, que es en últimas el que permite que se abra el claro donde se sitúa lo ente, es el origen de la fuerza y el movimiento del olvido. Por supuesto que hay una experiencia humana del olvido, pero esta no tiene su raíz en una imperfección de la conciencia finita o en una desatención de los individuos que se pudiera de algún modo subsanar, sino que se funda en este olvido que acontece junto con el darse del ser.

Con esto podemos anticipar ya el camino que tenemos que seguir en nuestra exposición, porque si este olvido nos aleja de la vecindad del ser, más aún nos ha alejado de forma dramática de esta proximidad en la era de la técnica, entonces el reconquistar esta cercanía solo puede ser posible por la acción de un recuerdo, o, como veremos, de un pensar rememorante que es el contra-movimiento del olvido. Olvido y recuerdo resultan así experiencias humanas claro está, pero unas que responden en últimas a movimientos inherentes al acontecer del ser: por el recuerdo el ser humano se interna (*Er-innerung*) en la apertura del ser que se dona respondiendo a su apelación; por el olvido este es empujado fuera del claro al ocultársele tanto el abismo que lo rodea como

6 "¿Qué significa 'olvidar'? El hombre moderno que pone todo su empeño en olvidar lo más rápido posible debería saber lo que es el olvido. Pero no lo sabe. Él ha olvidado la esencia del olvido (...) La indiferencia existente con respecto a la esencia del olvido no descansa de ningún modo en la fugacidad del modo de vida actual. Lo que acontece en esta indiferencia proviene de la esencia misma del olvido. A este le es propio el retirarse a sí mismo y el caer en el remolino propio de su ocultarse" (Heidegger, 1967, p. 60).



las múltiples dimensiones que lo constituyen. Por lo demás, del mismo modo como el encubrimiento ocurre simultáneamente con el desocultamiento, de igual manera el recuerdo solo es posible en simultaneidad con el olvido. Así como ni el encubrimiento ni el desocultamiento pueden ser absolutos, así también solo hay recuerdo porque el olvido está aún presente, pero a la vez solo a la luz de lo recordado se experimenta el olvido. Por ello, para tener acceso al recuerdo que nos interesa detengámonos un momento más en el olvido.

La experiencia del olvido tiene lugar como una respuesta casi espontánea a un movimiento constitutivo en el acontecer del ser por el cual el ente irrumpe en un primer plano, llamando la atención sobre sí y dejando en la sombra el horizonte del claro que es la condición de su manifestación. Al olvido de la verdad del ser, a favor de la irrupción del ente *Ser y tiempo* lo llama 'caída' (Heidegger, 2001a, p. 273; GA 9: 332). En textos tardíos esta caída se muestra más bien como una suerte de pensar errante, que volcado a lo inmediatamente accesible, deambula sin orientación, 'desarraigado y sin patria' (Heidegger, 2001a, p. 277; GA 9: 338 s.),<sup>7</sup> tomado al ente como norma y por ello pasando de largo, no solo ante el misterio del ser (Heidegger, 2001, p. 166; GA 9: 196) sino también ante las múltiples realizaciones de sentido posibles que se abren a una existencia genuina. Este pensar errante, que se despliega en dirección opuesta al pensar rememorante, es el pensar propio del ser humano confrontado tan solo con la urgencia de su existir e implicado meramente en sus proyectos inmediatos, pero afecta por igual al pensar filosófico occidental que, como metafísica, piensa al ser desde lo ente justo por sucumbir a esta preponderancia del ente aislado sobre el todo del claro.

Pero ¿cómo entender este imponerse del ente sobre el claro que suscita el olvido? El siguiente pasaje nos puede dar pistas sobre esto. Heidegger nos dice: "Así como la apertura de la proximidad espacial rebasa cualquier cosa cercana o lejana, vista desde esta misma cosa, así el ser está esencialmente más lejos que todo ente, porque es el claro mismo" (Heidegger, 2001a, p. 277; GA 9: 337). Más que una metáfora, lo que se expone aquí es una experiencia fundamental de la existencia humana, porque en efecto el espacio como tal no lo aprehendemos en sí mismo sino de manera indirecta,

7 "El desterramiento por pensar reside en el abandono del ser de lo ente. Es la señal (*Zeichen*) del olvido del ser, a consecuencia del cual queda impensada la verdad del ser. El olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente" (Heidegger, 2001a, p. 278; GA 9: 339). Este pasaje resulta interesante porque presume dos acepciones distintas, aunque relacionadas, de lo que Heidegger llama el 'olvido del ser' (*Seinsvergessenheit*). Este olvido es primero que todo un elemento ontológico, un movimiento constitutivo del acontecer del ser que al develarse como apertura de sentido se oculta al mismo tiempo, o mejor que solo es des-ocultamiento por ser primaria y simultáneamente ocultamiento. Pero este olvido como retirada estructural del ser se muestra y se hace manifiesto, tiene 'señales' en la experiencia fenoménica. Se muestra, por ejemplo, en la metafísica tradicional, es decir en ese pensar filosófico que ciego para el misterio del ser, hace de este el fundamento siempre presente del ente. Pero también en esa experiencia del hombre común que Heidegger llama 'caída', 'desterramiento' o 'pensar errante', y que consiste en un deambular que se pierde en lo ente. Ese doble aspecto del olvido del ser, ontológico y fenomenológico, se encontrará también en el recuerdo, que será tanto el darse o donarse del ser como el pensar rememorante del mismo que este interpela.

por la lejanía o cercanía de este o tal otro ente, que es lo primero que se deja notar. No percibo la inmensidad del campo más que por la lejanía de un pueblo que se avista, del mismo modo como no percibo la luz más que por sus reflejos en los entes coloreados, o como solo tenemos noticia del silencio por los vacíos que dejan las palabras en su discurrir en el lenguaje. Y, sin embargo, el espacio es el horizonte previo donde se sitúa el ente, así como la luz es condición del color y el silencio la fuente de donde emanan las palabras. Todas estas experiencias son formas del olvido del ser, pues en todas ellas nuestra atención a tal o cual entidad nos hace desentender, y con ello desvincular, de un ámbito previo que es sustento del ente y condición de nuestra experiencia. Por lo demás, con ellas queda claro que el olvido no es un simple descuido o negligencia, ni un efecto de nuestras limitadas capacidades cognitivas, sino ante todo una condición del ser, un resultado de la manera de darse el ser en su acontecer y por ello mismo una condición ontológica y no un defecto humano que pudiera superarse eventualmente.

Ahora bien, el ser humano se hunde necesariamente en el olvido, pero no está condenado inevitablemente a él. El remolino del olvido nos puede hundir bajo capas sucesivas de olvido que se sobreponen y nos expulsan cada vez más del suelo envolvente que sustenta el existir y del mundo de sentido como norma y orientación de la praxis. Es precisamente esto lo que ocurre en la situación desarraigada y errante del ser humano en el imperio de la técnica, y en la condición alienada de ese individuo contemporáneo sometido a la lógica del consumo y la productividad e incapaz por ello de experimentar resonancias con su mundo circundante, y vecindades con otros seres humanos. Y, sin embargo, al ser humano le es posible resistir con el recuerdo al olvido que le presiona. Por supuesto este recuerdo que es contratensión al olvido no consiste en la simple operación mental del ‘tener presente’ o del llamar algo (como un dato o un número de teléfono) a la memoria. Si el olvido del que habla Heidegger es uno ontológico que nos sustrae del campo de sentido del claro del ser, el recuerdo que es su contramovimiento solo puede significar un permanecer allí: el habitar al interior (*Er-innerung*) del claro, manteniendo la proximidad del ser. Esta noción de recuerdo no es nueva en la historia de la filosofía. Se encuentra ya, por ejemplo, en el *Er-innerung* del *saber absoluto* hegeliano que menos que un acto psicológico cognitivo significa un reconocimiento o recuerdo del suelo de relaciones conceptuales que subyace y condiciona a toda la experiencia humana (Hegel, 1986, p. 590), y vuelve a aparecer en Nietzsche para quien un recuerdo similar es lo que distingue al ser humano del resto de criaturas animales encadenados a la ‘estaca del olvido’ (Nietzsche, 1999, p. 252). Con diferencias marcadas respecto a estos planteamientos, Heidegger hace también del recuerdo aquello que nos mantiene implicados y concernidos en el claro abierto del ser, y aquel elemento específico del ser humano más allá de la esfera de la *animalitas*.

A ese recuerdo ontológico Heidegger lo llama simplemente *pensar*, pero no se trata aquí por supuesto de la versión técnica del pensar (como operación mental que sigue leyes lógicas) sino del pensar que lleva a cabo el ‘dejar ser’ al ente: la actividad que nos involucra y nos mantiene concernidos con una totalidad de significatividades

(Heidegger, 2001a, p. 259; GA 9: 313).<sup>8</sup> Implicado en el claro de sentido se trata de un pensar cuyo elemento es el ser (Heidegger, 2001a, p. 260; GA 9: 315), que vive pues en el ser como el pez en el agua. Un pensar rememorante de este tipo no se realiza pues al modo del cálculo y la planificación, que ha llegado a ser su versión distorsionada de la época de la técnica, pues no homogeniza ni somete la totalidad del ente con el lenguaje representativo de las ciencias, sino que ‘deja reinar lo simple en sus múltiples dimensiones’, como una ‘callada fuerza’ receptiva a todo lo posible (Heidegger, 2001a, p. 262; GA 9: 316 s.). Tampoco se trata del pensar que es solo la facultad de la representación y que comienza a ser dominante en la modernidad. Todas estas no son más que formas de un pensar especializado y subjetivo que somete el ente al dominio de la voluntad humana en lugar de hacer a esta partícipe del darse del ser. De modo que si bien es cierto que Heidegger llama a este pensar la acción (*Handlung*) ‘más elevada’ (Heidegger 2001a, p. 259; GA 9: 313) que realiza la esencia del ser humano, esta acción no es un actuar guiado por objetivos, y la esencia humana no es la dominación del ente sino un responder a la interpelación del ser.<sup>9</sup>

Heidegger hace de ese pensar rememorante y de la experiencia de ser que conlleva, el pensar que ha determinado, aunque sea secretamente, a los grandes pensadores de la tradición que en occidente se llama filosofía. El ‘primer pensador’, al comienzo presocrático de la filosofía, fue aquel que hizo experiencia del desocultamiento y expresó este misterio con la pregunta por el ser de lo ente (Heidegger, 2001, p. 161; GA 9: 189). Este pensar y preguntar original es ya recuerdo en el sentido arriba señalado, esto es, un internarse (*er-innern*) y conformarse en la apertura del ente que presiente y mantiene vigente su carácter enigmático. Pero un pensar así no podía resistir el efecto contrapuesto del olvido. Ya Parménides es expresión de esta ambigüedad por la cual se habita al interior del claro y a la vez se está sustraído del mismo por la fuerza del olvido. Y de manera más decisiva fue la tradición posterior que se llamó filosofía y posteriormente metafísica la que padece de manera creciente de este olvido del ser. Como ya se ha advertido, sin embargo, no hay olvido sin recuerdo y por ello aún en el desarraigo más extremo toda humanidad histórica sigue sujetando con el delgado hilo del pensar el recuerdo de su pertenencia al ser. En ese sentido, para Heidegger, la historia de la filosofía, es decir la historia de la sucesión de los grandes pensadores y sus sistemas, está determinada por la historia del ser, o sea por el paulatino pero creciente

8 Como ha señalado Schürmann en *Ser y Tiempo* la noción de pensar resulta casi inexistente. Este aparece allí tan solo como un derivado muy lejano del comprender, que es la noción predominante en dicha obra. Según este autor: “en los escritos de Heidegger que suceden a la analítica existencial ‘el pensar’ toma el relevo del *Dasein*. Es el pensar ahora el que puede ser auténtico o inauténtico” (Schürmann, 2013, pp. 333).

9 La relación entre pensar y recordar es señalada por Heidegger en numerosos pasajes. En *Kant y el problema de la metafísica*, por ejemplo, Heidegger señala que la comprensión del ser, esto es el pensamiento hermenéutico de la ontología fundamental, representa un recuperarse del olvido o un recuerdo (*Wiedererinnerung*). Esta relación se funda además en el origen común de las palabras alemanas *Gedächtnis* y *Gedanken*, provenientes ambas del término alemán de la alta edad media *gedaht* o *gedanc* (Cf. Heidegger, 1954, p. 157; 1991, p. 233; Risser, 1997, p.98).

predominio del olvido que sustrae al hombre de manera progresiva del claro de sentido. No obstante, todo gran pensador, incluso sin que él llegue a ser consciente de ello, es testimonio de una lucha contra el olvido llevada a cabo con el poder rememorante del pensar. Ahora bien, el recuerdo de la filosofía no recupera de manera inmediata la pertenencia del ser humano al ser, como si la simple palabra del filósofo nos hiciera experimentar plenamente nuestra conformidad con el claro. Ocurre más bien que la filosofía solo indirectamente conserva en el lenguaje esa experiencia de la apertura y el enigma, de manera que no nos hace revivirla sin más sino que ‘preserva al ser en la memoria’ (*Andenken*) (Heidegger, 2001a, p. 295; GA 9: 362) del lenguaje, para que quizás un día con el esfuerzo de una larga meditación nos sea posible recobrar una relación de implicación con él mismo. La filosofía es pues pensar rememorante, es una experiencia del recuerdo, pero aquí recuerdo no es tanto *er-innern*, es decir el vívido internarse y mantenerse en el ser, sino más bien *Andenken*, o sea memoria que ha grabado en la palabra de los pensadores las huellas del ser como un recordatorio que lo preserva para algún día quizás hacerlo despertar de nuevo.<sup>10</sup> El pensar filosófico es pues ‘memoria de la historia del ser’, pero no como memoria de algo objetivo, sino que ‘pertenece a esta misma historia’, a la misma constelación de recuerdo y olvido en la que acontece el ser como un darse por sí mismo.

Recapitulemos. El olvido como potencia que sustrae al ser humano del claro vive siempre en contratensión con un recuerdo, o un pensar rememorante, que tiende a mantener el vínculo y la conformidad del hombre con el mismo. Olvido y recuerdo se viven como experiencias humanas, pero no son experiencias de un sujeto, sino más bien movimientos provocados por el acontecer del ser: por su donarse que pide ser acogido en el recuerdo, y su ocultarse simultáneo que es condición del olvido. A ese pensar rememorante Heidegger lo asocia con la filosofía ya pasada (que ha sido memoria del ser sin saberlo), o con el nuevo pensar que despuntará al final de la filosofía (y que será un ejercicio consciente de recuerdo de la apertura). Ahora bien, es evidente que este pensar, que es ante todo una acción y una experiencia, no puede ser monopolio exclusivo ni de los grandes pensadores del pasado, ni de los nuevos que les sucederán. Con su constante reflexión sobre la tarea del pensar al final de la filosofía, Heidegger mismo puede haber dado la impresión de que solo este rememorar, propio para iniciados en la tradición, podría ser la potencia que se opusiera al olvido. Pero es claro que un pensar que nos liga a la experiencia primaria del ser, constitutiva del *Da-sein*, aunque elusiva para el mismo, no puede hacer referencia a un ejercicio meramente racional ni a una memoria que solo guarda el ser en el lenguaje, sino que en tanto experiencia

10 La comprensión del pensar como *Andenken* aparece en Heidegger con las publicaciones sobre Hölderlin, con lo cual se trata de un pensar que se muestra en vecindad con la poesía. Se trata de una nueva noción del pensar recapituladora (*Andenken*) y anticipadora (*Vordenken*) porque retorna, no a un origen temporal, sino al origen que no ha cesado de hacerse presente, es decir al acontecer siempre originario del ser. Esta estructura del pensar se mantendrá hasta las últimas publicaciones de Heidegger, aunque el vínculo con la poesía ya no sea entonces tan evidente. (Cf. Heidegger, 1982).

fundamental permea todas las dimensiones del ser humano y determina todo nuestro estar en el mundo, mucho antes de que los pensadores puedan dar cuenta de él. En ese sentido, la filosofía o el pensar que le sucede, no inaugura un recuerdo del ser que hasta entonces yacía solo latente en las palabras no suficientemente escuchadas de los grandes pensadores. Más bien el recordar filosófico es posible por ser la prolongación de un recordar más básico, de aquel que nos mantiene, aún en la situación de alienación más extrema, implicados y concernidos en la totalidad de lo ente.

Este pensar rememorante es por ello también y de manera más fundamental un pensar del cuerpo. Claro que cuerpo no mienta aquí lo contrario del espíritu o de la mente, como formula el dualismo metafísico, sino un ámbito del *Da-sein* tan entregado al claro y tan abierto a las posibilidades de este como lo que se llama espíritu. En tanto arrojado al claro, el cuerpo del hombre es necesariamente distinto al organismo animal y debe entonces considerarse no biológicamente sino ontológicamente (Heidegger, 2001a, p. 267; GA 9: 324). En algunos pasajes más bien oscuros, aunque significativos, Heidegger alude a este pensar rememorante del cuerpo. Al final de la primera lección de *¿Qué significa pensar?* por ejemplo, nos habla de la mano y de su diferencia esencial con los órganos prensiles de los animales. La mano no solo aprehende y coge, sino que también ‘ofrece y recibe, y no solo objetos sino también a sí misma, la mano mantiene, la mano designa, la mano sostiene’ (Heidegger, 1954, p. 51). Pero designar algo, sostener a alguien, dar la mano a alguien, son comportamientos exclusivos del hombre en el claro del ser, acciones que tienen lugar en el horizonte abierto de sentido donde nos implicamos significativamente con los entes y los otros seres humanos. Los movimientos de la mano dan testimonio de esa conformidad con el mundo que se sostiene con el recuerdo del cuerpo como experiencia de su pensar. Por eso dice Heidegger “cada movimiento de la mano en cada una de sus obras se mantiene, se gesta en el elemento del pensar. Toda obra de la mano se basa en el pensar” (Heidegger, 1954, p. 51).

El pensar rememorante del cuerpo se hace también evidente en una experiencia corporal tan elemental como el caminar. No retomo este ejemplo de Heidegger sino de un análisis de Paul Valéry que Claude Romano ha reproducido en su libro *L'événement et le temps* (Romano, 1999, p. 203). Caminar, señala Valéry, implica la puesta en marcha de un recordar que no es consciente y que no es tampoco memoria del instante en que aprendí a caminar. El recuerdo inherente al caminar no es un fenómeno de la conciencia ni la aplicación protocolaria de un esquema motor adquirido en la primera infancia. El caminar no es una simple acción fisiológica que comprometiera ciertos músculos y tendones, sino que implica un restablecimiento continuo del equilibrio, un reponerse permanente del caer, y por ello un constante estar respondiendo al mundo que se nos abre en su acontecer siempre de manera distinta. Al mundo físico, primero: a la topografía y relieve del suelo que pisamos, a su configuración espacial y a la posición de otros cuerpos allí presentes; pero también el caminar responde al mundo social e histórico compartido con otros, pues se camina de tal o cual forma, postura, ritmo o velocidad no solo según los propios propósitos sino también como respuesta a esquemas

de sentido vigentes en un todo social en un momento dado. El caminar denota también un estado de ánimo y una forma específica de comprensión del mundo y por ello alguien camina apesadumbrado mientras que otro camina despreocupadamente.

Por todo ello, al caminar tiene lugar un recuerdo que no es una operación de la conciencia sino un activo recordar del mundo, es decir un vivenciar en la ejecución de la acción nuestra pertenencia a él y nuestra conformidad con los posibles que desde el mundo acontecen. El recuerdo del caminar no es la traída al presente de un dato del pasado (uno que yo hubiera adquirido a los doce meses, por ejemplo), sino la puesta en evidencia de mi implicación en el claro del ser que desde siempre ha sido, y al que siempre respondo, pero que acontece y tiene lugar siempre de manera diferente. Por lo mismo el caminar no es tampoco la aplicación rutinaria de una disposición o hábito corporal, sino que tiene a la vista las posibilidades cambiantes que abre el mundo a mi paso y que exigen de mí determinadas formas de corresponder a ellas. Por eso se acelera al paso ante un riesgo inminente o se ralentiza si quiero concentrarme en algo. Caminar es testimonio pues de nuestra pertenencia al mundo, de esa forma de co-apropiación con el ser por la cual dejamos ser un acontecer y una apertura de ser que se nos destina e interpela. En tanto proximidad al claro del ser el caminar es ya un pensar rememorante, uno que por supuesto no sabe conscientemente del ser ni recoge en palabras filosóficas sus huellas; pero en cambio un pensar que tiene una experiencia simple, callada y poderosa de la cercanía con el mundo, y que por ello se contrapone al olvido.

### 3. El tiempo del pensar

Para concluir quisiera simplemente dejar esbozada la problemática del tiempo que deriva de las consideraciones anteriores sobre olvido y recuerdo, es decir la cuestión sobre la temporalidad que enmarca este recuerdo pensante y aquella que pregunta por la experiencia del tiempo que de este pensar deriva. El ejemplo del caminar nos brinda ya acceso a estas cuestiones. El recuerdo del caminar es, como veíamos, un entrar al interior (*er-innern*) del claro implicados en la totalidad de lo ente, y no la actualización de un dato adquirido en el pasado y hecho presente, como sacado a la luz desde el pozo oscuro de la memoria. Pues bien, a estas dos formas del recordar son inherentes experiencias particulares del tiempo que podemos ahora develar. El recordar que es simplemente un 'hacer presente' lo pasado es subsidiario de una representación que hace del tiempo una sucesión de horas, autónomos e indiferentes entre sí. Según esta representación usual, el tiempo es visto como un continuo indetenible de instantes/ahoras cuya concatenación determina las dimensiones del pasado (los horas ya-sidos), el presente (el ahora puntual) y el futuro (los horas-por-venir). La experiencia que acompaña a esta representación es la del tiempo como medida y cálculo, la del tiempo como materia objetiva que podemos contar con los relojes. Pero el recuerdo pensante del caminar es, como vimos, de otra índole. No ocurre como la actualización a posteriori

de un ahora ya-sido, sino que cada paso dado es como una nueva conformidad con el todo del mundo en todas sus dimensiones. En él, pues, el mundo de sentido no se concentra en la inmediatez del ahora presente, excluyendo y cancelando lo que ya pasó y lo por venir, sino que las tres dimensiones confluyen y configuran el horizonte complejo del mundo con el que el ser humano se va conformando en cada momento. Heidegger se representa la temporalidad de este caminar, o mejor la temporalidad del pensar rememorante que aquí se realiza, con el nombre del espacio-tiempo (*Zeitraum*) (Heidegger, 2000, p. 34; GA 14: 18). El espacio tiempo es un tiempo espacial, esto es, no el tiempo lineal unidimensional donde solo es real y efectivo el ahora presente, sino un tiempo denso y complejo de múltiples dimensiones que confluyen, y donde el pasado o el futuro no son datos muertos o apenas por nacer, sino que se extienden al presente y tienen allí realidad efectiva. A esta noción del espacio-tiempo le corresponde por ello una experiencia más genuina que la del mero pasar del tiempo en el reloj: en ella el tiempo no se concentra en un presente puntual absoluto que hace irreal el pasado y el futuro, sino que se amplifica en un presente espacioso de múltiples dimensiones y resonancias. Este tiempo es el tiempo originario, el tiempo que acompaña y hace posible la proximidad con el ser: la experiencia de implicación y de concernimiento del ser humano con el horizonte pleno de sentidos que constituye su mundo.

El recuerdo del pensar, ese pensar rememorante que habita tanto en el pensar especializado de los pensadores como en actividades elementales del cuerpo, es la única posibilidad de resistir al olvido que nos aliena del mundo y nos esclaviza en la ficción deshumanizante del control y del dominio del ente. Este recordar solo es posible desde una experiencia del tiempo que no hace de este una materia por controlar y medir, como ocurre en el régimen temporal de la eficiencia y productividad del capitalismo tardío, sino un don que debe recibirse y acogerse en sus múltiples dimensiones, solo desde las cuales el mundo puede volver a hablarnos.

## Referencias

- Hegel, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1954). *Was heist Denken?* Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1967). *Aletheia. Vorträge und Aufsätze*, Teil III. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1967a). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1976). Gesamtausgabe, Band 9: *Wegmarken*. En F.-W. von Hermann (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). Gesamtausgabe, Band 52: *Hölderlins Hymne "Andenken"*. En C. Ochwad (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). Gesamtausgabe, Band 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. En F.-W. von Hermann (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2001). De la esencia de la verdad. *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001a). Carta sobre el humanismo. *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). Gesamtausgabe, Band 46: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*. En H.-J. Friedrich (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). Gesamtausgabe, Band 14: *Zur Sache des Denkens*. En F.-W. von Hermann (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Risser, J. (1997). *Hermeneutics and the Voice of the Other*. Albany: SUNY Press.
- Nietzsche, F. (1999). Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Unzeitgemässige Betrachtungen II). G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Kritische Studienausgabe, KSA 1*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Romano, C. (1999). *L'événement et le temps*. Paris: PUF.
- Schürmann, R. (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes.





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal\*

Ángel Xolocotzi Yáñez

Facultad de Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México  
E-mail: angel.xolocotzi@gmail.com

Recibido: 30 de abril de 2019 | Aprobado: 15 de julio de 2019  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>

**Resumen:** Ampliamente conocidos son los señalamientos realizados en *Ser y tiempo* por Martin Heidegger en torno al contraste entre la corporalidad pensada modernamente con base en una mezcla de cuerpo-alma, de raigambre cartesiana, y la corporalidad existenciarista a partir del Ser-en-el-mundo del *Dasein*. Después de ello y con pocas alusiones en algunas de sus lecciones, la tematización mayor en torno al cuerpo se remonta a los *Seminarios de Zollikon*. El presente artículo busca nuevas vías de tematización a partir de lo que Heidegger piensa como ambigüedad de la verdad en las diversas versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad. La verdad del cuerpo dejaría ver al cuerpo en su errar como *Körper* y, por otro lado, en tanto misterio como *Leib*. Tal perspectiva permite una comprensión no unilateral del cuerpo y a la vez abre las posibilidades para pensarlo desde el Ser-en-el-mundo, tal como Heidegger había anunciado en diversos momentos de su obra.

**Palabras clave:** ex-sistencia, corporalidad, misterio, errar, dejar-ser

\* El presente texto parte de una serie de preocupaciones planteadas en “Cuerpo, mundo y vida. Heidegger en perspectiva”, conferencia presentada en las II Jornadas Nacionales de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), realizadas los días 6 y 7 de diciembre de 2018, en la Agrupación Docente Universitaria Marplatense, Mar del Plata, Argentina.

## Cómo citar este artículo:

Xolocotzi Yáñez, Á. (2020). La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal. *Estudios de Filosofía*, 61, 125-144. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>





# The truth of the body. Heidegger and the ambiguity of the bodily

**Abstract.** Martin Heidegger's remarks in *Being and time* on the contrast between the modern thought corporeality based on a mixture of soul-body, of Cartesian roots, and the existential corporeality from the being-in-the-world of *Dasein* are widely known. After that, the major thematization on the body goes back to the *Zollikon* Seminars. This article looks for new ways of understanding the body based on what Heidegger considers as the ambiguity of truth in the various versions of the lecture "Of the essence of truth". The truth of the body would allow to understand the body in its erring as *Körper* and, on the other hand, in as much mystery as *Leib*. Such a perspective allows a non-unilateral understanding of the body and at the same time opens the possibilities for thinking about it from the Being-in-the-world, as Heidegger had announced it at various moments of his work.

**Keywords:** ex-sistence, corporeality, mystery, erring, let-being

## Ángel Xolocotzi Yáñez

Doctor en filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Ha sido becario del KAAD, DAAD, Alexander von Humboldt-Stiftung (Alemania), O'Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de estancia de doctores y tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel III) y participa en múltiples Comités Científicos como el del *Heidegger-Jahrbuch*. Tiene en su haber más de cien conferencias y ponencias, tres traducciones de Heidegger, así como once libros coordinados y otros diez de su autoría. Actualmente funge como director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

Orcid: 0000-0003-2787-4472



## Introducción

En uno de los apuntes redactados por Medard Boss en 1963 y publicado en la primera versión de los *Seminarios de Zollikon*,<sup>1</sup> se anota una respuesta al reproche de Sartre a Heidegger en torno a la cuestión del cuerpo:

Cuando Jean Paul Sartre reprocha a Martin Heidegger que éste ha tratado mal al cuerpo, este “mal trato” tiene dos razones:

- 1) El tratamiento de los fenómenos del cuerpo es completamente imposible sin un desarrollo suficiente de los fundamentos del existencial ser-en-el-mundo.
- 2) Aún no hay una descripción suficiente, utilizable, del fenómeno del cuerpo, es decir, que sea vista desde el ser-en-el-mundo (Heidegger, 2013, p. 240).

Sabemos que a partir de la tematización ontológica de Heidegger en torno al *Dasein*, Sartre derivará sus nociones de “en-sí”, “para-sí” y “en-situación”. En el marco de la tercera parte de *El ser y la nada*, el pensador parisino dedicará el capítulo segundo a la cuestión del cuerpo. Ahí, aunque no lo mencione explícitamente, hay una interpretación divergente respecto de Heidegger en torno a la cuestión del cuerpo, ya que Sartre pensará éste, no ya desde el cuidado existencial, sino desde la contingencia en tanto el ser humano se interpreta como tal, como una realidad contingente: “En este sentido, podría definirse el cuerpo como la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma” (Sartre, 1986, p. 336).

Aunque en *Ser y tiempo* se encuentra planteada la posibilidad de entender los modos fundamentales de ser, entre ellos el existir y, a partir de ahí, sus determinaciones como ser-en-el-mundo, en trabajos posteriores Heidegger busca tematizar la cuestión del ser, no ya a partir de sus modos, sino de su acontecer.<sup>2</sup> Eso, como sabemos, significa una crítica al planteamiento previo que estaba determinado principalmente por la aclaración de sentido y, por lo tanto, por una visión que buscaba tematizar a partir de lo olvidado. Precisamente ahí se planteará la pregunta por el sentido del ser en tanto un *retomar* la pregunta olvidada. Aunque ya en la ontología fundamental se expongan inicialmente las determinaciones de tal olvido, será hasta finales de la década de los

1 Como sabemos, los *Seminarios de Zollikon* refieren centralmente a las sesiones que Heidegger sostuvo con médicos, psicólogos y científicos de 1959 a 1970, por lo general en la casa de Medard Boss en Zollikon, Alemania (Heidegger, 2013, pp. 18-19). Éste reunió algunos protocolos, apuntes y conversaciones con Heidegger, así como una selección epistolar, y lo publicó en 1987 bajo el título de *Zolliker Seminar*. Sin embargo, en 2018 se publicó el volumen 89 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger con el mismo título, editado por Peter Trawny. Se trata de un volumen diferente debido a que en éste se incluyen fundamentalmente escritos de Heidegger no publicados en la versión de Boss. Para distinguir ambos textos aquí nos referiremos a la edición de Boss como “primera versión”.

2 Una visión del paso de la ontología fundamental al pensar ontológico la proporcionan en este respecto Xolocotzi (2011) y Xolocotzi *Et al.* (2014).

20 cuando Heidegger abrirá la posibilidad de tematizar no sólo el olvido de la pregunta por el ser, sino el olvidar mismo. De esa forma acaece un giro que conduce a hablar de la verdad del ser.

Las últimas décadas de publicaciones e interpretaciones sobre la obra heideggeriana dejan ver que sus tematizaciones pueden mostrarse explícitamente al ser desarrolladas en lo escrito o implícitamente al deslindarse de una propuesta concreta de la tradición metafísica. Esta vía negativa puede hacer evidente el asunto tratado sólo a partir de la recolección de elementos dispersos en la crítica respectiva. El problema del cuerpo no ha sido la excepción, ya que el “olvido” o el “mal trato” en la ontología fundamental remite más bien a una separación de la propuesta cartesiana debido a que la posibilidad de pensar al cuerpo desde la existencia es confrontada por Heidegger de modo directo con el planteamiento moderno de Descartes. En el inicio auténtico de *Ser y tiempo*, es decir en el párrafo 12,<sup>3</sup> remite a ello, sin nombrarlo:

El estar-en tampoco puede, por consiguiente, ser ontológicamente aclarado mediante una caracterización óptica, de modo que se pudiera decir, por ejemplo: el estar-en un mundo es una propiedad espiritual, y la “espacialidad” del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad [*Leiblichkeit*], la que a su vez está siempre “fundada” en la corporeidad física [*Körperlichkeit*]. Al decir esto, volvemos a encontrar un estar-ahí juntas [*zusammengestzt*] de una cosa espiritual así constituida y de una cosa corpórea; con lo que el ser mismo del ente así compuesto viene a quedar enteramente oscuro (Heidegger, 2003, p. 82).

Sabemos que el inicio de su obra magistral, *Ser y tiempo*, parte de la tematización del ente al que le es accesible algo así como el ser. Si ese ente soy yo en cada caso, se tendrán que desplegar primero sus estructuras determinantes. Sin embargo, Heidegger confrontará el modo de ser de este ente en la cotidianidad con lo caracterizado en la tradición metafísica. A pesar de que la parte histórica de *Ser y tiempo*, la cual contenía una detallada destrucción de la ontología, no fue publicada, encontramos en la parte sistemática una directa confrontación con la determinación central del ente que pregunta a partir de la modernidad. Concretamente me refiero a la propuesta de Descartes al pensar al ser humano como una “mezcla de espíritu y cuerpo”<sup>4</sup>

3 Eso lo indica Heidegger en su último curso en Marburgo (Cf. 1990, p. 214).

4 De acuerdo con Descartes, el ser humano puede ser descrito a partir de tres conceptos centrales: el cuerpo, la mente (alma) y la unidad cuerpo-mente (véase la carta dirigida a la princesa Elisabeth que data del 28 de junio de 1643, en Descartes [2002]). Esto último se trata de una unidad sui generis irreductible a una de las posibles partes, lo aclara la famosa cita de la sexta meditación: “La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, ser, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él [*quasi permixtum*], de tal manera que formo una sola cosa con él. Pues si no fuera así, cuando el cuerpo se lesiona,

o, como señaló Heidegger en la cita, un “estar-ahí juntas” dos cosas: la espiritual o mental y la corpórea.<sup>5</sup>

La oscuridad del ser del ente mencionada por Heidegger radica en que, para él, la “sustancia” del ser humano no es la unidad mezclada de cuerpo y alma, sino la existencia. Aunque el análisis de *Ser y tiempo* es limitado al respecto, la primera crítica que el filósofo de la Selva Negra podría realizar en torno a la propuesta cartesiana es que, si bien el núcleo corporal lo constituyen las sensaciones,<sup>6</sup> la unidad queda marcada por la independencia ontológica del cuerpo y del alma. El alma correspondiente al ser humano debería ser vista en tanto siente y el cuerpo en tanto afecta, mediante el sentir, al alma.

A pesar del carácter intencional de las sensaciones, éstas se entienden en un sentido estrecho respecto del alma y el cuerpo. No se trata del cuerpo meramente extendido ni del alma meramente pensante, sino del *cuerpo-alma sentiente*. El sentir no se entiende desde sí, sino que remite a lo determinante esencialmente para el cuerpo y para el alma: la extensión y el pensar. Así, al sentir, el alma tendría una extensión potencial y las sensaciones serían una modificación del pensar.

A partir de esto, la crítica a Descartes se apoyaría, pues, en que el modo de ser del ente que siente no se deja explicitar desde sí mismo, sino desde un modo de ser que le es ajeno: la extensión que corresponde a todo cuerpo y el mero pensar que correspondería a cualquier ser espiritual.<sup>7</sup>

Aunque Descartes busca enfatizar mediante las sensaciones el ámbito propiamente humano, los presupuestos que ahí yacen lo conducen a entender la unidad humana de cuerpo y alma como una especie de mezcla. Esto hace, de acuerdo con Heidegger (2003), que “el ser mismo del ente así compuesto” en esta determinación “qued(e) enteramente oscuro” (p. 82). Quizás por ello, el autor de *Ser y tiempo* no se detiene más en esta

---

yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría esta lesión con el puro entendimiento, como el marino percibe con la vista si algo se rompe en su nave; y cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, lo entendería expresamente en vez de tener confusas sensaciones de hambre y sed. Pues ciertamente estas sensaciones de sed, hambre, dolor, etc. no son más que ciertos confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa especie de mezcla de la mente con el cuerpo” (p. 74).

- 5 Aun cuando se haya una gama de problemas aquí, no es objeto del presente artículo profundizar al respecto puesto que la referencia a Descartes es de carácter introductorio y la investigación se enfocará en otros aspectos. Por ello, no nos detendremos en las diferencias entre espíritu, alma y mente.
- 6 De acuerdo con Descartes, la mente (alma) puede separarse del cuerpo, pero mediante ella pierde la posibilidad de las sensaciones [*sensus*]. Y precisamente una de las determinaciones del ser humano para Descartes es ser capaz de sentir, de tener sensaciones, como lo señala en la conocida carta a Regius: “Si hubiese un ángel en un cuerpo, él no sentiría como nosotros, sino que sólo percibiría los movimientos que pudiesen ser causados por los objetos externos, y con ello se diferenciaría de los seres humanos verdaderos” (Descartes citado por Schmidt, 2007, p. 38). De ese modo, las sensaciones no serían sólo algo accidental unido al cuerpo, sino que determinarían esencialmente al ser humano como cuerpo.
- 7 Aquí se nos presentan las siguientes preguntas: ¿cómo puede mezclarse el cuerpo, determinado fundamentalmente por la extensión, y la mente, determinada por el pensar? ¿Acaso el cuerpo se mentaliza y la mente se corporaliza? Una lectura cuidadosa muestra que en Descartes encontramos sólo una dirección de la mezcla, ya que únicamente la mente se mezcla con el cuerpo, no así el cuerpo con la mente, aunque sí haya una interacción recíproca, como en el caso de las emociones. El motivo, de acuerdo con Schmidt, yace en el proyecto cartesiano de alejar lo mental de todo tratamiento geométrico de los objetos de la naturaleza (2002, p. 38).

cuestión y lleva a cabo cierto distanciamiento al respecto. Si la oposición inicial para Heidegger es aquella entre el ser-en-el-mundo y la mezcla espíritu-corporal, entonces a partir de tal confrontación se podrá vislumbrar la diferencia entre lo corporal del ser-en-el-mundo y lo corporal de la subjetividad, lo que de alguna manera daría elementos para una posible “fenomenología del cuerpo” desde esta perspectiva.

Si queremos reiterar la pregunta por el cuerpo a partir de Heidegger, la ontología fundamental proporciona un comienzo al desplegar la idea del ser-en-el-mundo en la dirección señalada. Tal intento ha sido rastreado ya en múltiples investigaciones,<sup>8</sup> pero nuestra posición al respecto es indagar en un texto que no ha sido relacionado con el problema, como lo son las conferencias *De la esencia de verdad*, según las cuales, en nuestra clave interpretativa, ofrece una elucidación del cuerpo a raíz del problema de la verdad. Es decir, a partir de la tematización de la verdad del ser —al inicio de las diversas versiones de las conferencias—, se podrán obtener elementos de otra índole para abordar el cuerpo de una manera diferente. Ya que hasta el momento esto no ha sido desplegado en las lecturas heideggerianas sobre el cuerpo, el presente artículo busca contribuir a dicha tarea al tratar de pensar la verdad del cuerpo.

## 1. La búsqueda del ser-verdadero

Si se preguntara por un hilo conductor en la filosofía de Heidegger, sin muchos rodeos responderíamos: la pregunta por el ser. Sin embargo, la ingente obra heideggeriana bifurca su preguntar a partir del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser o a partir del olvidar mismo del olvido. Lo primero, sabemos, remite a la ontología fundamental, mientras que lo último es pensado como la verdad del ser. A partir de la autocritica a la ontología fundamental a finales de la década de los 20 y extendiéndose hasta principios de los años 40, nuestro autor mantiene un hilo conductor plasmado de forma concreta en las conferencias “De la esencia de la verdad”, publicadas en 2016 en el marco de la *Gesamtausgabe* (GA 80.1).<sup>9</sup> Estas versiones constituyen la base de lo que se planteará aquí.

Ahora bien, en la ontología fundamental la cuestión del ser es aprehendida a la luz de su sentido, no obstante, la inquietud por pensar la verdad del ser hunde sus raíces en las interpretaciones hechas a partir de Aristóteles en los albores filosóficos de Heidegger en Friburgo y Marburgo.<sup>10</sup> A partir de ahí se obtiene una idea de verdad en

8 Varios autores proceden en esta dirección: Yuasa (1976, tesis doctoral), Wiedemann (1984), Lotz (2005), Johnson (2010), Sandu (2014) y Peters (2019). Asimismo, Cf. Derrida (1998; 2012), quien se acerca a la cuestión del cuerpo a partir del problema de la diferencia sexual (Geschlecht II) en Heidegger.

9 Se trata de más de una década de planteamientos alrededor del problema de la verdad, pues la primera versión de la conferencia data de julio de 1930 y la última versión fue publicada en 1943. La traducción del volumen 80.1 fue realizada por el presente autor de este artículo y está en proceso de publicación por parte del FCE; las citas referentes al volumen 80.1 en el presente texto corresponden a esa traducción.

10 No se trata de plantear un camino homogéneo que vaya del joven Heidegger al pensar ontológico. Sabemos que no es el caso.

tanto estar-desocultado que permeará su trabajo hasta *Ser y tiempo*. Como se sabe, la *aletheia* griega, ya desplegada desde sus lecciones de Marburgo, indica que la verdad no es algo disponible de inmediato, sino aquello que debe ser ganado y cuya exigencia remite a su poder-ser-arrancado desde el ocultamiento. En su conferencia de 1923/24 “*Dasein* y ser-verdadero” nuestro autor ya delineaba tres puntos en los que se hace valer la verdad: por un lado, lo ente puede estar encubierto a partir de los pareceres y habladorías de la cotidianidad; por otra parte, puede ser encubierto en tanto desconocido y, por último, pudo haber estado abierto y recaer en un disimulo que plantea incluso la falta de necesidad para preguntar nuevamente. Ante ello Heidegger establece un triple estar ocultado de lo ente que exige, de cierta forma, la intervención de la verdad:

1. en la medida en que el mundo está presente sólo en los pareceres primeros y próximos,
2. en la medida en que en muchos sectores de lo ente hay desconocimiento propio, todavía no se está familiarizado,
3. en la medida en que, lo que una vez fue propiamente despejado, se hunde nuevamente en el estar-ocultado mediante el dominio de la frase y de los conceptos desgastados por ella (Heidegger, 2016, p. 67).

Así, de acuerdo con Heidegger, la propuesta inicial griega, concretada de manera manifiesta por Aristóteles, buscaba destacar un modo de ser de lo ente: ser-verdadero. Aunque el ente se da de cierta forma, por ejemplo, en las habladorías cotidianas, no tendría de entrada una forma distinguida de presencia como lo es el hecho de estar-desencubierto, de ser-verdadero. Tal descubrir lo destaca Heidegger en el habla misma, en el *logos*. Se trata del habla reveladora que deja ser al ente en tanto verdadero.

Sin embargo, el desocultar y revelar señalan el papel de la verdad en la relación con los entes. Se trata de una lucha contra los pareceres, el desconocimiento y el disimulo. En cada caso el *logos* en tanto habla reveladora cumple un papel diferenciado. La lucha entre lo que se oculta y el desocultamiento condujo a Heidegger a preguntar por aquello que sustenta tales posibilidades. Nuestro autor busca pensar el movimiento que va desde lo ocultado hacia lo desocultado. Este movimiento se expresa inicialmente al pensar la *aletheia* como estar-desocultado, donde lo central es el movimiento de extirpación que ahí acaece. Al mismo tiempo destaca el acecho del ocultamiento para volver a caer en él. La verdad entonces no es algo definitivo ni establecido, sino un proceso constante que exige el movimiento de desocultar y revelar.

---

Simplemente vale la pena destacar que la inquietud por la verdad respecto del ser, el ser-verdadero, estaba ya presente desde las lecturas sobre Aristóteles.

## 2. De la potenciación de la esencia a la potenciación originaria de la esencia

Lo planteado en las lecciones, seminarios y conferencias sobre Aristóteles en torno al ser-verdadero atraviesa las exposiciones de *Ser y tiempo* y es retomado de forma radical a finales de la década de los 20 mediante las diversas versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”.<sup>11</sup> Se trata de al menos cinco versiones que pueden dividirse en dos grupos: aquellas que plantean el inicio y final del asunto, es decir, las versiones primera, cuarta y quinta; y, por otro lado, aquellas que constituyen el taller e intentos (fallidos) de despliegue de la cuestión, es decir, las versiones segunda y tercera. Si remitimos a la cuarta versión, que constituye el sedimento para la versión publicada en 1943 —la quinta—, encontramos que Heidegger busca llegar al problema del movimiento de la *aletheia* a raíz de la base que ella misma otorga, es decir la relación entre ocultamiento y desocultamiento.

Tal posibilidad se deja ver al partir de los pareceres en torno a la verdad misma. Como sabemos tales pareceres pueden mantenerse abiertamente en el sentido común o penetrar en la propia tradición filosófica. Precisamente la concepción común de verdad indica eso: la idea de que la verdad es una adecuación<sup>12</sup> entre el pensar y la cosa, o una coincidencia entre la proposición y lo mentado en ella.

En estas posibilidades, Heidegger procede con base en el movimiento mismo de la verdad, es decir, a partir de la relación entre ocultamiento y desocultamiento. La posibilidad de los pareceres, de lo desconocido y de lo disimulado indica el papel de lo ocultado y a la vez la necesidad de lo desocultado, es decir, la exigencia de arrancar lo desocultado de lo ocultado mismo y mantener la cautela respecto de lo desocultado. Como ya anticipamos, al estar-desocultado corresponde también la misión de cuidar tal proceso y evitar caer nuevamente en lo ocultado.

Dado que la idea tradicional de la verdad está enmarcada en un esquema que impide verla como un proceso respecto de lo ocultado, lo que exige la tematización de éste, Heidegger da un paso más al preguntar ya no por la verdad sino por la esencia de la verdad.

De esta forma, en las versiones segunda y tercera de la conferencia, Heidegger plantea dos estadios, cada uno de ellos con tres etapas en el despliegue de la pregunta por la verdad a partir de su esencia. En el fondo se tratará de tematizar la esencialidad

11 La primera versión es la conferencia dictada en Karlsruhe el 14 de julio de 1930. La segunda versión fue leída en Bremen el 8 de octubre de 1930, mientras que la tercera se leyó en Marburgo el 5 de diciembre y en Friburgo el 11 de diciembre de 1930. La cuarta versión fue trabajada en otoño de 1934 y en Pentecostés de 1940. Finalmente, la quinta versión fue la publicada en Hitos en 1943 y retomada en el volumen 9 de la *Gesamtausgabe* (Cf. Heidegger, 2016, p. 549, GA 80.1).

12 Si bien la concepción tradicional del problema de la verdad se ha mantenido en términos de adecuación (adecuatio), en adelante, ateniéndome a la interpretación heideggeriana de la verdad y tomando en cuenta la traducción que ofrezco de las cuatro versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”, la verdad será entendida en términos de concordancia.



de la esencia de la verdad. En el marco del primer estadio, “la potenciación de la esencia” de la verdad (*Wesensbemächtigung*), Heidegger analiza en una primera etapa la comprensión común de la verdad a partir de la coincidencia y concordancia, es decir, lo conocido como verdad de la proposición y verdad de la cosa. En una segunda etapa se pregunta por la posibilidad interna del *qué*, del contenido, de la verdad entendida comúnmente. Ahí se plantea la necesidad del sostenimiento previo de la vinculación con aquello verdadero. La posibilidad de entender el coincidir o concordar que caracteriza a lo que podemos nombrar verdadero exige en tal comportamiento una medida que se constituya como directriz en la comparación. Así que inicialmente se trata de un donar y tomar medida (*Massgeben* y *Massnehmen*). Sin embargo, previo al patrón o directriz ceñido a alguna medida, Heidegger (2016) hace ver la necesidad de la vinculación entre lo comportado y el comportamiento en el coincidir o concordar. Por ello, inicialmente habla de un “sostenimiento previo de la vinculación” (*Sichvorhalten von Verbindlichkeit*) (Heidegger, 2016, p. 355). A partir de ahí se puede plantear la donación de medida y lo determinante del comportamiento respectivo.

Al tematizar esto, Heidegger detecta un problema: por un lado, se trata de sostenerse previamente en la vinculación para posibilitar la patencia del ente en el coincidir; pero a la vez debe haber ya algo patente para hablar de esa posible vinculación (Cf. Heidegger, 2016, p. 355). Con base en ello, nuestro autor plantea la pregunta “¿En qué se funda algo así como la concesión previa del vínculo?” (2016, p. 356). Sabemos que la respuesta aquí es la libertad.

A partir del cuestionamiento en torno a la relación entre los “momentos estructurales del comportamiento” (2016, p. 356), es decir, el dejar-ser-vinculante y el patentizar, Heidegger propone destacar el “fundamento de la posibilidad interna” (2016, p. 359) del contenido de la verdad, es decir, la libertad. Estas tres etapas constituyen el estadio preliminar en la pregunta por el conocimiento esencial de la verdad, al que Heidegger nombra “potenciación de la esencia” (2016, p. 359), como ya mencionamos. Antes bien, se tratará de avanzar precisamente hacia la esenciación de la esencia con el paso a la “potenciación originaria de la esencia” (*Wesensermächtigung*): “dejar a la esencia su esencialidad originaria” (2016, p. 360).

En este estadio encontramos también diversas etapas. La primera de ellas consiste en resguardar la esencia de la verdad frente a la autodefensa del sentido común. En ello se retoma el problema ya planteado en el primer estadio en su segunda etapa, a decir, el dejar-ser vinculante y la patencia. Así, Heidegger fortalece la estructura del patentizar al señalar que éste “debe dejar de antemano que lo ente sea siempre lo ente, que es y cómo es” (2016, p. 362). El patentizar remite pues a un originario dejar-ser lo ente.

Ahora bien, el análisis de la cuestión se aclara en este segundo estadio al disolver lo planteado en el primero, pues aquello que constituye el comportamiento no son dos elementos sino uno. Así, el dejar del dejar-ser-vinculante y el dejar-ser lo ente del patentizar remiten a un solo fenómeno: “El dejar-ser lo ente como tal, originariamente

desocultante y patentizador, es desde sí el sostener previamente de la vinculación de lo ente en su ser” (Heidegger, 2016, p. 364).

### 3. Libertad, ex-sistencia e insistencia

De esta forma, el objetivo de Heidegger se dirige a aclarar lo que se mienta con “dejar-ser”. Cabe destacar que el dejar-ser es de entrada desocultante, ya que se trata de la libertad: “Dejar-ser es por sí mismo, como tal, desocultante” (2016, p. 363) y “la libertad es este dejar-ser” (p. 364). Sin embargo, falta aclarar el tipo de relación que hay entre ambos aspectos. Nuestro autor despliega esto con base en un “primer y último atreverse” en donde un ente se levanta en medio de lo ente contra lo ente. Se trata pues de una “rebelión” que hace que el ente que se comporta retroceda ante lo ente para dejarlo-ser y en ello se sujete a sí mismo. Aquí ocurre pues un doble movimiento, el de la *retención* y el de la *sujeción*.<sup>13</sup> Sabemos que la tradición moderna ha visto sólo un lado al tematizar la sujeción con base en el sujeto mismo y no ha logrado aprehender la retención (*Verhaltenheit*). En el comportamiento, el ente que se rebela se expone a lo ente y a la vez retrocede en la retención para dejar-ser lo ente. Esto es a lo que Heidegger llama libertad. Así, no se trata sólo del ser humano, sino de lo ente en sí, en donde el ser-humano está expuesto a lo ente al llevar a cabo la retención.

De esa forma, la libertad no es entendida como una propiedad del sujeto, sino como una forma de entender el dejar-ser de lo ente al ser desocultado en el comportarse que lleva a la rebelión de lo ente. Por ello, el estar-desocultado de la verdad tendrá un carácter de extracción a partir de lo ocultado.

Con esto se deja ver un despliegue de aquello que Heidegger había tematizado en *Ser y tiempo* respecto del *Dasein* y la existencia. Ahí se señalaba que la existencia es el modo de ser de este ente caracterizado como *Dasein*. Sin embargo, quedaba oscuro el hecho de hablar de modos de ser en donde la existencia sería uno entre otros. Heidegger ahora enfatiza que ex-sistir remite al hecho de que el ser humano ya está en la verdad, es decir que se *expone* y *retiene* lo ente al dejarlo-ser.<sup>14</sup> Por ello entonces se da la vinculación con tal o cual ente.

Precisamente porque a la base yace el dejar-ser, ello implica la posibilidad de la no-verdad. Pero tanto el sentido común como la filosofía misma han colocado la pregunta por la no-verdad fuera de la pregunta por la verdad y con mayor razón por

13 La importancia de lo que Heidegger señala en las versiones intermedias de la conferencia “De la esencia de la verdad” yace en plantear un elemento más para diferenciar entre la propuesta metafísica que alcanza a ver la sujeción del ente que se comporta y que es interpretado como subjetividad y la posibilidad de desplegar al *Dasein* mismo como aquel ente que se expone y retrocede en la retención ante lo ente. Con ello Heidegger proporciona mayores elementos para diferenciar sujeto y *Dasein*.

14 Para diferenciar la “existencia” como modo de ser del *Dasein* en la ontología fundamental de la “ex-sistencia” como elemento determinante de la libertad del *Dasein* ante lo ente, Heidegger introduce el cambio de grafía mediante el guion.

la esencia de la verdad. De forma complementaria se requiere girar la perspectiva y si la no-verdad no puede entrar en la esencia de la verdad, entonces se requiere de la inesencia de la verdad para comprender la esencia propia de la verdad. Por ello, el paso al segundo estadio, es decir, lo que Heidegger llama potenciación originaria de la esencia (*Wesensermächtigung*), exige no aprehender la no-verdad y la inesencia como meros opuestos, sino admitirla en el proceso de esenciación de la esencia de la verdad. Se trata de descubrir el carácter intrínseco de la inesencia en la esencia.

El dejar-ser ex-sistente y desocultante de la libertad que caracteriza a la esencia de la verdad remite al ente singular; no obstante, acaece necesariamente y de forma complementaria la patencia de lo ente en totalidad: “Donde está la libertad ex-sistente, es decir, donde ex-siste el *Dasein*, ahí acontece esta complementación” (*Ergänzung*) (Heidegger, 2016, p. 369). Tal “complementación” de lo ente en totalidad impera como lo indeterminado indeterminable, es decir, como un ocultamiento sobre lo ente como tal. Se trata pues de un ocultamiento en su totalidad. Así lo aclara Heidegger (2016) en la tercera versión de la conferencia *De la esencia de la verdad*: “El estar-ocultado no es una consecuencia tardía del desocultamiento en el sentido superficial, que sólo con el desocultamiento de lo ente todo ente sea patente, sino que más bien oculta el desocultar en sí —esto es *en tanto* dejar-ser lo ente en su totalidad” (p. 369). Y esto no es otra cosa que lo que llamará la posibilidad del misterio.

Anteriormente se indicó que ex-sistir significa ya estar en la verdad en tanto el *Dasein* no es otra cosa que aquel ente expuesto y que en medio de lo ente deja-ser al ente. Sin embargo, al dejar-ser al ente singular que comparece desocultándolo, el *Dasein* insiste respecto del ente ya que “el *Dasein* es ex-sistente [...] y porque existente es necesariamente insistente” (Heidegger, 2016, p. 371). Acaece a la vez el desocultamiento de lo ente en totalidad que devela la posibilidad de la no-verdad, en tanto se trata de lo ente en su no-estar-desocultado. Así, en cada desocultamiento de lo ente, el *Dasein* ex-sistente es abrumado por el estar-ocultado de lo ente en totalidad y a la vez es insistente respecto del desocultamiento del ente singular. En ello, como ya se dijo, radica la posibilidad del misterio. El ocultamiento de lo ente en totalidad a lo que alude el misterio tiene determinaciones fundamentales, como Heidegger indica en una anotación marginal: “Este ocultamiento es aún más antiguo, y sólo con respecto a él, porque es el *primero*, puede el desocultamiento ser de tal o cual ente” (2016, p. 369, nota 57).

Con todo, la “vasta masa de urgencias conocidas y emergencias identificables” (Heidegger, 2016, p. 317) conducen a que aquel ocultamiento primario sea olvidado y, continúa Heidegger: “de esta manera, el ser humano no sólo está dentro y con lo ente que acaba de ser patente, sino que se endurece a sí mismo como el único y realmente verdadero, insiste en el doble sentido del olvidarse y medirse” (p. 371). El ‘estar dentro’ del ser humano señala el hecho de comportarse en cada caso con el ente singular, insiste en su relación con él. Así, el *Dasein* es ex-sistente al estar expuesto y dejar-ser lo ente en totalidad y es insistente respecto del dejar-ser el ente respectivo.

Con ello se puede ver entonces que el *Dasein* al ex-sistir no sólo está en la verdad sino más bien y de forma más originaria en la no-verdad. Ésta, como ya se indicó, constituye el sentido del no-estar-desocultado, la in-esencia de la verdad. Con lo ya desplegado se observa entonces que tal inesencia puede ser aprehendida en un sentido propio como misterio en tanto se mantiene en la esencia de la verdad o de forma impropia al caer en su nulidad. Y ahí, dice Heidegger, es donde surge el error (2016, p. 372).

El error (*Irren*) de donde surge el error (*Irrtum*) se debe, de acuerdo con nuestro autor, a que la patencia de la insistencia nunca se empalma con la patencia de la ex-sistencia, sino que se da una relación de dependencia. La patencia de la insistencia depende de la patencia de la ex-sistencia. Con ello Heidegger deja ver que en todo comportamiento con el ente singular ocurre un doble movimiento que conduce a la interpretación de la verdad en un carácter ambiguo: por un lado, el *Dasein* al ex-sistir está expuesto a lo ente en totalidad y lo deja-ser. En ello se desoculta lo ente en totalidad, pero se oculta lo ente singular en el que el *Dasein* insiste. Así, acontece el juego de ocultamiento y desocultamiento. Al ex-sistir se desoculta lo ente en totalidad y se oculta el ente singular; al insistir se oculta lo ente en totalidad y se desoculta el ente singular.

#### 4. La ambigüedad del cuerpo

Si retornamos a la problemática planteada inicialmente en torno al cuerpo, la ambigüedad de la verdad da elementos para una comprensión del fenómeno corporal mismo. Recordemos el protocolo del 11 de mayo de 1965 de la primera versión de los *Seminarios de Zollikon* en donde Heidegger sugiere dar un salto al problema del cuerpo (Cf. 2013, p. 138). De entrada, señala que el objetivo es llevar a cabo un acercamiento al fenómeno del cuerpo en donde no se hablaría de una solución, sino que ya se ganaría lo suficiente si se logra ver el problema (Cf. 2013, p. 139). El ejemplo inicial al respecto es un texto sobre la no-medición de la tristeza y la medición de las lágrimas. Heidegger enfatiza el hecho de que ni siquiera las lágrimas pueden ser medidas, sino en el mejor de los casos, un líquido y sus gotas. Ante la pregunta de si las lágrimas son algo somático o psíquico, Heidegger responde: “Ni lo uno ni lo otro” (2013, p. 139). El siguiente ejemplo que se menciona es sobre el ruborizarse de vergüenza e incomodidad. Ahí también se indica la imposibilidad de medir el rubor, aunque sí la rojez del rostro mediante el suministro sanguíneo, por ejemplo. En este caso se responde de la misma forma si se quiere definir la pertenencia del rubor al ámbito somático o psíquico. En estos casos como en otros fenómenos analizados respecto del cuerpo parece pues que el mencionado acercamiento no se concreta ni en lo somático ni en lo psíquico y que en tal ‘ni lo uno ni lo otro’ Heidegger quiere indicar otra posibilidad. Considero que tal posibilidad remite a la verdad del cuerpo.

La ambigüedad de la verdad lleva por un lado al predominio de cierta interpretación de la relación entre lo ocultado y lo desocultado que lleva al error en tanto pareceres

(engaño), desconocimiento o disimulo de este; por otro lado, encontramos el misterio. El hecho de que tanto el error como el misterio provengan de la ambigüedad de la verdad conduce a la confusión, como bien señala en su conferencia de 1931 sobre la alegoría de la caverna de Platón: “Es por eso que el ser humano a menudo convierte lo que es un engaño en un misterio, y viceversa, considera que el misterio es un engaño” (Heidegger, 2016, p. 476).

De esto podemos obtener dos aspectos importantes: uno, la justificación de que Heidegger no haya hablado del cuerpo como tal, ya que éste, como modo de ser de un ente, remite a sus posibilidades interpretativas: engaño, desconocimiento, disimulación o misterio. El segundo, el hecho de hablar de confusión entre error (engaño) y misterio plantea elementos de la propia esencia de verdad, el error, que pudiesen plantear la idea de una regresión a otras medidas determinantes.

Al respecto hay que indicar que la ambigüedad de la verdad del cuerpo se deja ver de entrada en la forma de nombrar. En alemán esto se hace transparente al hablar de *Körper* y *Leib*, asunto ampliamente trabajado por Edmund Husserl de quien Heidegger es deudor cuando habla precisamente de esta distinción fenomenológica del cuerpo. *Grosso modo*, el tratamiento husserliano sobre el cuerpo se expresa en tres etapas, por un lado, en *Ideas I*<sup>15</sup> donde el pensador pone de relieve el entrelazamiento entre cuerpo y conciencia; en un segundo momento en *Ideas II*, Husserl tematizará entonces la constitución del cuerpo propio desde la subjetividad trascendental haciendo expresa la distinción entre *Körper* y *Leib*: “El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él y “dentro” de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos” (Husserl, 2014, p. 185). Y no menos importante resulta el tratamiento hecho en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*. No así, a lo que apuntamos es precisamente a la apropiación de dicha distinción, con la cual Martin Heidegger a la luz de los *Seminarios de Zollikon*, discutirá la posibilidad del desocultamiento y ocultamiento como la ambigüedad del cuerpo mismo.

Como sabemos en español no contamos con dos términos de esa forma para referir al cuerpo, pero sí con la interpretación a la que remiten ellos. Aunque en la traducción de la primera versión de los *Seminarios de Zollikon*, se indica que se trata de “aprehender el fenómeno originario y derivado que en castellano se esconde en el término cuerpo

15 “Solo por su referencia de experiencia con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana y animal, y solo por ello obtiene un lugar en el espacio de la naturaleza y en el tiempo de la naturaleza... solo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad empíricamente intuitiva, natural, es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres animales pertenecientes a un mundo, y que solo por ello cada sujeto cognoscente puede hallar el mundo en su plenitud, consigo y con los otros sujetos y a la vez reconocerlo como el mismo mundo circundante, perteneciente en común a él y a todos los demás sujetos” (Husserl, 2013, p. 201).

y que en alemán se expresa en dos vocablos” (Heidegger, 2013, p. 10), en esta ocasión haré referencia a los dos vocablos para señalar la distinción aquí mencionada. Así, el *Körper* remite a aquello mensurable y objetivable que se tiene, mientras que *Leib* hace referencia al cuerpo que se es. En este sentido podríamos hablar del cuerpo que se tiene y el cuerpo que se es. Al preguntar por el cuerpo e interpretarlo como algo que se tiene, se parte de una idea de corporalidad general compartida con otros modos de ser, es decir, se trata de algo que está-ahí, de algo presente, que precisamente podría ser tenido. A partir de ello se abren posibilidades para el estudio del cuerpo en el ámbito de las ciencias naturales o en la medicina a través de la anatomía y fisiología, por ejemplo. Así, el cuerpo como *Körper* es problematizado en los *Seminarios de Zollikon* porque fundamentalmente en su estudio se lleva a cabo el desocultamiento del ente a partir de la insistencia del *Dasein* y así se permite el ocultamiento de la ex-sistencia en su estar expuesto a la totalidad de lo ente. En el estudio del cuerpo como ente singular se oculta pues la totalidad de lo ente, es decir, el mundo mismo. Para Heidegger eso justifica el hecho de que el cuerpo no se haya pensado desde el ser-en-el-mundo con lo que replicaba su respuesta al “mal trato” del cuerpo señalado por Sartre.

## 5. Corporar como errar y como misterio

La verdad del cuerpo, como *Körper*, indica lo ya señalado anteriormente, como no-verdad impropia que en el marco del errar da pie al error. Si todo se interpreta a partir del *Körper*, ¿en qué medida ya ha desaparecido ahí la posibilidad del corporar mismo? Lo relacionado con éste es más bien medido, y así ya se ha donado y tomado medida, lo que no conduce a penetrar en su esencia. Se trata en el fondo de verlo en un carácter meramente entitativo. En los ejemplos señalados, al intentar medir las lágrimas, la tristeza o el dolor, desaparecen los fenómenos corporales como tales y erramos en su interpretación. Echamos de menos el cuerpo como tal para abordar aspectos que remiten a un mero estar-ahí de algo medible.

Así, el corporar puede ser visto en un sentido a partir de aquello que se desoculta inmediatamente, como lo sería el movimiento de mis manos al escribir estas líneas; sin embargo, en ello se oculta a la vez la ex-sistencia en tanto un estar-expuesto a lo ente en totalidad. El comportamiento respectivo desoculta mi cuerpo en lo inmediato, pero oculta la respectividad con lo ente en totalidad. Como vimos, la remisión única a lo insistente conduce al errar en tanto error; mientras que la remisión a lo existente nos lleva al misterio.

Ambas posibilidades del juego ocultamiento-desocultamiento pueden ser vistas también a partir de la diferencia ontológica. El errar remitiría, como ya señalamos a la positividad entitativa de lo medible. Es decir, al ámbito del dejar-ser patente. Mientras que el misterio abre la perspectiva de la apertura de ser que señala el dejar-ser vinculante. En otras palabras, se trata de la relación de lo óntico con lo ontológico.

En un diálogo de Heidegger con Boss, se señala esto de la siguiente forma:

De todo lo que Sartre escribe, nada es verdadero. Más bien la totalidad de los rasgos ontológicamente esenciales de una cosa son visibles sólo a través de datos ópticamente descriptibles, como viceversa todos los datos ópticamente perceptibles están fundados en sus determinaciones ontológicas y son regidas por éstas, en tanto son. Los rasgos ontológicos y los hechos óticos no pueden ser encontrados de manera separada, sino que siempre se entrelazan uno a otro (Gander, 1991, p. 125).

Si consideramos esto a la luz del asunto del cuerpo, éste no podría ser tomado simplemente como el lado 'óptico' del *Dasein*, sino que la corporalidad se aprehendería en el entrelazamiento ontico-ontológico que determina el modo de ser del *Dasein* como ex-sistencia. Si el cuerpo es visto sólo ópticamente, entonces estaríamos considerando únicamente la insistencia y no la ex-sistencia.

De acuerdo con Heidegger, el problema no es pues aprehender el cuerpo como tal, sino detectarlo desde el modo propio de ser del ente comprensor afectivo de ser, es decir, del ente ex-sistente. Al cuerpo óptico que puede ser descubierto corresponde pues la apertura de una corporalidad que puede ser aprehendida como fenómeno ontológico, es decir, no como un ente meramente descubierto sino más bien a partir del ser en su carácter aparente.

Si en la diferencia entre ser y ente se da también la diferencia en el modo de acceso, entonces, lo abierto del cuerpo ontológico no puede ser descubierto como un ente, sino que tiene carácter de ser y por ende se manifiesta en su retraimiento.

El retraimiento de los fenómenos ontológicos será ocasión de crítica al planeamiento filosófico central de Heidegger, tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontológico. Sin embargo, en ese punto se halla la posibilidad de comprender la radicalidad de la propuesta como misterio. Si no se logra divisar el acceso propio a lo ontológico, ex-sistente, y se presupone un acceso óptico, insistente, entonces se mantiene la interpretación sobre la base positiva del descubrimiento de los entes, tal como ha trabajado gran parte de la metafísica occidental.

De esta forma, el "olvido" del cuerpo es expresión, pues, del olvido del ser. El ser ha sido olvidado porque no puede ser accesible solamente como *positum* entitativo. Asimismo, el cuerpo. Su aprehensión se ha limitado sólo a un camino en tanto tematización de algo extenso que simplemente está-ahí presente. Con todo, Heidegger enfatiza que mi cuerpo no es solamente lo presente que se tiene, sino también lo ex-sistente que se es.

Quizás el problema en el acceso a la corporalidad ontológica del ex-sistir sea aquello que evite que Heidegger hable de más en torno al cuerpo. Por ello se entiende la crítica que Sartre hará en términos de que Heidegger "haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo en todo *Ser y tiempo*" (Heidegger, 2013, p. 337). Como se sabe, el filósofo de la Selva Negra simplemente responderá que lo corporal "es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto" (2013, p. 337).

## 6. Cuerpo insistente y cuerpo extático

A partir de lo ya desplegado desde *Ser y tiempo*, existir es un modo de ser cuya determinación fundamental yace en el carácter descentrado del ente que aparece. Esto será abordado bajo la idea de la estancia extática del *Dasein*, es decir, su estar siempre ya fuera de sí en tanto mera relación de ser. Si el *Dasein* es el lugar en donde acontece la diferencia ontológica, es decir el entrelazamiento de lo óntico y lo ontológico, entonces, decíamos, el cuerpo podría ser también interpretado como misterio desde el modo de ser correspondiente bajo la guía de la diferencia ontológica. En este caso se puede hablar pues de un cuerpo extático, cuya tematización logra ser destacada al ser confrontado con una visión meramente óntica del cuerpo en tanto extensión.

Si preguntamos por el corporar de una experiencia académica como podría ser la lectura de una ponencia, lo que se muestra es que en ese caso estoy sentado en la silla apoyándome en la mesa leyendo mi ponencia frente al público. Eso, como destaca Heidegger (2013) no puede ser entendido como “un estar ahí de un cuerpo sobre otro” (p. 160), como sería la silla y la mesa. Al concluir mi lectura, alguno de los asistentes podrá preguntar y en ese caso estaré a la escucha. Mi hablar y escuchar como el escuchar y hablar de los asistentes se da como diálogo que muestra el corporar del ser-en-el-mundo. Lo fuera de sí de tal corporar se deja ver en el hecho de que yo me dirijo a los asistentes y ellos me hablan al preguntar. La lectura que hago tiene en cuenta la escucha en la medida en que intento leer para ser comprendido con pausas y con pretensión de claridad, por lo menos acústica. Así, la lectura no es una cuestión mecánica como si se tratara de fonetizar solamente un determinado orden de palabras. Se trata de un evento corporal en el que está en juego mi ser-en-el-mundo en la situación respectiva. A partir del modo como abro mundo en ese evento académico es que se organiza el “ahí” de mi cuerpo, por ejemplo, al estar sentado y no moviéndome de un lado al otro del auditorio. Con ello lo que vemos es que mi cuerpo no se limita a estar sobre la silla apoyado en la mesa, sino que incluye el lenguaje al hablar y escuchar: “Oír y hablar, esto es, el lenguaje, en general, es siempre *también* un fenómeno corporal” (Heidegger, 2013, p. 160).<sup>16</sup>

Mi hablar y escuchar es tal en tanto corpora ahí. Sin embargo, este “estar ahí” es a su vez un estar allá al escuchar a alguien que pregunte o al leer mis páginas en la computadora o en el papel. Estoy ahí y allá precisamente porque mi modo de ser no es un mero estar-ahí-presente,<sup>17</sup> sino un ex-sistir, es decir un estar extático o fuera de sí expuesto a lo ente. El cuerpo está entonces fuera de sí al estar ahí y allá.

16 Para un análisis más detallado, se puede leer el capítulo “Habla, diferencia ontológica y ser-en-el-mundo” (Cf. Xolocotzi, 2018).

17 No se debe confundir el “estar ahí” o “estar allá” espacial en que se lleva a cabo el corporar del *Dasein* con el mero estar-ahí presente de un ente que no tiene el modo de ser de la existencia. Tal “estar-ahí” es la propuesta de Jorge Eduardo Rivera en su traducción del texto completo de *Sein und Zeit* (Heidegger, 2003) para traducir la “Vorhandenheit” que Heidegger atribuye a los entes teóricamente accesibles y que ha sido el modo de ser privilegiado por la tradición metafísica occidental.



Como vemos hay pues una diferencia en entender el cuerpo en tanto insistencia a partir de la entidad del ente que está-ahí, como mera positividad y entenderlo desde el ex-sistir como un estar en cada caso fuera de sí. Lo corporal, visto de esta forma, tiene entonces carácter de ser y por ende puede ser pensado, como decíamos, como relación fuera de sí, extática. Lo corporal pertenece al existir y mienta el misterio: “está codeterminado por mi ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despedido” (Heidegger, 2013, p. 147).

Hablar del errar de la insistencia a partir del *Körper* o del misterio de la ex-sistencia a partir del *Leib* parecería plantear algo limitado que no proporciona mayores elementos para pensar filosóficamente la cuestión del cuerpo; empero, me parece que al respecto podríamos decir, por un lado, que no se trata de restricciones impuestas por alguna incapacidad de desarrollo, sino por el modo de donación del asunto a tratar. Es evidente que las investigaciones de la ciencia natural y la medicina en torno al cuerpo exigen la idea de cuerpo en tanto errar (engaño), es decir, que se requiere el punto de partida de lo que está ahí compartido con otras posibilidades para poder llevar a cabo un tratamiento o experimento que conduzca a un conocimiento de algunas regiones corporales objetivas. La mensurabilidad o las pruebas (o incluso las manipulaciones) en torno a los órganos remiten a criterios aplicables para diversas áreas, en donde, como sabemos ocurre la remisión sólo a tal parte u órgano y no a la totalidad del cuerpo, y mucho menos a la totalidad de lo ente. Se trata ahí del cuerpo que se tiene, tal como lo menciona en los *Seminarios de Zollikon*. Sin embargo, es un asunto necesario. Se trata de eso que hacemos al tomar antibióticos o medir los niveles de colesterol. Tanto el errar del cuerpo que se tiene como el misterio del cuerpo que se es indica pues que el cuerpo es ambiguo respecto de su verdad.

## Conclusión

Cuando se ha pretendido escribir sobre el cuerpo a partir de Heidegger, la empresa parece ya de entrada estar condenada al fracaso. No obstante, el intento realizado aquí no se atiene a los esquemas acostumbrados, mas bien busca abrir posibilidades a partir de lo pensado en torno a la verdad y su esencia. Por ello, lo aquí desplegado ha intentado pensar la verdad del cuerpo, no a partir de su capa más exterior, sino a partir de su esencialidad, es decir, de aquel ámbito que no se colma con la anulación de lo que pareciera ser su alteridad. Así, una idea errada del cuerpo, en el sentido del errar, lo devela a partir de la insistencia con el ente, desocultándolo, pero a la vez ocultando lo ente en totalidad de la ex-sistencia. Podríamos decir que, al preguntar por la verdad del cuerpo en su esencialidad, lo que en la inmediatez es visto como ajeno y no esencial se constituye como determinante para entender la verdad del cuerpo en tanto misterio, es decir, a partir de la ex-sistencia en donde se desoculta lo ente en su totalidad, a saber, el mundo. En el misterio, el cuerpo puede ser visto a partir

del ser-en-el-mundo en donde su inesencia, esa alteridad que parecía ajena, constituye esencialmente aquello que lo determina.

Conviene señalar que el mencionado juego entre ocultamiento y desocultamiento al pensar la verdad y, concretamente la verdad del cuerpo, se mantiene en la ambigüedad. Tal ambigüedad no es algo peyorativo, sino un intento por salir de una vía unilateral que privilegie un lado u otro. Ambos sentidos de cuerpo serían modos de verdad. Por eso, a partir de lo pensado por Heidegger no se podría atribuir simplemente un maltrato o descuido al cuerpo, sino en gran parte se trata de mantener en vilo la problemática con miras a su ambigüedad, es decir, su verdad. Con esto quizás se logre comprender que el mayor acercamiento que se puede lograr es precisamente a ese carácter ambiguo del cuerpo que en el fondo no es otra cosa que su verdad.

## Referencias

- Ciocan, C. (2008). The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein. *Research in Phenomenology*, 38(1), 72-89. <https://doi.org/10.1163/156916408X262811>
- D'Angelo, D. (2012). Die Schwelle des Lebe-Wesens: Überlegungen zur Leibinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung. *Studia Phaenomenologica*, 12, 61-83. <https://doi.org/10.7761/SP.12.61>
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2012). La mano de Heidegger (Geschlecht II), (M. Rivera Huntiel, Trad.). *Nombres, Revista de Filosofía*, 21(26), 7-50.
- Descartes, R. (2002). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (M. García Morente, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Espinet, D. (2016). *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger* (2ª Ed.). Tübingen: Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-154348-7>
- Gander, H. H. (Ed.). (1991). *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie, Kunst, Medizin*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (1927). En F.-W. von Herrmann (Ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. En K. Held (Ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos* (A. Leyte & H. Cortés, Trans.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2004). *Wegmarken*. En F.-W. von Herrmann (Ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2006). *Zollikoner Seminare* (3ª ed., M. Boss Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (2ª ed.). (Á. Xolocotzi, Trad.). México-Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2016). *Vorträge 1915-1932*. En G. Neumann (Ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 80.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2017). *Zollikoner Seminare*. En P. Trawny (Ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 89). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (2002). *Meditaciones cartesianas* (A. Presas, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro I: *Introducción general a la fenomenología pura* (J. Gaos & A. Ziri6n, Trads.). México: UNAM/FCE.
- Husserl, E. (2014) *Ideas relativas a una filosofa fenomenol6gica y una filosofa trascendental*, Libro II: *Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*. (A. Ziri6n Trad.). México: FCE/UNAM.
- Johnson, E. (2010). *Der Weg zum Leib: Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lotz, C. (2005). *Vom Leib zum Selbst: kritische Analysen zu Husserl und Heidegger*. Freiburg-München: Alber Reihe.
- Nielsen, C. von, Steinmann, M. & Töpfer, F. (Eds.). (2007). *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Peters, M. E. (2019). Heidegger's embodied others: on critiques of the body and 'intersubjectivity' in Being and Time. *Phenomenology & the Cognitive Sciences*, 18(2), 441-458. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9580-0>
- Sartre, J. (1986). *El ser y la nada*. México D.F.: Alianza.
- Sandu, P.-G. (2014). Dasein, Raum und Leib - Eine Kritik der Existenzialanalyse von Sein und Zeit. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, 59(3), 17-33.
- Schmidt, A. (2007). "Quasi permixtum". Die Einheit von Körper und Geist bei René Descartes. En C. von Nielsen, M. Steinmann & F. Töpfer (Eds.), *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie* (pp. 35-51). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Steinmann, M. (2008). *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151331-2>
- Veysset, P. (2013). La confrontation Binswanger-Heidegger dans les Zollikoner seminare. Qu'est-ce qu'avoir un corps. In *L'Évolution psychiatrique*, 78(4), 583-597. <https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2013.06.002>
- Wiedemann, G. (1984). *Zeitlichkeit contra Leiblichkeit. Eine Kontroverse mit Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Lang.

- Xolocotzi Yáñez, Á., (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Barcelona-Ciudad de México: Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana.
- Xolocotzi Yáñez, (2011). *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa-BUAP.
- Xolocotzi Yáñez, Gibu, R., Huerta, V. & Veraza P. (2014). *Heidegger. Del sentido a la historia*. Madrid-Ciudad. de México: Plaza y Valdés-BUAP.
- Xolocotzi Yáñez, (2014). Dasein, cuerpo y diferencia ontológica. En Á. Xolocoti & R. Gibu (Coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (pp. 131-143). Madrid-Ciudad. de México: Plaza y Valdés-BUAP.
- Xolocotzi Yáñez, & Gibu, R. (Coords.) (2014). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Madrid-Cd. de México: Plaza y Valdés-BUAP.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2018). *Heidegger, lenguaje y escritura*. Ciudad. de México: Fontamara.
- Yuasa, S. (1976). *Der Leib. Studien zu einer Phänomenologie des Leibes* (Tesis doctoral inédita). Universidad de Colonia, Alemania.



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Transhumanismo: Un giro de tuerca a la pregunta por la técnica de Heidegger\*

*Diana María Muñoz González*

Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia  
E-mail: [dmunoz@usbbog.edu.co](mailto:dmunoz@usbbog.edu.co)

Recibido: 31 de mayo de 2019 | Aprobado: 28 de octubre de 2019  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a10>

**Resumen:** El llamado transhumanismo es un proyecto antropotécnico que pretende aumentar las facultades físicas y cognitivas del ser humano mediante el empleo intensivo de las nuevas tecnologías. No obstante, examinado bajo la lente del pensamiento de Heidegger tal proyecto confirma la idea del filósofo alemán de que la técnica moderna es un dispositivo ontológico en el que la totalidad de los entes es emplazada como existencias o recursos explotables. Así pues, en un primer momento el artículo se sirve de la reflexión heideggeriana sobre la técnica para exhibir el peligro de deshumanización que envuelve al proyecto transhumanista. En un segundo momento, en cambio, se pone al descubierto la limitación de su pensamiento para salir al paso de manera aún más eficaz frente al peligro del transhumanismo al rehusarse a afirmar el carácter esencialmente viviente del ser humano.

**Palabras clave:** Heidegger, transhumanismo, humanismo, técnica, cuerpo humano

\* Este artículo es producto del proyecto de investigación "Ser humano en la era técnica: el desafío filosófico del transhumanismo", desarrollado en el Grupo de Investigación "Devenir" de la Universidad de San Buenaventura, el cual está reconocido en COLCIENCIAS con código COL0047323.

## Cómo citar este artículo:

Muñoz González, D. M. (2020). Transhumanismo: un giro de tuerca a la pregunta por la técnica de Heidegger. *Estudios de filosofía*, 61, 145-166. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a10>

OPEN  ACCESS





# Transhumanism: A turn of the screw on Heidegger's question concerning technology

**Abstract:** The so-called transhumanist project is an anthropotechnic and aims at the enhancement of human physical and cognitive capabilities through the employment of new technologies. Nevertheless, when viewed through the lens of Heidegger's philosophy, the project appears to confirm his own view on modern technology. According to Heidegger, the essence of modern technology is to serve as an ontological framework in which beings are unconcealed as a totality of resources or stock items. Thus, the first part of this paper examines Heidegger's approach to technology in order to cast light upon the deep danger of dehumanization entailed by transhumanism. In the second section, however, the ability of Heidegger's thought to cope with the transhumanist danger is put into question, since it fails to conceive of the essential living character of human being.

**Key words:** Heidegger, transhumanism, humanism, technology, human body

## Diana María Muñoz González

Doctora en Filosofía por la Universidad París VIII (Francia), con títulos de Pregrado y Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es Profesora Titular de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, en la Maestría en filosofía contemporánea y el Doctorado en Humanidades: Humanismo y Persona –DHUPE–, programa en el que se desempeña como directora del énfasis en filosofía denominado: “Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea”. Es Investigadora Asociada ante Colciencias y lidera el grupo de investigación “Devenir” (A1). Algunas de sus publicaciones son: Libros: *Arte y verdad. La experiencia estética en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer* (2013), *¿El fin del hombre?* (2016) (Ed.) y *Humanismo en la era de la técnica* (2018) (Ed.). Artículos: “Las humanidades en tiempos del Antropoceno” (2019), “Deconstrucción y teología negativa» (2014), «El texto como modelo de alteridad” (2014) y “Nietzsche y los filósofos de la diferencia” (2013).

ORCID: 0000-0003-1298-8805



A juzgar por el importante número de publicaciones, tanto especializadas como divulgativas que cada día se suman a la discusión acerca del transhumanismo, no parece excesivo afirmar que este proyecto antropotécnico, así como la ideología que hay detrás de él, ha ganado ya un lugar prioritario en la agenda del pensamiento crítico de nuestro siglo. El interés y la polémica que genera no paran de crecer. Ocurre en el ámbito académico donde ha pasado de ser considerado mera ciencia ficción, a ser tenido por un signo clave del espíritu de la época, caracterizada como ninguna otra por el culto a la técnica (Hunyadi, 2018). Pasa otro tanto en el campo político donde, como sugieren sendos reportes auspiciados en años recientes por el gobierno estadounidense y por la Unión Europea, aumenta la inquietud frente a las potencialidades, así como posibles amenazas, de una empresa que, con un tono utópico muy propio, pero respaldada por millones de dólares, se propone cambiar para siempre la historia de la humanidad (Hottos, 2016).<sup>1</sup> No es para menos todo este revuelo, ya que el sueño del transhumanismo aparece tan prometedor como alarmante. Según como se lo vea, su ideal de lograr el perfeccionamiento tecnológico del ser humano nos ofrece, cual figura del dios Jano, dos facetas bastante contrarias: unas veces de esperanza, otras veces de espanto, empañando más, si cabe, nuestra visión de un futuro que cada vez se muestra más incierto.

En este artículo nos interesa examinar la propuesta del transhumanismo bajo la lente del pensamiento de Martin Heidegger, cuya penetrante manera de reflexionar sobre el fenómeno de la técnica le ha valido ocupar un lugar prominente en la discusión filosófica sobre el tema. Pese a que el pensador alemán no conoció muchos de los adelantos que hoy en día les permiten a los transhumanistas enarbolar sus utópicas promesas —como son los avances en ingeniería genética o en inteligencia artificial, de los que cada día recibimos noticias más asombrosas—, no cabe duda de que su meditación acerca de la esencia de la técnica le permitió avizorar con lucidez la manera como el afán de dominio de la técnica moderna llevaría a convertir a los seres humanos en la siguiente frontera a ser conquistada (Heidegger, 1994). Ciertamente, la perspectiva heideggeriana habrá anticipado con acierto algunos de los peligros que entraña la deriva hiper-tecnológica a la que asistimos en la actualidad, siendo quizás el transhumanismo una confirmación más de cuán fundados eran esos temores.

Sin embargo, pese a la clarividencia del “Oráculo de Friburgo”, no podemos dejar de plantearnos la siguiente pregunta: ¿está su llamado a salvaguardar nuestra *humanitas* del peligro de la técnica a la altura del desafío que actualmente nos lanza el transhumanismo? En lo que sigue nos interesa sugerir que la renuencia del filósofo alemán a pensar el carácter biológico, natural, animal, en suma, viviente del ser humano, dada su preocupación por evitar el reduccionismo biologicista, puede a la

1 Como bien anota este autor francés, tales reportes dan cuenta de la visibilidad política que ha alcanzado el transhumanismo desde el inicio del nuevo milenio.

postre constituir un límite muy serio para quien, siguiendo sus pasos, desee tomar posición crítica frente a los retos que trae consigo el transhumanismo. Efectivamente, este límite, que no es otro sino el relacionado con su rechazo a pensar el ser humano en su condición de viviente, obliga a cuestionar a fondo la comprensión que la filosofía heideggeriana tiene del cuerpo humano, comprensión que quizás termina por acercarlo –seguramente a pesar del mismo Heidegger– a una tradición humanista usualmente inclinada a ignorar la corporeidad humana en nombre de una supuesta trascendencia a la que, en honor a su especial dignidad, el ser humano estaría llamado a “elevarse” más allá de su mera condición de ser vivo.

## El transhumanismo como proyecto antropotécnico

Comencemos por recordar, a grandes rasgos, lo que propone el transhumanismo. En palabras del filósofo francés Luc Ferry se trata de un “amplio proyecto de mejora de la humanidad actual en todos sus aspectos, físico, intelectual, emocional y moral, gracias a los progresos de las ciencias, y en particular de las biotecnologías” (Ferry, 2017, p. 35). En efecto, se lee en el “Manifiesto Transhumanista” lo siguiente: “Nos planteamos la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las lagunas cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro aislamiento en el planeta Tierra” (Ferry, 2017, p. 38). Si bien estas declaraciones altisonantes podrían ser tenidas por fantasías de tecno-eufóricos a las que no habría que dar mucho crédito, lo cierto es que “el proyecto –continúa diciendo Ferry– ya está en marcha en los laboratorios, en las universidades, en los centros de investigación y las grandes empresas, en Estados Unidos o en China” (Ferry, 2017, p. 39). En otras palabras, el transhumanismo se muestra como algo más que una simple ilusión quimérica de unos cuantos soñadores, al gozar de un sólido respaldo financiero suministrado por corporaciones multinacionales que, como el gigante de Internet, Google, y otras compañías más ancladas en el poderoso Silicon Valley, aseguran cuantiosos recursos a centros de investigación comprometidos con esta prometeica idea.

Más que una vaga esperanza, a sus patrocinadores les anima la firme convicción de que las nuevas tecnologías, como son las nanotecnologías, las biotecnologías, las ciencias de la informática y la cibernética (usualmente reunidas en la sigla NBIC), no solo corregirán, curarán o repararán serios problemas de salud física y/o mental que afectan el desarrollo de los seres humanos, sino que, más aún –y es aquí donde reside el sello distintivo del transhumanismo–, aumentarán o incrementarán las capacidades cognitivas o físicas de los seres humanos sanos: el llamado *human enhancement*. Julian Huxley, padre del término “transhumanismo” (Huxley, 1957),<sup>2</sup> lamentaba lo pequeña que

2 El término es atribuido a Julian Huxley, quien en un artículo de 1957 escribió: “The human species can, if it wishes, transcend



a su parecer era la fracción del potencial mental alcanzado por los seres humanos —en palabras suyas, la “*spiritual efficiency*”— y evocaba con el término por él acuñado el vasto campo de posibilidades que gracias a la ciencia y la tecnología estaba todavía por explorar y que permitiría a los seres humanos desarrollar posibilidades inimaginables.

Y es que para el proyecto transhumanista resulta esencial diluir la línea pretendidamente nítida entre una práctica médica *terapéutica* y una práctica de *mejoramiento*. Es decir, borrar la diferencia entre, por un lado, una medicina enfocada en curar a quien está enfermo o padece alguna anomalía física y/o mental y, por otro lado, una práctica que busca aumentar o crear capacidades que están más allá del límite considerado estándar para un ser humano sano. En cierto modo, subyace a esta distinción la que a la sazón trazara Aristóteles en la *Física* (2000, 194a 21; 199a 15) entre la *techné* como *imitación* de la *physis* y la *techné* como *complemento* de la *physis*, esto es, entre una técnica que produce artefactos inspirados en la perfección atribuida a un modelo natural y otra que, en cambio, busca con sus productos completar los vacíos, o hasta concluir lo que la naturaleza habría dejado apenas a medias (Aristóteles, 2002). En el primer caso, la naturaleza es tomada como el ideal que impone su medida al quehacer de la técnica, mientras que en el segundo es prácticamente sinónimo de lo contrario: de una carencia intrínseca que, desde luego, tendría que ser superada mediante la técnica. De suerte que la cuestión está sobre todo, para el transhumanismo, en hacer lo que por sí sola y sin intervención humana, la naturaleza no parece capaz de llevar a término, o al menos no al ritmo que algunos desearían. Así lo deja plasmado el transhumanista Max More cuando escribe:

Madre Naturaleza, verdaderamente te estamos agradecidos por lo que has hecho por nosotros. Sin duda alguna, has puesto en ello lo mejor de tus fuerzas. Pero, sin querer faltarte al respeto, en lo que concierne a la constitución del hombre, no siempre has hecho un buen trabajo (More, 2013, p. 449; traducción libre).

Ahora bien, a pesar de lo cuestionable que puede parecer (en especial por motivos éticos) que desaparezca dicha distinción, no es fácil negar la dificultad objetiva que hay en dibujar una separación clara e inequívoca entre una práctica solamente terapéutica y una práctica de tipo mejorativo.<sup>3</sup> ¿No tienden acaso a confundirse conforme avanza

---

itself —not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature” (Huxley, 1957, pp. 13-17).

- 3 A ese respecto, conviene recordar aquí la reflexión de Jürgen Habermas acerca de la dificultad para distinguir entre lo que él llama un eugenismo negativo (terapéutico) y un eugenismo positivo (mejorativo), dificultad que según sugiere no parece posible superar de forma definitiva: “En la medida en que por razones conceptuales y prácticas, esta línea de demarcación [entre eugenismo negativo y eugenismo positivo] es fluctuante, lo que previamente apuntaba a contener las intervenciones genéticas más acá de la frontera más allá de la cual estaríamos en presencia de mejoras de las características genéticas, nos confronta, no obstante, a un desafío paradójico, puesto que nos vemos llevados hasta un campo donde precisamente las fronteras son fluctuantes, teniendo que establecer e imponer líneas de demarcación particularmente precisas. He ahí

la medicina? ¿Sobre qué base decir, por ejemplo, que una vacuna es tan solo un recurso terapéutico y no también uno de mejoramiento, si quien la recibe obtiene una inmunidad que de lo contrario no tendría en su condición natural? ¿Cómo no hablar de mejoramiento si la vacuna disminuye, o incluso hace desaparecer la vulnerabilidad ante ciertos patógenos, condición de partida en la que todos los humanos se encuentran al nacer? En fin, ¿acaso el individuo vacunado no cuenta con capacidades que en cierto modo mejoran su desempeño? Desde luego, mucho de la lectura que se haga de estos casos depende de la manera como se defina, en el plano filosófico, lo que significa tener una capacidad o ser capaz de algo; pero, en cualquier caso, parece plausible seguir hasta cierto punto la intuición del sentido común acerca de que, antes que curar un padecimiento existente, es decir, antes que curar una enfermedad, lo que la vacuna busca realmente es impedir que se la sufra y, vistas así las cosas, ¿no es esto mejorar en cierto modo al individuo que en principio está sano?

Es probable que ante un caso como este se pueda encontrar una salida teórica más o menos fácil de cara a la aparente confusión que suscita entre terapia y mejoramiento, ya que, en últimas, lo que podemos decir que se persigue con las vacunas es evitar patologías que podrían limitar o acabar una vida sana, de manera que con la vacuna el individuo siga gozando, gracias a este recurso, de una existencia que está siendo perfectamente normal. Pero las cosas se oscurecen cuando nos encontramos con dispositivos o técnicas empleados, no porque la salud o la vida del individuo estén o puedan estar comprometidas por carecer de tales soportes, sino, por ejemplo, cuando se emplean para aumentar la capacidad de memoria, de percepción, de movimiento, de resistencia al esfuerzo, etc., es decir, cuando se acude a ellos para romper los límites considerados normales para alguien de nuestra especie. Y es justamente esta, como veíamos, la pretensión transhumanista: desplazar “hacia adelante” la frontera de lo que un miembro promedio de nuestra familia humana es capaz de hacer.

A primera vista, semejante aspiración parece implicar, como sostienen los transhumanistas, el abandono de toda idea de naturaleza humana que pudiera, en cuanto tal, ser erigida *a priori* como el límite por fuera del cual no estaríamos ante uno de “los nuestros”, es decir, ya no ante un humano propiamente dicho; se trataría de un límite que, por ende, no podríamos permitirnos traspasar sin correr el riesgo de atentar contra *lo humano*. Pero, partiendo de que mucho de lo que somos capaces de hacer no es, ni ha sido nunca, en realidad, un conjunto fijo e inmodificable de predicados, sino que es objeto de una continua transformación que corre al compás de cada nueva tecnología que con su desarrollo permite realizar acciones que antes nadie hubiera imaginado, para los transhumanistas no cabe entonces suponer que haya una

---

un argumento que, de paso, sirve ya hoy para defender un eugenismo liberal que no reconoce frontera alguna entre las intervenciones terapéuticas y las intervenciones con fines de mejoramiento, pero deja a las preferencias individuales de los actores del mercado, la escogencia de las finalidades que presiden las intervenciones destinadas a modificar las características genéticas” (Habermas, 2010, p. 35).

naturaleza humana conforme a la cual se establezcan de manera definitiva los rasgos que permitan determinar por principio cuándo estamos o no frente a un auténtico ser humano, ni menos aún que suponga un infalible freno normativo al cual deba plegarse su proyecto de modificación tecnológica. Así, puesto que la evolución no ha dejado de operar y, por ende, la especie humana que conocemos actualmente no es el término último de la cadena evolutiva, se preguntan: ¿por qué no acelerar las cosas en una dirección libremente escogida que permita a la humanidad, como especie biológica, dar un salto hacia algo distinto y, claro, mucho mejor, ahora que precisamente se cuenta con los medios tecnológicos para conseguirlo?

Sin embargo, la vaguedad en el criterio para deslindar lo curativo o terapéutico de lo mejorativo o aumentativo, en la que se apoyan los transhumanistas, vuelve inevitable la preocupación ética que con frecuencia despierta tal proyecto, acerca de la posibilidad de que emerjan en el futuro castas de humanos mejorados, es decir, grupos privilegiados considerados más plenamente humanos por el hecho de poseer capacidades aumentadas tecnológicamente, y, por consiguiente, castas de humanos considerados seres a medias, o incluso, subhumanos, por no tenerlas. Y es que, como advierte el filósofo Hans Jonas “es imperceptible el paso que lleva de aliviar al paciente —una meta perfectamente acorde con la tradición médica— a aliviar a la sociedad de la incomodidad provocada por comportamientos individuales difíciles entre sus miembros” (Jonas, 1995, p. 52). En otras palabras, el ideal transhumanista dibuja en el horizonte una pendiente por la que, según algunos críticos (Sandel, 2009; Fukuyama, 2000), podría resbalarse hacia terribles escenarios de inhumanidad. Las capacidades que hoy solo nos parecen posibles para un ser humano que de manera excepcional haya recurrido a tales técnicas de mejoramiento, con el tiempo podrían llegar a ser consideradas, merced a la utilización masiva y, valga decirlo, a la promoción comercial de dichas técnicas, como los rasgos “normales” a los que cualquier individuo que quiera ser alguien en la sociedad debería aspirar, abriéndose con esto la posibilidad para que —como ya ocurre en el presente con prácticas terapéuticas onerosas— quienes no cuenten con los recursos económicos para acceder a estas mejoras, o simplemente no deseen hacerlo, terminen inevitablemente relegados a una posición de subordinación en el orden social y económico o, como algunos más pesimistas temen, vean su existencia misma amenazada, al ser considerados individuos o grupos anormales de los que la sociedad podría buscar prescindir. Los fantasmas del pasado avivan, pues, la inquietud acerca de que con su programa de mejoramiento humano los transhumanistas terminen alimentando proyectos eugenésicos de los que por experiencia histórica sabemos muy bien a cuanto horror pueden conducir. No extraña entonces que reparos como estos intervengan con frecuencia en los debates éticos acerca de un proyecto que parece decidido a emplear sin cortapisas todo medio tecnológico al alcance para producir seres humanos mejorados o aumentados.

Por su parte, los transhumanistas buscan dar un parte de tranquilidad insistiendo en que a diferencia de tales experiencias catastróficas, su proyecto de mejoramiento

no es un proyecto de Estado, susceptible de derivar en un régimen totalitario, sino que, en la vena liberal de la que se reivindican, la decisión de mejorarse estará siempre sometida al libre albedrío de cada individuo (Ferry, 2017). Cabe preguntarse, empero, si no pecan por ingenuos al pretender minimizar el enorme poder que el mercado ejerce sobre las elecciones de los individuos y que puede convertir el mejoramiento en un mandato económico sin apelación posible. De cualquier forma, y volviendo al punto que nos interesa, de tener éxito en su empresa, los seres aumentados que preconiza el transhumanismo serían tan distintos a nosotros que, de hecho, su solo prospecto hace dudar de si todavía habrá de llamárselos humanos y no, más bien, como muchos ya vaticinan, “posthumanos”, refiriéndose con este término a una especie nueva que solo podrá sobrevenir al precio muy probable de llevar a la extinción a nuestra especie humana.

Ahora bien, es preciso señalar que aunque el término de “transhumanismo” está circulando ampliamente desde hace un buen tiempo, bajo él se cobijan versiones bastante diversas que vuelven difícil delinear con nitidez sus contornos. Así, por ejemplo, algunos autores (Ferry, 2017; Hottois, Missa & Perbal, 2015) distinguen entre un transhumanismo basado en el empleo de tecnologías cibernéticas que permitirán el desarrollo e implante de prótesis capaces de potenciar las habilidades físicas y cognitivas de los seres híbridos que las portan (*ciborgs*), mientras ponen en una categoría aparte los proyectos que, basados más bien en las biotecnologías y en técnicas como la edición genética o la biología sintética, se proponen llevar a cabo la modificación del genoma humano con miras a la producción de una nueva especie biológica dotada de capacidades que, según los estándares actuales, habría que juzgar sobrehumanas. A estos últimos reservan el término de “posthumanismo” o de “transhumanismo biológico”, por contraste con el “transhumanismo cibernético” que corresponde más bien al primero descrito. A nuestro juicio, sin embargo, entre el uno y el otro la distancia es provisional y más bien de grado. Si bien el segundo transhumanismo (el biológico) se antoja más radical en su ambición, al pretender una transformación de fondo y posiblemente irreversible del equipamiento genético del ser humano, prefigurando, por ende, la partida de defunción de la especie humana como la conocemos hasta hoy, en la práctica resultará muy difícil, si no imposible, deslindar uno de otro. Ciertamente, cabe imaginar que se avance hacia el uso combinado de las nuevas tecnologías con la consiguiente tendencia a hacer converger sus propósitos: veríamos, pues, aparecer *ciborgs* con prótesis y material genético modificado en su parte orgánica.

De cualquier modo, y a manera de orientación en medio de este paisaje todavía en formación, podemos señalar a Ray Kurzweil (2005) como el representante del transhumanismo en su versión cibernética. Su voz descuella por el tono desafiante y provocador que ha adoptado, al punto de sostener aseveraciones tan chocantes como la de sugerir que en el futuro los seres humanos no modificados podrían servir de alimento para seres humanos aumentados, tal como ocurre actualmente con los animales. Del transhumanismo biológico, y bajo una faceta menos escandalosa, el referente más conocido es seguramente Nick Bostrom del *Future of Humanity Institute* de Oxford. A

diferencia de Kurzweil, Bostrom parece atender mejor las críticas que desde distintos ángulos se dirigen al proyecto transhumanista de mejoramiento, mostrando una mayor sensibilidad a los dilemas éticos, sociales, políticos que tales propuestas despiertan en muchos, pero sin restarle fuerza al entusiasmo por un proyecto de mejoramiento que, en todo caso, asume como inevitable (Bostrom, 2011).

De ahí que al referimos al transhumanismo en términos de antropotécnica – sirviéndonos de la conocida expresión de Sloterdijk–, apuntemos a lo que el filósofo alemán define como una manera de *producirse el ser humano a sí mismo* (Sloterdijk, 2006). En efecto, según este autor, si el humanismo puede ser visto como una antropotécnica es porque definió las técnicas cuyo dominio es requerido para entrar a formar parte, a título pleno, de la humanidad o comunidad humana: tales técnicas son, para el humanismo, la escritura y la lectura. Para Sloterdijk, sin embargo, la constatación a la que nos vemos abocados es que estas técnicas se han vuelto actualmente obsoletas para cumplir dicho fin; así, según su perspectiva, el humanismo está condenado. De manera que al hablar del transhumanismo como proyecto antropotécnico entendemos que se trata aquí de proponer una definición radicalmente nueva del ser humano, la cual está estrechamente determinada por técnicas muy diferentes que serán empleadas a partir de entonces para producirlo: las nuevas tecnologías NBIC (Nano-, Bio-, Info- y Ciber- tecnologías). Es evidente que, según esta antropotécnica transhumanista, el ser humano en un sentido más acabado no dependerá del acceso letrado a la gran tradición escrita y a los valores universales en ella transmitidos, sino que lo hará de la posesión de un cuerpo y de una mente aumentados, bien por haber fusionado de modo inseparable su componente orgánico con prótesis cibernéticas, bien por tener un equipamiento genético completamente diseñado para asegurar un nivel superior de desempeño. Así las cosas, ser un mejor humano, o más exactamente, un humano mejorado, supondrá, paradójicamente, ya no ser más un humano, al menos no según lo que dicta la antropotécnica humanista que nos ha producido como humanos hasta ahora. El humano mejorado mediante la antropotécnica transhumanista deberá rendir física, cognitiva y emocionalmente de una forma tan excepcional, que ni el error, ni la enfermedad, ni el sufrimiento, ni siquiera la muerte, puedan hacer sombra a su ilimitado potencial.

Es sabido que el transhumanismo entiende la enfermedad y la muerte como problemas técnicos a los que forzosamente podrá encontrarse soluciones cada vez mejores a medida que progresen la ciencia y la tecnología a nuestra disposición. De allí que nos parezca que el proyecto transhumanista está fundamentalmente centrado en una manera de entender el cuerpo humano que no solo lo considera plástico y, por ende, transformable, sino que lo concibe, más bien, de forma negativa, como defectuoso, y, en consecuencia, necesitado de perfeccionamiento continuo. A la luz de un objetivo tan ambicioso como acabar con la muerte, no hay duda de que tal imperfección radica en lo que se revela, a sus ojos, como la insoportable vulnerabilidad que lo aqueja y, aún más, su carácter precedero. Así pues, según confían los pregoneros más entusiastas

del movimiento, el día llegará en que la enfermedad no podrá acortar la vida humana y la muerte dejará de ser un destino ineluctable (Kurzweil, 2005; Alexandre, 2011). Esos transhumanistas no tienen oídos para sentencias como la de Sócrates que equiparaba la sabiduría humana al aprender a morir. Para ellos la muerte no tiene por qué ser aceptada con resignación revestida de heroísmo, sino que el verdadero heroísmo estará más bien en dar muerte a la muerte.

Como se advierte hasta aquí, para pensar el transhumanismo en clave filosófica se hace necesario examinar con mayor detenimiento la relación que existe entre su obsesión *solucionista* (Morozov, 2015)<sup>4</sup> por convertir el cuerpo humano en objeto de perfeccionamiento continuo, y la concepción de técnica que se halla implícita en tal proyecto. Sin duda, hay buenas razones para pensar que Heidegger, a quien la cuestión de la técnica moderna le mereció tanto de su atención, sabrá brindarnos luces al respecto.

## Heidegger y la pregunta por la técnica

El transhumanismo se hace comprensible como expresión del mundo tecno-científico en el que estamos inmersos. ¿Cómo caracterizar dicho mundo? En él se persigue obsesivamente transformar y no simplemente comprender o conocer la realidad, o, si se quiere, no hay conocimiento que de antemano no esté ya orientado a permitir el dominio y la transformación de lo existente. Una característica de la técnica actual es, ciertamente, la de hacer sistema e integrarse con la ciencia, de allí que se hable propiamente de *sistema* tecno-científico. Mientras que tradicionalmente la relación entre ciencia y técnica fue entendida de manera que la técnica era definida como ciencia *aplicada*, es decir, los descubrimientos científicos eran tenidos como el punto de partida posible para desarrollos técnicos posteriores, sabemos hasta qué punto Heidegger consiguió apartarnos de esta comprensión de las cosas (Dusek, 2009).<sup>5</sup>

La cuestión de la técnica, recordémoslo brevemente, dominó buena parte de la reflexión del Heidegger tardío (Pattison, 2000, pp. 54-55), en la medida en que el vínculo

4 Con la palabra "solucionismo", tomada del mundo de la arquitectura y de la planificación urbana, el filósofo bielorruso Evgeny Morozov se refiere a la concepción según la cual la aplicación de la tecnología es vista actualmente como la fórmula mágica capaz de resolver todos los problemas personales y sociales; algo así como la llave universal para disminuir, por ejemplo, los crímenes, la corrupción, la desigualdad, la enfermedad, el sufrimiento, la contaminación, etc. (Morozov, 2015).

5 Val Dusek muestra cómo la filosofía de la tecnología, en tanto rama o campo de estudio de la filosofía, es de fecha reciente, ya que por mucho tiempo la técnica fue vista como ciencia aplicada y, en ese sentido, al hacer filosofía de la ciencia se creía estar abordando, aunque fuera de manera secundaria, el tema de la técnica. No será sino hasta mediados del siglo XX que la filosofía de la técnica (o de la tecnología) surge como un nuevo campo de estudio. Sin duda alguna la razón tiene que ver mucho con las inquietudes éticas que despiertan las nuevas tecnologías y el poder de transformación y, sobre todo, de destrucción que las caracteriza. Igualmente, según Dusek, la aparición de este campo de estudio se ha hecho posible gracias a los acercamientos cada vez más numerosos entre las dos tradiciones filosóficas contemporáneas: continental y analítica, que pueden unir sus esfuerzos para pensar un fenómeno que tiene muchas dimensiones entrelazadas: epistemológica, ética, política, etc. (Dusek, 2009, pp. 131- 145).

entre metafísica y técnica se le fue revelando estrecho e indisociable. En efecto, para el filósofo de la Selva Negra, la técnica no se deja pensar en su verdadera esencia como un *hacer* del ser humano, es decir, como un instrumento humano puesto al servicio de fines también humanos. La lectura que hace de la técnica un rasgo antropológico (lectura que en cuanto *medio* le atribuye a la técnica un carácter neutro, siendo el fin perseguido el que desde fuera determina su valor), si bien no es un enfoque incorrecto, se queda, a sus ojos, en un nivel de aproximación superficial, al que se le escapa nada menos que la esencia de la técnica. Bien vista, entonces, la técnica se revela a Heidegger como una forma de *verdad* o des-ocultamiento (*a-letheia*) de lo ente:

La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la ciencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad. (...) La técnica es un modo de hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la *aletheia*, la verdad (Heidegger, 1994, pp. 15-16).

Efectivamente, en la medida en que la esencia de la técnica consiste en llevar de lo oculto a lo desoculto, tal modo de ser vale tanto para la técnica antigua como para la moderna. Sin embargo, a diferencia de la técnica antigua que, según Heidegger, desoculta el ente como *objeto* (*Gegenstand*), la moderna, por su parte, ocasiona que lo ente emerja y salga del ocultamiento como *existencia* (*Bestand*), entendiendo la palabra como sinónimo de bien o de recurso (Heidegger, 1994). Los entes no salen, pues, a la luz, no se dejan pensar como objetos sino como existencias que, en cuanto tales, están llamadas a ser acumuladas, almacenadas, distribuidas, intercambiadas y consumidas. A esto Heidegger lo denomina, haciendo —como él mismo reconoce— algo de fuerza al sentido habitual del término alemán: *Ge-stell*, traducido por lo general como “estructura de emplazamiento”. Tengamos en mente que, en su uso corriente, el término se refiere a una estantería, un andamiaje o un esqueleto. De acuerdo con esto, la técnica moderna es una suerte de marco u orden ontológico en el que se emplaza cada existencia dentro de una estructura totalizante, de tal modo que cada una entra en relación con todas las otras con la finalidad de servir como una especie de combustible para el funcionamiento del conjunto. Heidegger afirma, en efecto, que la técnica moderna *provoca* (*herausfordert*) —expresión que sugiere violencia o fuerza— a la naturaleza para que dé, dé y dé energía (Heidegger, 1994).

En virtud de esto, Heidegger puede argumentar, para nuestra sorpresa inicial, que la técnica moderna antecede a la ciencia moderna. Por supuesto, no lo dice porque se le hubiera escapado que los fundamentos de la física moderna se establecieron mucho tiempo antes de que se produjera su aplicación técnica, sino porque el modo de desocultamiento del ente que hizo posible la ciencia moderna era ya él modo propio de desocultamiento que caracteriza a la técnica moderna. Desde sus comienzos, la física moderna estaba, pues, orientada a pensar técnicamente la naturaleza, es decir:

como un entramado de fuerzas medibles, calculables, acumulables, etc. El ente en su totalidad comparece desde entonces como recurso, depósito, reserva de la cual se busca extraer su energía, en el ciclo sin fin que alimenta e impulsa el dispositivo técnico. Esto es lo que explica la tesis, a primera vista sorprendente, según la cual la ciencia es ya esencialmente técnica.

Ahora bien, Heidegger advirtió con mucha clarividencia que en la era técnica nuestra suerte como seres humanos podría ser la de quedar reducidos, a nuestro turno, a la condición de simples existencias o recursos, condición a la cual reducimos a nuestra vez —provocados, es verdad, por el ser mismo— la totalidad de lo ente. Este es el peligro que, según él percibe, crece como un desierto, y no es otro que la pérdida de nuestra *humanitas*. Un peligro que, paradójicamente, encierra también la salvación. Ese peligro es visto con crudeza en las siguientes líneas de la obra *Superación de la metafísica*, que bien pueden ser leídas como una “profecía” sobre el transhumanismo:

Siendo el hombre la más importante de las materias primas, no extrañará que un día, sobre la base de investigaciones de químicos contemporáneos, se construyan fábricas para la producción artificial de esta materia prima. Los trabajos del químico Kuhn (...) abren ya la posibilidad de organizar y de regular, siguiendo las necesidades de la producción, los seres vivos machos y hembras (Heidegger, 1994, p. 85).

Y es que lo característico del mundo técnico en el que vivimos no reside, para Heidegger (Heidegger, 1994), en la omnipresencia de las máquinas o de los dispositivos electrónicos en todos los ámbitos de la cotidianidad, sino en el ser humano que dicha época produce y que a su vez la produce a ella. Vistas así las cosas, la transformación moderna del mundo en un mundo técnico tiene que ver ante todo con la comprensión ontológica que lo revela todo, incluido al ser humano, dentro de una estructura totalizante de recursos. De suerte que el peligro no proviene solamente de la violencia que los humanos hacemos, por ejemplo, al medio ambiente, mediante el uso desbocado de máquinas cada vez más potentes e infalibles en su extracción de recursos, sino que es ante todo una exigencia, una provocación, en fin, una suerte de requisición que pronto nos hacemos también a nosotros mismos, al transformarnos cada vez más en meros recursos humanos emplazados en el marco del dispositivo técnico.

Es verdad que por momentos la retórica heideggeriana sobre la técnica parece cercana a la de un conservatismo antimoderno, de estirpe agraria y rural (como el que expresó en su momento cierta ala del Nazismo con la que él mismo se identificó). Pero no se trataría en lo absoluto para Heidegger de que sucumbamos a cierta nostalgia romántica, denigrando y rechazando en actitud ludita los adelantos técnicos que atestigua el presente. Entender la esencia de la técnica debe llevar a comprender, según él, cuán ingenuo sería pretender escapar de ella —aislados en lo alto de una montaña sin *wifi*, por ejemplo—, así como abrazarla sin reserva sería una miopía. La libertad en nuestro trato con ella se juega, de acuerdo con el pensador de Friburgo, en la capacidad que tengamos para balancearnos



entre un decir a veces “sí” y otras veces “no” a la técnica. Así pues, escribe en *Serenidad* en un tono que se nos antoja bastante mesurado:

Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y finalmente devasten nuestra esencia. (...) Pero si decimos simultáneamente sí y no a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario, se hará simple y apacible. (...) Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una palabra antigua: serenidad (*Gelassenheit*) (Heidegger, 2001, p. 28).

Esta fórmula, lejos de favorecer una ambivalencia o vacilación frente al peligro advertido, pone de presente la necesidad de resistirse a él, evitando que el modo de desocultamiento técnico sea el único modo que aceptemos de desocultar el ente. En otras palabras, el llamado está a hacer convivir con, o mejor, contra la mirada técnica dominante, una mirada distinta que, en contraste, *deja ser* al ente sin más, esto es, sin provocación. Por lo tanto, la advertencia que hace el filósofo es a que evitemos caer ingenuamente en la oposición fácil entre tecnofobia y tecnofilia, ya que cualquiera de las dos actitudes sería el signo de una falta evidente de comprensión acerca de la verdadera esencia de la técnica, la cual se ha revelado, no como un neutro hacer humano, sino como una forma de dárse-nos a pensar lo que es; un destino al que nos aboca nuestra humanidad.

De manera que la resistencia que estaría a nuestro alcance cultivar frente a lo que de todas formas tememos como un desenfreno latente en la técnica moderna —el espacio posible para la salvación, si cabe hablar así—, pasa por evitar sucumbir a la hegemonía del pensar calculante que es propia del mundo técnico. Esto implica desarrollar la que podríamos llamar una nueva “pedagogía del ver”, gracias a la cual aprendamos a dejar ser o aparecer el ente al mismo tiempo *dentro* y *fuera* del marco o estructura ontológica del emplazamiento en la que únicamente se desoculta o muestra como recurso explotable. En fin, el esfuerzo ha de estar en preservar la posibilidad que como humanos tenemos de experimentar otro pensamiento, uno que escapa al puramente calculador, a saber: un pensamiento *meditante*.

Dicho lo anterior, ¿hay otro modo de explicar el obsesivo afán de perfeccionamiento del que previamente hemos hablado en el transhumanismo, que no sea por cuenta de esta relación unidimensional con lo ente en la que solo cuenta lo que, en último término, no es sino recurso: cuantificable, medible, utilizable y explotable? No parece, en verdad, que sea posible explicarlo de otra forma. El humano aumentado o perfeccionado que promete el transhumanismo se dice, precisamente, aumentado, en función de la mayor capacidad que se espera alcance a desarrollar para tener un mejor desempeño cognitivo y afectivo, sea lo que sea que esto signifique. Él mismo será así un recurso más eficiente. Y, ¿no es, en efecto, desocultado nada más que como recurso, provocado únicamente

para producir un rendimiento continuo, como el ser humano termina deshumanizado, reducido a mero cuerpo susceptible de aumento, en fin, reducido a un ente entre entes, como advertía Heidegger?

Si se presta atención a esta acusación que, con Heidegger, puede dirigirse al transhumanismo, en el sentido de que reduce el ser humano al plano de lo óptico y, todavía más, lo convierte en mero recurso energético del cual busca extraer cada vez más su potencial de rendimiento, no podemos dejar de advertir la afinidad que puede emparentar dicho rechazo con el que cualquier humanismo tradicional (*p. ej.*, el humanismo cristiano o el liberal) les haría también a los transhumanistas, juzgando como indebida la reducción del ser humano a su simple condición de viviente. Porque, ¿no se supone acaso que el ser humano, en cuanto que humano, es necesariamente algo distinto que un ser biológico? ¿Algo más que un cuerpo viviente? ¿Más que solo organismo? Ciertamente, una postura humanista tradicional podría plantearlo en estos términos: a nuestro ser viviente u orgánico se añade un atributo de naturaleza distinta e inconmensurable, de valor superior y trascendente, por cuenta del cual somos realmente humanos. No es, por ende, el hecho de ser vivo y de tener un cuerpo el que define de manera esencial nuestra humanidad, sino algo distinto y ontológicamente superior de lo que también participamos. Pero, ¿es esto lo que también plantea Heidegger?

Teniendo en cuenta la importante crítica al humanismo de Heidegger, nada parecería menos consecuente que atribuirle a él esta misma postura. Y, sin embargo, es evidente que su pensamiento da cuenta de una dificultad para lidiar con el carácter viviente y corpóreo del ser humano, dificultad que parece aflorar de manera aún más decisiva cuando desde su perspectiva filosófica tratamos de elaborar una aproximación crítica al transhumanismo. De allí que resulte apremiante enfocarnos sobre la corporeidad humana y preguntarnos qué supondría posar sobre ella una mirada que no sea técnica, como la del transhumanista. Esta es la pregunta a la que debemos dar paso.

## El cuerpo humano: más allá de una mirada técnica

El ser humano que el transhumanismo se propone dejar atrás es el resultado de azares acumulados durante millones de años de evolución de la vida en la tierra. En cuanto ente que está sujeto a las leyes biológicas que rigen en el planeta, el ser humano es concebido como un viviente de naturaleza análoga a la de todo organismo animal, de suerte que la diferencia entre ambos sería tan solo de grado —como lo sostuvo Darwin para escándalo de sus contemporáneos—; lo que nos separa de los animales es un tramo más o menos pequeño a escala evolutiva, y definitivamente no un misterioso salto cualitativo que irrumpe en el orden del universo. Sin embargo, aunque somos animales como los demás, para los transhumanistas, los seres humanos hemos conocido un progreso tan excepcional que no solo hemos conseguido —gracias principalmente a la ciencia moderna— entender nuestra condición evolutiva, sino que, además, habríamos

desarrollado los medios tecnológicos que permiten conducir dicha evolución en la dirección que mejor nos plazca. Ciertamente, la narrativa transhumanista más común dirá que ha sido gracias al progreso científico y tecnológico que la especie humana ha llegado a la posición de la que disfruta en el presente, de poder asumir el control de su evolución, para ya no dejar al azar, sino al diseño premeditado, el curso que habrá de seguir nuestra especie. Estos progresos tecno-científicos le brindarían al ser humano, como nunca antes en su historia, los medios para emprender el perfeccionamiento continuo de su condición como organismo viviente, permitiéndole incluso acariciar la posibilidad de que en el futuro, con tales avances prometeicos, llegue a hacer el quite definitivo a la muerte.

Aunque esta exaltación de las soluciones técnicas y la naturalización del ser humano sugieren una ruptura importante del transhumanismo con respecto a discursos humanistas tradicionales, conviene señalar, sin embargo, que en la medida en que este proyecto se ampara en ideales de perfeccionamiento y de mejoramiento ilimitados de la condición humana, existe —como algunos autores lo han notado también— un vínculo que lo liga, con solución de continuidad, con el humanismo tradicional (Hottois, 2016). La indeterminación esencial del ser humano y su consiguiente potencial para hacer de sí mismo lo que decida libremente ser, como cantaba en su loa a la dignidad humana el renacentista italiano Pico della Mirandola (Della Mirandola, 2013), ha sido una confianza presente en los humanismos clásicos, la cual se mantiene operando en el transhumanismo.

De otro lado, así como los distintos humanismos que hasta ahora han desfilado por los corredores de la historia occidental han dado muestras de un sesgo de carácter gnoseocéntrico, que consiste en hacer descansar lo propiamente humano en la posesión de ciertas facultades cognitivas superiores, así también esta convicción sigue implícitamente presente en el transhumanismo. Se ha llamado la atención sobre lo paradójico que resulta el deseo de perfeccionamiento continuo característico del transhumanismo, pues si bien ese deseo invita a ser visto como expresión inequívoca de una adoración desmedida del cuerpo —posición que lo situaría al margen de las tradiciones religiosas, espiritualistas y humanistas que han privilegiado lo no-corporal—, en él se escondería más bien un desdén o desprecio tácito por el cuerpo, en la medida en que el transhumanista, al igual que los humanistas tradicionales, no escapa del todo al hecho de ver en el cuerpo un lastre u obstáculo del que habría que depurarse lo más posible, en aras de acercarse a un ideal de sujeto humano puramente racional o de conocimiento (Lecourt, 2011).<sup>6</sup> Así pues, menos que una adoración, lo que revela tal

6 En un sentido similar se pronuncia Martin Weiss cuando afirma lo siguiente: “The posthumanist —or genuinely humanist— position forgets the constitutive contingency of the human being, as this position is latently based on the idea that the human body is only the accidental substratum of the essentially free spiritual subject. This is because, if he thinks that the free subject is something different from his physical incarnation, it is possible to identify control over the

deseo ascético es más bien una visión negativa del cuerpo, en la medida en que, como decíamos atrás, se lo entiende como intrínsecamente defectuoso para llevar a cabo la verdadera tarea humana que es la de conocer. En suma, si se ansía tanto mejorarlo es precisamente por la incomodidad que genera, reducido como está desde el comienzo a la condición de simple vehículo o soporte material para el despliegue de facultades cognitivas de índole más elevada.

Ahora bien, sabemos lo crítica que es la posición de Heidegger respecto al humanismo. En la célebre *Carta sobre el humanismo* cuestiona, precisamente, la tendencia de los diversos humanismos históricos a pensar el ser humano en primera instancia como un viviente, si bien, y con la idea de otorgarle una dignidad superior, se apresuran luego a revestirlo de una facultad extraordinaria y exclusiva. Le atribuyen, en efecto, el *logos* o la razón, para de ese modo situarlo por fuera y por encima del resto de vivientes: animal sí, pero racional (Heidegger, 2009). En lugar de una exaltación de su humanidad, Heidegger ve en este gesto un movimiento degradante que no sitúa la dignidad del ser humano en un nivel lo suficientemente alto como le corresponde:

se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. (...) Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura (Heidegger, 2009, p. 38).

Así pues, para el filósofo alemán el punto de partida humanista y metafísico para pensar el ser humano es errado, ya que lo concibe desde su *animalitas* y no de su *humanitas*. Este comienzo encubre la esencia del ser humano y no puede más que llevar a un extravío de consecuencias peligrosas. De ahí sus ingentes esfuerzos por remarcar la distancia entre el ser humano y el animal, la cual es, según la califica, de carácter abismal. Ninguna comparación es posible entre uno y otro, pues mientras aquél es *Dasein*, existencia, apertura al ser, comprende el ente *en cuanto (als)* ente; el animal, por el contrario, es tan solo un ente más que carece por completo de esta apertura y comprensión; no se trata sino de un puro viviente (*ein nur Lebendes*).<sup>7</sup>

---

body with liberation of the subject. Thus underlying the humanist/posthumanist positions is an unconscious dualism of mind and body” (Weiss, 2014, p. 329).

- 7 El pasaje que a continuación citamos *in extenso* deja ver cómo en la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger subraya con fuerza el carácter insuperable de la distancia que a su juicio separa el *Dasein* del animal (y de lo vivo en general). Ella reside en la capacidad que distingue al primero, y de la que carece el segundo, de corresponder al advenimiento del ser en cuanto tal, lo que le confiere un estatuto que lo acerca más del lado de lo divino que de lo viviente, con el que, si bien se encuentra emparentado, lo está en mucho menor grado: “De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque

La misma idea vuelve ampliamente en *Conceptos fundamentales de la metafísica* (Heidegger, 2004) donde Heidegger desarrolla la conocida tesis según la cual “el animal es pobre de mundo” (*weltarm*), por contraste con el *Dasein* que es “configurador de mundo” (*Weltbilden*), y ambos están muy lejos de la piedra que es simplemente “sin mundo” (*weltlos*). A diferencia del *Dasein*, afirma allí el filósofo —sin la intención, según él, de establecer ninguna jerarquía entre ambos— el animal no entra en relación con lo que es en *cuanto que es*: no configura mundo, lo que, en cambio, es lo propio del *Dasein*. La del animal, por el contrario, es una manera de ser en la que dicha relación no es en lo absoluto posible, en tanto el animal esté siempre como preso y aturdido (*Benommenheit*) por lo que encuentra dado en su entorno y a lo que, en realidad, está inevitablemente atado sin posibilidad de darle un sentido propio. La piedra sobre la que descansa el tigre, aclara, no es nunca una piedra *para él*. Heidegger considera que el animal está en cierto modo diseñado para ejecutar un repertorio fijo de respuestas ante lo que le rodea, conductas que son gatilladas por lo que llama el “anillo desinhibidor” y que está compuesto por aquel círculo de entes que, por decirlo así, entran en el campo de relevancia para la supervivencia del animal. Esto le impide a Heidegger considerar que su comportamiento sea algo diferente a una reacción de tipo más bien instintivo.

En este horizonte de reflexión adquiere sentido aquella afirmación suya tan llamativa que, como sabemos, levantó la sospecha de Derrida (1990), según la cual solamente el ser humano tiene, en sentido estricto, mano. Para Heidegger, la mano sería *propia* del ser humano en cuanto *Dasein*. De suerte que por muy cercanas que nos parezcan las manos humanas y las garras del simio sobre un plano morfológico y funcional, entre ellas no hay, según nuestro filósofo, absolutamente nada en común. No cabe duda de que semejante afirmación causa gran extrañeza, leída, como no podemos evitar hacerlo, desde el punto de vista biológico evolutivo que hoy en día, en pleno siglo XXI, damos prácticamente por descontado. Desde esta perspectiva, la distancia que separa a una de otra es apenas en grado de complejidad. Para Heidegger, en cambio, la distancia entre la mano humana y la garra del simio es inmensa, puesto que entraña una diferencia que no es tan solo cuantitativa, sino de naturaleza —si nos permitimos la libertad de atribuirle hablar en esos términos metafísicos tradicionales—. La mano del *Dasein* abre o da *mundo*, mientras que la segunda no es más que un instrumento útil

---

hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia existente por un abismo. Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable. Semejantes reflexiones arrojan una extraña luz sobre la caracterización habitual, y por eso mismo todavía demasiado prematura, del ser humano como *animal rationale*. Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es «mundo» (Heidegger, 2009, p. 9).

para la supervivencia del organismo animal en su *entorno*. Asoma aquí un rasgo que con buenas razones estamos tentados a calificar de antropocéntrico en la manera que tiene de aproximarse a la diferencia humano/animal, puesto que se toma lo humano como el punto de referencia para pensar el modo de ser del animal, modo de ser que es definido en términos de cierta privación respecto al humano.

Esto no implica, empero, que la mano humana no pueda, como los análisis de Heidegger (Heidegger, 1992, p. 84-85) sobre la máquina de escribir así lo sugieren, dejar de ser mano. Es decir, dejar de configurar mundo. Es posible que la mano desaparezca allí donde, por decirlo de algún modo, se ve anexada a un instrumento como la máquina de escribir, de la que la mano termina convertida más bien en su apéndice (Ihde, 2010). En un sentido similar avanza la observación de Byung-Chul Han cuando teme, a tono con Heidegger, que la mediación constante de las pantallas a la que asistimos actualmente en la era digital haya hecho que nuestras manos se enfrenten cada vez menos a lo que el autor coreano llama “la negatividad del mundo”, esto es: a su materialidad irreductible y su resistencia impenetrable. Por la mediación constante de las etéreas y lisas pantallas, nuestras manos quedan circunscritas cada vez más a ser un simple instrumento de tecleo, es decir, un medio para obtener, acumular y distribuir el preciado recurso de la información (Han, 2014, pp. 61-62).<sup>8</sup>

De manera que, por lo dicho hasta aquí, hacer justicia al modo de ser humano en lo que tiene de más propio significa, según Heidegger, evitar reducirlo ónticamente a la condición de organismo viviente y reclama pensarlo *ontológicamente* como lugar de apertura o “claro del ser”, esto es, como *Dasein* (Heidegger, 2009). Por esta razón, la aspiración transhumanista de que el mejoramiento técnico del cuerpo pueda en algún sentido perfeccionarlo como humano, carecería de cualquier sentido. Antes bien, al entenderlo técnicamente como simple recurso optimizable –como parece que lo entiende el transhumanismo– se corre directo hacia su deshumanización. Desde una perspectiva inspirada en Heidegger, convertirlo en un ente más dentro de un dispositivo diseñado para obtención de resultados, como pieza emplazada en el gran engranaje que es el *Ge-stell*, sería su ocaso como propiamente humano. Y, según parece, este paso funesto se hace casi inevitable si se lo piensa ante todo como siendo un viviente más, ya que de esa manera se estaría allanando el camino para reducirlo a un cuerpo susceptible, técnica mediante, de cumplir proezas de rendimiento.

8 Han escribe al respecto: “La mano es, en Heidegger, el medio para el «ser», que designa la fuente originaria del sentido y la verdad. La mano que escribe comunica con el «ser». La máquina de escribir, en la que solo se emplea la punta de los dedos, nos aleja del ser: La máquina de escribir vela la esencia del escribir y de la escritura. Ella sustrae del hombre el rango esencial de la mano, sin que él experimente debidamente esta sustracción, y reconozca que aquí acaece-propicia ya”. Una transformación de la referencia del ser a la esencia del hombre. La máquina de escribir conduce a una atrofia de la mano, a la decadencia de la mano que escribe, es más, al olvido del ser. Sin duda, Heidegger habría dicho que el aparato digital empeora aún más esta atrofia de la mano” (Han, 2014, pp. 61-62).

Parece así que el proyecto transhumanista confirma la idea de Heidegger de que al concebirnos como meros vivientes abrimos la puerta a nuestra deshumanización, integrados como terminamos al dispositivo técnico o *Ge-stell* en el que todo lo que es queda emplazado como recurso maximizable. Nos pondríamos así al borde del precipicio, al arriesgar olvidar por completo el olvido metafísico de nuestra *esencia* como “pastores del ser”, llamados a co-responder a su acontecer. Pero —y es aquí donde parece imponerse a nosotros la necesidad de dar un giro más allá de la reflexión de Heidegger sobre la relación entre *humanitas* y esencia de la técnica—, ¿qué hacer con el hecho de que, en un sentido que el filósofo alemán quizás no está dispuesto a admitir, nos sentimos hoy más que nunca parte, y nada más que parte, del mundo de lo vivo, compartiendo un mismo destino? Lo cierto es que no puede menos que reprochársele a Heidegger el que no haya ofrecido una mirada más conciliadora del *Dasein* con su naturaleza viviente y orgánica, de forma que su filosofía pudiera entrar en un diálogo más directo con las ciencias naturales y con lo que éstas tienen para decir sobre nuestra condición humana.

Una queja frecuente frente al trabajo de Heidegger —en especial desde el campo de la fenomenología (*i. e.*, Merleau-Ponty)— apunta a que no haya prestado más atención a este tema. No se entiende bien, por ejemplo, que en *Ser y tiempo* no haya expandido su concepción del *Dasein* para incluir en ella al cuerpo humano como estando orgánicamente conectado con la naturaleza y con formas de vida más primitivas (Aho, 2010).<sup>9</sup> A este respecto es importante señalar, empero, que en tiempos más recientes se ha venido matizando mucho la lectura que señala el descuido de Heidegger sobre el tema el cuerpo, en buena medida gracias a la mayor atención que entre sus estudiosos han ganado los conocidos *Seminarios de Zollikon* (Heidegger, 2001), en donde el filósofo alemán se ocupó extensamente del cuerpo y, sobre todo, del carácter corporificado (*embodied*) de la ex-istencia humana. El tema adquirió allí enorme relevancia por tratarse, precisamente, de un prolongado seminario realizado a intervalo de varios años con un grupo de psiquiatras suizos, encabezados por el Dr. Medard Boss, a quienes Heidegger deseaba familiarizar con su filosofía, de modo que ella les brindara luces nuevas acerca de la naturaleza de la enfermedad psíquica y de su tratamiento. Su interés era llevarlos a abandonar

9 Según sus críticos, en efecto, habría faltado en Heidegger el paso de ver en el cuerpo un *existenciar* (*Existential*) o estructura esencial del *Dasein*. Aho comenta: “What these criticisms tend to suggest is that Heidegger’s Project is missing an explicit recognition of how body participates in shaping our everyday understanding of things”. Sin embargo, este comentarista argumenta en su libro en una dirección bastante distinta, tratando de explicar por qué dicha ausencia no constituye una negligencia sino que, antes bien, es coherente con el proyecto filosófico de Heidegger visto en su conjunto, el cual es ante todo un proyecto ontológico acerca de cómo pensar el ser. Y añade que, contrario a quienes creen que Heidegger despreció el tema, el filósofo alemán no solo no desestimó su importancia sino que incluso habría reconocido que el cuerpo es el “problema más difícil” de pensar (“the most difficult problem”) (Aho, 2010, p. 3).

cualquier residuo de una concepción dualista mente-cuerpo para pensar la unidad psicosomática del ser humano.<sup>10</sup>

Con todo, podemos preguntarnos hasta dónde nos ayuda en verdad Heidegger a pensar el transhumanismo y a responder cabalmente ante los posibles excesos del mismo. Sin duda, su reflexión sobre la esencia de la técnica permite señalar el grave peligro de deshumanización que conlleva la pretensión de aumentar tecnológicamente al ser humano, so pretexto de que sus “recursos” no han sido hasta ahora plenamente aprovechados. Pero, por otro lado, ¿cómo prestar oído a una voz tan a contracorriente, no solo con respecto a un enfoque evolutivo ampliamente aceptado en nuestros días, sino también muy alejada de la experiencia que hacemos cada vez más en estos tiempos de crisis ambiental, de nuestra pertenencia *esencial* al mundo de lo vivo? ¿No es la suya, al fin y al cabo, una concepción profundamente antropocéntrica que insiste –como buena parte de la tradición occidental– en situar al ser humano en un registro óntico completamente distinto y separado del resto de entes, antropocentrismo que está ampliamente cuestionado en la filosofía reciente? En fin, ¿no se hace necesaria, más allá de Heidegger, una reconsideración del carácter radicalmente viviente del ser humano, que permita confrontar la instrumentalización del cuerpo humano preconizada por el proyecto transhumanista, así como desmontar el antropocentrismo humanista? Esta es precisamente la tarea que queda abierta.

En efecto, el filósofo alemán insistió en que solamente podríamos encontrar una respuesta adecuada al fenómeno de la técnica al hilo de la reflexión sobre su esencia. Si es así, parece entonces que lo salvífico de pensar el transhumanismo en clave heideggeriana estaría en la oportunidad que esto nos brinda de advertir los límites de su filosofía frente a la manera de pensar nuestra condición de seres vivientes, corpóreos, más aún, de pensar la humanidad de nuestro cuerpo; algo que Heidegger pudo no estar en condiciones de considerar por completo debido a su recelo, sin duda comprensible, frente al posible reduccionismo biologicista del ser humano (como el que de hecho ocurre en el transhumanismo), reduccionismo que, por otro lado, deja a la vista la necesidad de un pensamiento capaz de ir más al fondo del misterio que entraña nuestra condición de seres vivientes.

---

10 En dicho seminario Heidegger hace afirmaciones que, como la siguiente, matizan cualquier tendencia a creer que el cuerpo juega para él un papel apenas secundario en la capacidad del *Dasein* de comprender lo que significa ser y de configurar mundo: “Bodying forth belongs to being-in-the-world, which is primarily the understanding-of-being. Therefore, this [understanding-of-being] is not just something still added to bodying forth. A bodying forth always co-participates [*mitbeteiligt*] in the experience of what is present. However, presencing itself is not a bodying forth. A bodying forth also co-participates in the receiving-perceiving of what is present, even if it is addressed silently” (Heidegger, 2001, p. 200).



## Referencias

- Aho, K. (2010). *Heidegger's Neglect of the Body*. NY: SUNY.
- Alexandre, L. (2011). *La mort de la mort: Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*. Paris: Lattes.
- Aristóteles. (2002). *Física*. Madrid: Editorial Gredos.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica*, 14, 157-191.
- Della Mirandola, P. (2003). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Longseller.
- Derrida, J. (1990). La main de Heidegger. En *Heidegger et la Question* (pp. 173-222). Paris: Flammarion.
- Dusek, V. (2009). Philosophy and Technology. En J. K. B. Olsen, S. A. Pedersen & V. F. Hendricks (Eds.), *A Companion of Philosophy of Technology* (pp. 131-145). Oxford: Blackwell Publisher.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* (A. Martorell, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Fukuyama, F. (2000). *Our Posthuman Future. Consequences of Biotechnology Revolution*. NY: Farrar, Straus & Giroux.
- Habermas, J. (2010). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Han, B.-C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1992) *Parmenides*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (pp. 9-37) (E. Barjau, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001). *Serenidad* (I. Zimmermann, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2004). *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés & A. Leyte, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Hottois, G. (2016). ¿El transhumanismo es un humanismo? (J. V. Bonilla Pardo, Trad.). Bogotá: Universidad El Bosque.
- Hottois, G., Missa, J.-N., & Perbal, L. (2015). *L'humain et ses préfixes. Une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*. Paris: Vrin. <https://doi.org/10.18270/rcb.v8i2.871>
- Hunyadi, M. (2018). *Le temps du posthumanism. Un diagnostic d'époque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Huxley, J. (1957). Transhumanism. En *New Bottles for New Wine* (pp. 13-17). London: Chatto & Windus.

- Ihde, D. (2010). *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*. NY: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823233762.001.0001>
- Jonas, H. (1995). *Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near. When Humans transcend Biology*. NY: Viking.
- Lecourt, D. (2011). *Humain, posthumain*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.lecou.2011.02>
- More, M. (2013). Letter to Mother Nature. En: More, M. & Vita-More, N. (Eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on Science, Technology, and the Philosophy of the Human Future* (pp. 449-450). New Jersey: Wiley- Blackwell.
- Morozov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Buenos Aires: Katz.
- Pattison, G. (2000). *The Later Heidegger*. London: Routledge.
- Sandel, M. (2009) *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge/London: Belknap Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvz80mc>
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*. Barcelona: Siruela.
- Weiss, M. (2014). Posthuman Dignity. En: *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (pp. 320-331). UK: Cambridge University Press.



ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN

# ¿Existencia auténtica en la época de la técnica?

Claudia Marcela Gómez Herrera

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

E-mail: claudiamgomez2@gmail.com

Recibido: 31 de mayo de 2019 | Aprobado: 10 de noviembre de 2019

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a11>

**Resumen:** En sus escritos tempranos Heidegger plantea que la existencia fluctúa entre un modo de ser auténtico e inauténtico. Una de las diferencias que se establece entre estos modos de la existencia consiste en la manera en la que se experimenta el tiempo en uno y otro. El presente artículo pretende proponer un enlace entre las nociones de temporalidad heideggeriana y, a la luz de dicho enlace, establecer los rasgos que la existencia auténtica podría adquirir en la época de la técnica. Para lograr este propósito, retomaré una cita de Borges con el fin de esbozar cómo podría pensarse una relación entre las dos nociones de temporalidad. Una vez esbozada la relación, se revisarán algunas de las tesis heideggerianas sobre la época de la técnica que nos ofrezcan las herramientas para reflexionar acerca de los matices que adopta la existencia auténtica en nuestra época. En ese sentido, sugiero que la serenidad puede concebirse como la manera en la que la existencia auténtica actúa. La serenidad no es pasividad del hombre frente a la técnica, sino un modo de responder al acontecer del ser, una manera genuina de actuar acorde a la época.

**Palabras clave:** temporalidad originaria, *Ereignis*, existencia auténtica, existencia inauténtica, destino, técnica, época de la técnica, serenidad

\* El presente artículo se deriva de una investigación doctoral en curso intitulada Tiempo y Existencia: Una lectura de la *Kehtre* a la luz de la temporalidad del *Dasein*.

## Cómo citar este artículo:

Gómez Herrera, C. M. (2020). ¿Existencia auténtica en la época de la técnica? *Estudios de Filosofía*, 61, 167-185. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a11>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN

## Authentic existence in the age of technique?

**Abstract:** In his early writings, Heidegger argues that existence fluctuates between an authentic and an inauthentic mode of being. One of the differences of these modes of existence is the way in which time is experienced in each other. This paper aims to propose a link between these notions of temporality and, in the light of that link, to determine the main features of the authentic mode of being in the age of technique. To achieve this goal, I analyze a quote from Borges in order to sketch out how we can think a relationship between the two notions of temporality. Once the relationship has been sketched, I will review some of Heidegger's theses on the epoch of technique that offer us the tools to reflect on the nuances that authentic existence adopts in our epoch. This article aims to think on how a relationship between the two notions of temporality could be considered and, considering this link, the features that the authentic existence could acquire in the age of technique. In that sense, I suggest that serenity can be conceived as the way in which authentic existence acts. Serenity is not the passivity of man versus technique, but a way of responding to the occurrence of being, a genuine way of acting according to the time.

**Key words:** original temporality, *Ereignis*, authentic existence, inauthentic existence, technique, age of technique, serenity

### Claudia Marcela Gómez Herrera

Estudió filosofía en la Universidad Libre de Colombia donde fue becaria y se graduó con mención meritoria en el año 2009. Realizó estudios de Maestría en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia y se graduó en 2016; actualmente se encuentra adelantando estudios de Doctorado en la misma universidad. Realizó distintos cursos en el Instituto Caro y Cuervo, como latín, griego, diplomado en Literatura y Cultura y Taller de escritura y corrección de estilo. Ejerció como docente entre los años 2009-2016 para la Universidad Francisco de Paula Santander (CREAD, modalidad semi-presencial). Publicó los artículos: *De la amistad a la política y a una política de la amistad* (2012) y *Pasión tiránica por el lenguaje* (2007) en la Revista Colombiana de Filosofía *Sin Fundamento*.

ORCID: 0000-0003-3848-1607



## Introducción

Formular una pregunta no es solo erigir y proferir una oración interrogativa para expresar una duda o para enfatizar determinados puntos de un discurso. La persona que realiza una pregunta se implica a sí mismo en ella, para formularla parte de sus intereses, de las posibilidades de sentido configuradas por la época y por la cultura —el contexto— en la que vive, y de la comprensión que posee de un asunto (o del horizonte que rodea dicho asunto). Al ponerse a sí mismo en la pregunta el interrogador, además, abre un camino<sup>1</sup> que direcciona el modo en el que ella se ataca, pues él (el interrogador) elige formularla de un modo determinado, se adhiere a una manera específica de comprender un fenómeno y anticipa de algún modo el recorrido que puede adquirir el discurso. Las características del preguntar enunciadas aquí solo a groso modo se acentúan en el preguntar filosófico. En *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Soledad y finitud* (en adelante: *CFM*), Heidegger distingue el preguntar característico de la filosofía como uno en el que “el ser-ahí en el hombre dirige en el filosofar el ataque contra el hombre” (Heidegger, 2007b, p. 46; GA 29/30 p. 30). A pesar de los términos empleados por Heidegger, la definición no posee una connotación negativa, sino que ellos se emplean para enfatizar en la manera cómo el filósofo está siempre co-implicado en la pregunta. Esta co-implicación —así como en el preguntar en general— refiere a los intereses, la época y la cultura a la que pertenece el filósofo, pero también señala que el “objeto” de la pregunta en el caso de la filosofía es el filósofo mismo, él se ataca a sí mismo (como hombre); cuando se pregunta v.gr. por el mundo, la animalidad, el ser, el tiempo, etc., el hombre (filósofo) se pregunta a sí mismo por sí mismo, por la relación que determinado fenómeno posee con él.

Iniciar un artículo que reflexiona acerca de *Heidegger en el siglo XXI* retomando algunos elementos constitutivos del preguntar se debe a que el tema funciona aquí a modo de pregunta, es decir, abre el camino a seguir: instaurar un diálogo con la filosofía heideggeriana y estar prestos a escuchar los aportes que ella puede realizar a la filosofía del siglo XXI, ya sea en un debate con autores contemporáneos o atendiendo a aquello que puede decir sobre nuestra época. Aquí me concentraré en la segunda bifurcación del camino, es decir, retomaré la filosofía heideggeriana atendiendo a las reflexiones que de ella pueden derivarse acerca de la denominada época de la técnica.

El diagnóstico que realiza Heidegger de nuestra época denuncia que en ella prolifera la convicción de que el hombre domina lo ente por medio de la técnica moderna, mientras pasa desapercibido para él el hecho de que nos acecha el peligro de ser nosotros mismos dominados, e incluso, de llegar a convertirnos en un engranaje de

1 Gadamer al exponer la dialéctica de pregunta y respuesta distingue a la pregunta como un método. La etimología del término método deriva de *metha* (más allá) y *odos* (camino o vía para llegar más lejos, o encaminarse a un fin). Gadamer al exponer la dialéctica de pregunta y respuesta otorga un lugar privilegiado a la idea de que el diálogo es un camino que no es impuesto por los interlocutores, sino que se abre en la conversación conduciéndola (Cf. Gadamer, 2007, p. 439).

la maquinaria técnica. Pero el panorama de la época de la técnica no es totalmente oscuro, el hombre está ubicado justo en la frontera entre la historia del olvido del ser y la superación del pensamiento metafísico en la que el hombre podría estar atento y corresponder genuinamente al acontecimiento apropiador (*Ereignis*).

Sin embargo, el problema que ocupa a Heidegger, como es bien sabido, no es exactamente la época de la técnica, sino la inherencia entre ser y tiempo.<sup>2</sup> En textos tempranos el problema fue abordado a partir de un análisis ontológico del hombre<sup>3</sup> que poco a poco se fue relegando a un segundo plano.<sup>4</sup> Tras la *Kehre*, el giro del pensamiento heideggeriano, la tarea era mostrar que el ser es temporal en sí mismo y no porque derive de la temporalidad del hombre, tarea en la que el preguntar por el emerger del sentido incluía revelar cómo él se instaura en las distintas épocas históricas, épocas que hasta la actual, están determinadas por el pensar metafísico.

Con la *Kehre*, algunas de las nociones que plantea el joven Heidegger se pierden o resignifican. Las nociones de existencia auténtica e inauténtica,<sup>5</sup> que nos ocupan en el presente texto, se desvanecen en muchos de los textos tardíos, y aunque dichas nociones se vuelven a perfilar, será otorgándoles un sentido distinto. En la terminología de *Ser y tiempo* (1997; en adelante: *ST*), *autenticidad e inautenticidad* son términos que designan modos de ser<sup>6</sup> en los que oscila la existencia. Para decirlo brevemente, en la cotidianidad la existencia se mantiene primariamente en la inautenticidad; el hombre generalmente no elige entre las posibilidades que se le presentan, sino que más bien sigue o sucumbe irreflexiva y ciegamente a los sentidos o las significaciones que se han instaurado socialmente (opiniones comunes), ellas prescriben y regulan nuestra

- 
- 2 El problema que invade la filosofía heideggeriana es la co-pertenencia entre ser y tiempo. Desde la mitad de la década de los 20s (1924) la pregunta que Heidegger se planteaba era por el *sentido del ser*, a inicios de los años 30 por la *verdad del ser*, desde 1936 por el *Ereignis* y finalmente a inicios de los años 70 por el *Eignis* (propiación). Sin embargo, los tres últimos “nombres” que adquiere el problema corresponden a momentos en los que se trabaja la noción de *Ereignis*, de acontecimiento apropiador —en el período de la *verdad del ser* en ciernes—, noción que constituye uno de los hilos distintivos de los textos de madurez. La pregunta por la co-pertenencia, brevemente, puede pensarse como la pregunta por la comprensión del ser (sentido) desde la dimensión del presente (tiempo). Cf. Dastur (1999, p. xxiii).
  - 3 Empleo aquí *hombre* en lugar de *Dasein*, en virtud de la resignificación que adquiere este término en los textos tardíos. Sin embargo, utilizo *Dasein* en algunos momentos para evitar la redundancia en el texto.
  - 4 El énfasis que le dio Heidegger al análisis ontológico del *Dasein* llevó a que se interpretara que, en tanto el sentido del ser del hombre es la temporalidad, el hombre —gracias al problema de la co-pertenencia entre ser y tiempo— da o instaura ser y tiempo. Sin embargo, esta lectura no contempla las afirmaciones realizadas por el propio Heidegger, al decir que más originaria que la temporalidad del *Dasein*, es la temporalidad del ser.
  - 5 Los términos alemanes *Eigentlich* y *Uneigentlich* pueden traducirse de distintas maneras, por ejemplo, como propio e impropio respectivamente, o como genuino y no genuino, auténtico e inauténtico. Aquí se elige emplear los términos autenticidad e inautenticidad para evitar la redundancia del texto.
  - 6 La metodología que estructuró Heidegger para *ST* consistía en un examen del ser del hombre que habría de brindarle las herramientas para replantear la pregunta por el sentido del ser. En su examen, el filósofo se centra en los modos de ser auténtico e inauténtico, mas en su obra él deja abierta la posibilidad a considerar otros modos de ser. En el §12 menciona que el hombre vive, por así decir, en la autenticidad, la inautenticidad o la indiferenciación modal de ellas, sin embargo, Heidegger no ahonda en cómo podría pensarse esa ‘indiferenciación modal’.

manera de comprender y actuar en el mundo;<sup>7</sup> la existencia inauténtica es una pérdida de sí mismo, el hombre en lugar de apropiarse de sí deja que el 'uno' decida por él. La existencia auténtica, por su parte, denota el modo de ser en el que el hombre comprende que él es posibilidad, que puede apropiarse y responsabilizarse de su existencia; en la autenticidad el hombre se resuelve, elige adueñarse genuinamente de las posibilidades que se le abren (Heidegger, 1997, § 56-60).

En los textos tardíos (como *Tiempo y ser* [2011]), Heidegger vuelve a retomar los términos *Eigentlich* y *Uneigentlich*, pero el sentido que se les otorga ya no refiere a la apropiación de nuestras posibilidades o a la ausencia de ellas, sino a que el hombre es el ente al que le es inherente comprender al ser, y para él lo más auténtico es apropiarse del sentido que se abre temporalmente en el acontecimiento. Si el hombre no fuera receptor del darse temporalmente el ser, no habría un desocultamiento del ser y “[e]l hombre no sería hombre” (Heidegger, 1998, p. 32; GA 14, p. 16).

El cambio respecto de la forma en la que Heidegger ataca la pregunta por el ser, así como la resignificación de los términos dificulta encontrar nexos entre los distintos periodos del pensamiento heideggeriano. Pero allende esta dificultad, en este breve espacio se busca generar una reflexión acerca de cómo podría comprenderse la existencia auténtica (que se esboza en *ST*) en la época de la técnica.

La creencia ciega en la técnica moderna corresponde al auge del pensamiento metafísico, al completo olvido del ser por lo ente; esta creencia adviene junto con otra que se ha enraizado en el hombre: la ilusión de que él domina y somete a su antojo lo ente. Discusiones contemporáneas acerca de problemáticas como v.gr. el calentamiento global, la aceleración social, la inteligencia artificial, etc. se desarrollan en torno a esta creencia, pues ellas critican o defienden el “dominio” del hombre sobre lo ente, así como el rol que los objetos de la *técnica moderna* han adquirido en la sociedad. El 'uno'<sup>8</sup> (en el sentido de *ST*) de nuestra época es el apogeo del pensamiento metafísico al que arribamos con la ciencia y la técnica moderna, ellas han permeado la vida del hombre determinado su existencia. Sin embargo, ¿cómo podría concebirse la existencia auténtica en la época de la técnica?, es decir, ¿cómo podríamos pensar en una apropiación de nuestras posibilidades?, ¿puede concebirse la existencia auténtica, un modo que tomaría distancia de la técnica moderna, como el pensar genuino que Heidegger denomina *serenidad*?

La tarea a primera vista es sencilla, dicho muy brevemente, la época regida por la técnica moderna es la época en la que el hombre olvida y oculta por completo al ser, en la que el mundo parece ser reducido a antes que son manipulables, usados a voluntad por el hombre; en esta época creemos equívocamente que las máquinas

7 Me refiero aquí al término alemán *Das Man*, que se traduce como 'uno' o 'se'. El 'uno' no es una persona determinada, sino que refiere a los sentidos instaurados y empleados social e históricamente, a las opiniones comunes, etc.

8 No se busca sugerir aquí que el decir del 'uno' corresponda solo a la creencia en la primacía del hombre sobre lo ente, sino que esta es *una* de las facetas que él adquiere contemporáneamente.

son creadas para poner los entes a nuestra disposición (incluyendo el tiempo).<sup>9</sup> En ella prima el pensar calculador y planificador que está solo a la espera de ciertos resultados productivos. Vista así la tarea, en la época de la técnica, el hombre que se cree a sí mismo dominador de lo ente existe inauténticamente, mientras que la existencia auténtica correspondería a la serenidad (*Gelassenheit*), a un pensar genuino que puede superar la metafísica. No obstante, ese tipo de respuesta es prematura, y podría llevar a creer erróneamente 1.) que la existencia auténtica e inauténtica no son modos entre los que oscila la existencia, sino que son términos con una connotación ética<sup>10</sup> y, que pensar genuinamente, es excluir de sí toda posibilidad de la dominación de la técnica moderna; 2.) que la serenidad sería el único rostro que podría adoptar la existencia auténtica en nuestra época; 3.) que el pensar genuino (la serenidad) es una oposición o una postura neutral respecto de la técnica. Si bien la autenticidad es una toma de distancia del ‘uno’, ella no involucra un rompimiento total con los sentidos establecidos socialmente, es decir, aún la existencia auténtica subsiste en el mundo del ‘uno’. La autenticidad es el modo en el que el hombre deja ser sus posibilidades y se resuelve a elegir entre ellas. La existencia auténtica en la época de la técnica no abandona el mundo de sentido en el que se encuentra, ni lo mira de manera pasiva sin involucrarse con él. Y 4.) en tal lectura se estaría olvidando que una de las diferencias fundamentales entre los modos de la existencia corresponde a cómo en uno y otro se experimenta la temporalidad. Pero entonces, ¿cómo se ha de entender que la serenidad no es una aceptación, una oposición, ni una posición neutral respecto de la técnica?, ¿la serenidad no es entonces el alcanzar un estado que abandona de manera irreversible el pensamiento metafísico?

9 La crítica que realiza Heidegger al “tiempo vulgar” —a las nociones tradicionales y metafísicas del tiempo— cuestiona, entre otras cosas, que la filosofía pregunte por el tiempo empleando la fórmula ¿qué es el tiempo?, pues ello pone en evidencia que muchas de las reflexiones sobre el tiempo (por ejemplo, en Aristóteles o Agustín) tratan al tiempo como si se tratase de un ente (Cf. Heidegger, 2004; GA:64). En las sociedades contemporáneas la primacía de la noción de tiempo vulgar es palpable, pues el tiempo es considerado un recurso que se agota a cada segundo, y, para ‘usarlo’ al máximo, vivimos en función del reloj y de distintas herramientas que nos ayudan a aprovechar y determinar cada instante.

10 En *ST*, Heidegger insiste en que, a pesar de los términos que emplea, su trabajo es ontológico y no ético; la inautenticidad no es un modo de ser inferior e incorrecto, ni la autenticidad uno superior. En el análisis que realiza Heidegger sobre la voz de la conciencia (Cf. Heidegger, 1997, §57-58), ésta es distinguida como anterior a la ética, pues ella al hablarnos nos indica oportunidades perdidas, nos muestra que podíamos haber tomado un rumbo diferente; la conciencia no nos habla de lo bueno y lo malo, sino que demanda que prestemos atención a la posibilidad (por lo anterior es que tras escuchar a la voz de la conciencia, el hombre quiere tener conciencia, es decir, quiere notar las posibilidades que se le abren). La conciencia es anterior a la ética, juzgar una acción como buena o mala es posterior a escuchar la voz de la conciencia, a notar que había otros caminos que no elegimos. Años después de *ST*, en la *Carta sobre el humanismo* (2000), Heidegger insiste en que su obra no posee un contenido ético; en este texto Heidegger cuestiona que se interpretara que *ST* tenía un contenido ético, cuando lo que buscaba plantear el filósofo de Friburgo era una ontología fundamental que sería anterior a cualquier discurso sobre ética.



## Temporalidad de la existencia y temporalidad del ser

Ahora sí entremos en el tema de manera más detallada. Para iniciar me remitiré primero a la *Nueva refutación del tiempo* de Jorge Luis Borges (1994). En dicho ensayo el escritor argentino *intenta* refutar la existencia del tiempo al cuestionar las nociones metafísicas tradicionales (en especial Berkley y Hume), a saber: 1.) el tiempo concebido como una sucesión infinita de instantes y que constituye el número del movimiento (se emplea para medir el movimiento; noción proveniente de Platón y Aristóteles y adoptada luego por la física), y 2.) la concepción del tiempo como estructura mental (idealismo temporal).<sup>11</sup> Si bien el análisis borgiano no es el tema que aquí nos ocupa, me permito retomar la conclusión a la que llega el argentino:

Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego (Borges, 1994, p. 114).

Pese a que Borges refuta el tiempo con gran elocuencia —ya sea retomando a Berkeley, Schopenhauer o Hume— y de manera, podría decirse, relativamente exitosa, la conclusión corre a contracorriente de los argumentos que ha presentado. Negar el tiempo es simplemente un consuelo secreto, porque él es nuestro destino y la sustancia de la que estamos hechos.

La licencia de retomar aquí a Borges se extiende a leer la conclusión en clave heideggeriana. Comencemos por la última parte del párrafo y separando algunas de las oraciones, es decir, “el tiempo es la sustancia de la que estoy hecho, yo soy el río, yo soy el tigre, yo soy el fuego” (Borges, 1994, p. 114). En *ST*, para emplear las palabras de Heidegger: “Como sentido del ser del ente que llamamos ‘ser-ahí’ se muestra la temporalidad” (Heidegger, 1997, p. 27). La existencia posee un sentido temporal, el hombre no es solo un ente cuya vida transcurre en el tiempo, sino que el tiempo mismo es el contenido de su ser. Las modalidades del tiempo *sido*, *presente*, *advenir* determinan constantemente la existencia, es decir, el pasado y el futuro inciden en el presente y viceversa. Dicho de manera escueta, el pasado no es un suceso remoto, ni el futuro

11 Por una parte, las nociones que Borges cuestiona constituyen lo que Heidegger denomina la concepción vulgar de tiempo. Por otra parte, se debe aclarar que la noción ideal de tiempo no necesariamente niega la noción que afirma al tiempo como una sucesión de instantes o como número del movimiento. Aquí me tomo la libertad de distinguir dichas nociones de este modo para contrastar la idea del tiempo como mera herramienta y el tiempo como estructura mental. Borges se ocupa más que todo de poner en cuestión al idealismo temporal, pero algunas de sus reflexiones aplican también a la concepción del tiempo como medida del movimiento.

solo algo que se espera, sino que pasado y futuro están llenos de significatividad e intervienen constantemente en el presente, aún en acciones que en apariencia son más simples y que no requieren de una elección.<sup>12</sup>

Pero, aunque el tiempo es inherente a la existencia, no siempre notamos que la temporalidad es el contenido de nuestro ser. La existencia inauténtica, al seguir los sentidos instaurados, cree que el tiempo es un algo que nos ayuda a medir el movimiento, un recurso que se agota a cada segundo y que sólo vivimos en el instante presente.<sup>13</sup> La noción vulgar de tiempo se fortalece en la época de la técnica, ya que en ella se instiga al hombre a vivir sólo en el instante, a responder a las exigencias que le salen al paso día a día, sin siquiera contemplar que su existencia no está determinándose solo en función del presente, pues pasado y futuro también la constituyen. Por su parte, la existencia auténtica experimenta genuinamente la temporalidad, nota la confluencia de pasado, presente y futuro en la existencia. El hombre al comprender su finitud, al enfrentarse a la muerte, descubre que ella es la posibilidad más propia, inevitable e irrebasable que posee, la posibilidad de la clausura de la existencia. La comprensión del sentido ontológico de la muerte (como cierre de la existencia) genera, a la vez, que el hombre vea que las otras opciones que se le abren no son sino posibilidades entre las que puede elegir. El hacer frente a la muerte y el comprender su sentido ontológico abre la puerta a que el hombre se resuelva a apropiarse de su existencia y a elegir genuinamente. La existencia auténtica al resolverse a apropiarse de sí deja de ver el tiempo como una sucesión infinita de horas, y pasa a notar que su existencia definida por la posibilidad porvenir (futuro<sup>14</sup>) que es la muerte; no obstante, la resolución no solo abre la existencia al futuro, sino que presente y el pasado confluyen con él; realizar una elección genuina es elegir a partir del pasado (quien ya he sido) encaminándonos en una posibilidad (futuro/advenir) que ya me determina. Visto así: “el tiempo es la sustancia de la que estoy hecho, yo soy el río, el tigre y el fuego” (Borges, 1994, 114). El sentido de mi ser es lo que he sido (pasado), las posibilidades en las que me encamino (futuro), y que constituyen quién soy. La temporalidad es propia del hombre.

Pero ahora veamos el complemento de la oración, a partir del segundo Heidegger, es decir,

12 *V.gr.* Cuando se tiene hambre y se busca algo de comer, esta acción se realiza empleando un tenedor y cuchillo para lograr saciar el hambre. El empleo de estas herramientas lo realizamos gracias a que nos enseñaron en el pasado, por un lado, que ese es el modo correcto de comer, y, por el otro, de lograr el objetivo esperado.

13 Desde la antigüedad el tiempo ha sido concebido como medida del movimiento y se habría empleado como una herramienta. Sin embargo, a diferencia de otras épocas, la actual no solo 'emplea' al tiempo para determinar las estaciones o el pasar de los días, sino que pretende poder emplearlo a gusto al querer controlar cada instante, la duración de cada proceso y acción (*Cf. Rosa, 2016*).

14 Heidegger privilegia el futuro (advenir) pues la muerte es la posibilidad más propia de la existencia, posibilidad que está siempre latente y la determina en cada instante. Dicho en otros términos, en tanto que el hombre es existencia (posibilidad) está siempre haciéndose a sí mismo en virtud del futuro, de un advenir que desemboca en la muerte.

nuestro destino no es espantoso por irreal [...] es espantoso porque irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, un tigre que me destroza, un fuego que me consume (Borges, 1994, p. 114).

Mientras que en la analítica existencial la temporalidad es el sentido del ser del hombre (es propio del hombre), la temporalidad tras la *Kehre* deja de depender del *Dasein*. Heidegger dirá: *se da ser y se da tiempo* (Cf. Heidegger, 2011). Dicho de otro modo, ser y tiempo emergen, acontecen, y su acontecer no es una donación del hombre (*Ereignis*). El ser emerge en un juego de ocultamiento y desocultamiento, sale a la presencia instaurando las distintas aperturas o épocas de la historia de la metafísica que se constituyen o se encuentran dominadas por esos modos de presenciarse el ser. Cada época de la historia de la metafísica está determinada, por retomar los términos de Rainer Schürman (1982), por una economía de la presencia, por un principio (o un desocultamiento) que funda y dirige, que produce un orden de inteligibilidad y que da coherencia a la cultura.

La época se instaaura gracias a la donación de ser y tiempo que acaba constituyendo el destino del hombre porque determina las posibilidades de la existencia. Sin embargo, con las palabras *se da ser, se da tiempo* no se indica que el hombre sea un mero espectador pasivo, el acontecer del ser depende de una apropiación de él, de un oído atento que escuche su verdad, es decir, hay una co-pertenencia entre ser, tiempo y hombre. Así, el tiempo *es la sustancia de la que estoy hecho*, porque me determina, constituye *el destino irreversible y de hierro* de mi existencia, *él es el río que me arrebató, el tigre que me destroza y el fuego que me consume*. Ser y tiempo se dan instaurando la época que constituye el destino que me guía y me determina. El tiempo acontece, acaece sin originarse en mí, y, no obstante, es propio del hombre el corresponder al acontecer, el apropiarse del sentido que se ha presenciado temporalmente.

Leamos entonces a nuevamente la sentencia borgiana (con todos los problemas que ello pueda contener):

Nuestro destino [...] no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego (Borges, 1994, p. 114).

Las palabras de Borges permiten unir las dos versiones de la temporalidad heideggeriana: el tiempo no es un producto del hombre, sino que el tiempo acontece, se da; pero, a la vez, yo me apropio de la donación tiempo (y ser) al punto que experimento el tiempo como propio y como el sentido de mi ser. Yo no creo ser y tiempo, no instauro épocas, sino que correspondo a los desocultamientos del ser que las han instaurado; en la apropiación del acontecer el tiempo acaba siendo la sustancia de la que estoy hecho, y en la que yo mismo me convierto en el río, el tigre y el fuego, en la que experimento el

tiempo como el sentido de mi ser. Unir las dos nociones de temporalidad implicaría que los modos en los que experimentamos (nos apropiamos) el tiempo varían dependiendo de las aperturas de ser (o de las épocas de la metafísica), y genera que la existencia auténtica adquiera distintas formas dependiendo de las donaciones de ser; por lo cual se debe preguntar cómo puede pensarse la existencia auténtica en la época de la técnica.

La unión de las dos nociones de temporalidad puede quedar un poco más clara si se traen a colación análisis como los que realizan Harmut Rosa (2009; 2016) o Paul Virilio (2000; 2006) al examinar las maneras en las que contemporáneamente experimentamos el tiempo. La época adviene y, junto con una aceleración social, afirman que ella nos impone vivir de modo más rápido, a creer que una vida lograda consiste en movernos de manera más veloz entre espacios, entre modos de vida, e incluso, de ser posible, vivir diferentes modos de vida en una sola (lo cual acaba equivaliendo a una promesa de eternidad).<sup>15</sup> Rosa (2016) lo expone de un modo mucho más adecuado: en otras épocas las personas elegían un oficio, eran contratados en una empresa determinada y se jubilaban en la misma, viajaban pocas veces a otros países, y muchas menos, si es que alguna, a otro continente. Ahora, ello no es suficiente, sino que la época apremia al hombre a viajar, a aprender idiomas, a vivir y aprender de distintas culturas, el espacio cambia y se reduce de tal modo que mantenerse quieto es inexcusable. Ahora bien, el análisis que realizan los teóricos de la aceleración no se limitan a mostrar cómo la técnica moderna adviene con modos de vida más acelerados, sino también a cómo el modo en el que experimentamos el tiempo mismo se trastoca; el hombre de la modernidad tardía se vuelve como el motociclista de Kundera en *La lentitud*:

[E]l hombre encorvado encima de su moto no puede concentrarse sino en el instante presente de su vuelo; se aferra a un fragmento de tiempo desgajado del pasado y del porvenir; ha sido arrancado a la continuidad del tiempo; está fuera del tiempo; dicho de otra manera, está en estado de éxtasis; en este estado no sabe nada de su edad, nada de su mujer, nada de sus hijos, nada de sus preocupaciones, y, por lo tanto, no tiene miedo, porque la fuente del miedo está en el porvenir, y el que se libera del porvenir no tiene nada que temer.

La velocidad es la forma de éxtasis que la revolución técnica ha brindado al hombre. [...] Todo cambia cuando el hombre delega la facultad de ser veloz a una máquina: a partir de entonces, su propio cuerpo queda fuera del juego y se

15 Hans Blumemberg en *Tiempo del mundo y Tiempo de la vida* (2007) plantea que con la secularización el mundo sería visto como eterno en tanto que indiferente a la muerte humana, mientras que el tiempo de la vida es una secuencia de horas que se agota a cada segundo. Rosa (2016), siguiendo a Blumemberg plantea que la aceleración que adviene con la técnica es un intento por cerrar la brecha entre la finitud y la infinitud, al punto que se cree que al incrementar la velocidad es posible vivir multiplicidad de vidas e incluso pasar por todas las posibilidades que el mundo tiene para ofrecer. Sin embargo, es evidente que la promesa es vacía, a más velocidad, más posibilidades se crean y la porción que logramos recorrer continúa siendo ínfima.

entrega a una velocidad que es incorporal, inmaterial, pura velocidad, velocidad en sí misma, velocidad éxtasis (Kundera, 2011, p. 4).

El hombre en la modernidad tardía se aferra a su moto igual que el hombre encorvado de Kundera, es arrancando de la continuidad del tiempo. La época de la técnica es no solo la época en la que se delega la velocidad a una máquina, ella es el auge de la metafísica, y por lo mismo, el auge de la creencia de que el tiempo es un ente que puede ser manipulado y que se agota a cada instante; paradójicamente, el hombre al estar tan enfocado en el paso del tiempo se desprende del tiempo mismo, pierde su pasado y su futuro, y se entrega a la incorporeidad e inmaterialidad de la velocidad, a la inautenticidad para la cual solo existe el ahora. El motociclista de Kundera no difiere de la existencia inauténtica que cree que el tiempo es una herramienta que empleamos para medir el movimiento, o que cree que solo existe el instante presente, mientras que el pasado es un ahora que dejó de ser, y el futuro un ahora que no llega.

## Técnica y época de la técnica

Para explicar cómo el hombre se apropia del *Ereignis* de manera más adecuada, me referiré aquí primero a la técnica en general. En *La pregunta por la técnica*, Heidegger (2007d) retoma la teoría de las cuatro causas de Aristóteles, es decir, materia, forma, causa eficiente y causa final. Contemporáneamente, la materia, la forma y la finalidad no son concebidas como causas, sino que nuestra noción de causalidad se restringe a la causa eficiente, entendida esta como el resultado de la acción de un agente, o la imposición de una forma a la materia. Cabe recordar que Aristóteles (2014) no concebía la causa eficiente de la misma manera, sino como un poner en movimiento (el principio del movimiento). Heidegger propone que la manera justa de comprender la teoría de las cuatro causas es viéndolas relacionadas entre sí.

Según Giorgio Vasari, Miguel Ángel acerca de su escultura *La piedad*, dijo:

En cada bloque de marmol veo una estatua tan claramente como si estuviese frente a mi formada y perfecta en actitud y acción. Sólo tengo que eliminar las paredes de piedra que la aprisionan, y revelar a otros ojos lo que los míos ya han visto (Vasari, 1998, p. 85).

La materia no es algo simplemente pasivo para un escultor, ella sugiere la forma, y el trabajo del artista, no es imponer su voluntad sobre el mármol, sino revelar a otros la aparición que tiene ante sus ojos, su trabajo es puramente contemplativo. Dicho de otra manera, la forma, la materia y la finalidad, inducen al escultor quien debe ayudarlas a poner en libertad a la obra de arte.

Las cuatro causas son modos de un dar-lugar-a, y “todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) desde lo no-presente a la presencia, es *ποίησις*, es producir”<sup>16</sup> (Heidegger, 2007d, p. 119; GA 7: 12). Las cuatro causas no son responsables de la creación o del venir a la presencia de nada, sino que ellas son un dejar ser libres a las cosas. El rol del hombre es en apariencia pasivo, en tanto que él es un asistente al develamiento del ser. Pero este *dejar ser a las cosas* tiene un sentido activo (que no implica un imponer). Descubrir —similar a develar o desocultar— no significa crear *ex nihilo* lo ente al modo de un dios; quien descubre algo destapa lo que está cubierto, pero no impone su voluntad, ni crea de la nada, pues si fuera así, tendríamos que considerar a Cristóbal Colón como el dios del continente americano. El dejar que venga a la presencia lo que todavía no es presente, es un descubrimiento, el continente americano y la escultura ya son, pero aun así nadie se atrevería a decir que Miguel Ángel o Colón se mantuvieron inactivos, pues en ese caso no tendríamos acceso a lo que el ser manifestó a cada uno. Producir una obra, no es dejar ser a la obra como se creería a partir de la técnica moderna, sino que dejar ser a la obra es producirla, ayudarla a salir a la luz.

El rol de asistente del ser por parte del hombre se hace claro si se recuerda que en su texto Heidegger considera que la *physis* es también una *poesis*, e incluso es la *poesis* por excelencia, porque lo que viene a la presencia no surge de una imposición, sino que surge por sí misma y sin ayuda alguna. Para retomar uno de los ejemplos de Heidegger, el agricultor no crea las flores, sino que las deja ser, las nutre. En el caso de las cosas producidas por la mano del hombre ellas no vienen a la presencia si no es por la contemplación que descubre aquello que permanece escondido. El artesano es aquí causa eficiente, pero no somete al mármol, sino que se pone a su servicio.

La técnica es entonces distinta de la época de la técnica, la primera es uno de los modos en los que el ser se devela, la última es el establecimiento de la técnica moderna, con todo lo que ella implica, como principio de inteligibilidad de las cosas y como época en la que la contemplación se pierde, y el hombre cree ejercer su voluntad sobre la materia interesándose solamente por la finalidad.

Aquí no pretendo resumir ni retomar todos los puntos del texto heideggeriano. Pero sí me interesa señalar la *poesis* como un modo del desocultamiento del ser. Aunque se debe indicar que el paso que va de la *techné* griega a la técnica moderna es el paso de un modo de atender al desocultamiento del ser a otro.<sup>17</sup> En la primera las cuatro causas se entendían como una unidad que da-lugar-a, como un producir que contribuye al emerger del ser, mientras que en la época de la técnica, parafraseando a Heidegger, es más patente el olvido del ser y el hombre se concibe a sí mismo como sujeto que ejerce por completo su voluntad sobre lo ente, sin notar que él no dictamina lo que son los

16 Heidegger traduciendo *El banquete* de Platón (205b s.).

17 Para comprender la discusión sobre la técnica en Heidegger se recomiendan los textos de Garrido (2018) y Miranda (2017).

entes, ni cómo son ellos para nosotros. El hombre no controla el desocultamiento, sino que el ser posee una prioridad respecto de la subjetividad humana.

Así, *la pregunta por la técnica* –sea la técnica en general o por la época de la técnica– es la pregunta por el modo en el que correspondemos al desocultamiento del ser y por la libertad humana (Cf. Heidegger, 2007a). Si bien el desocultamiento del ser constituye para Heidegger el destino del hombre, por destino no debe entenderse una erradicación de la libertad humana y un fatalismo determinista que propone un seguimiento ciego a la tradición, como lo interpretó Leo Strauss (2014).

Para referirse al destino, al menos en *La pregunta por la técnica*, Heidegger juega con los términos *Schicken* (enviar), *das Geschick* (destino) y *Geschichte* (historia). La historia es un envío (el acontecimiento del develamiento del ser) y el destino lo que es enviado, es decir, el destino es nuestra comprensión del ser. La libertad, en este periodo de pensamiento heideggeriano, posee dos sentidos (como se explica en *La esencia de la verdad* (2007a) o en *La esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía* (1982), por un lado, un sentido ontológico, en el que ella es la condición para el develamiento del ser, es decir, la libertad permite que el acontecer de ser y tiempo se den. Por otro lado, un sentido ‘humano’ que no refiere a una propiedad o una capacidad del hombre de actuar acorde a su voluntad y sin coerción alguna, o sin referencia alguna al mundo, sino que ser libre es ser-en-el-mundo, es estar inmerso en los desocultamiento del ser, es comprender el ser y estar comprometido con él. El hombre posee un destino que determina su libertad, pero éste (el destino) no es más que el fondo sobre el cual puede el hombre ser libre, elegir.

Esta noción de libertad se encontraba ya en germen en *ST*; en esta obra la libertad es distinguida como un *dejar-ser* a las cosas, un permitir que lo ente se nos muestre en sus posibilidades y *conformarse* a ellas; no somos libres solo porque elegimos entre opciones,<sup>18</sup> pues ellas pueden estar ya establecidas previamente por el ‘uno’, somos libres porque al dejar-ser lo ente permitimos que él se nos muestre en sus posibilidades (allende los dictámenes del ‘uno’) y, por lo mismo, elegimos genuinamente. Si bien, en los textos de 1930, Heidegger varía un poco su noción de libertad<sup>19</sup> (al considerarla condición de posibilidad de la verdad y ya no como la condición de la elección auténtica), la variación es mínima, y puede verse como un paso atrás que conduce a un terreno más originario, pues continúa estando ligada a una apropiación de las posibilidades que se abren para nosotros desde el ser. Escuchar los envíos del ser es corresponder al sentido, dejar que él acontezca para nosotros en orden de elegir.

Por ejemplo, ¿puede el hombre dudar de que el tiempo es la herramienta que mide el movimiento o de que tal se compone de una sucesión infinita de instantes, de que el

18 Un condenado a muerte, *v.gr.*, puede elegir morir en la horca, la silla eléctrica y la inyección letal, y, sin embargo, no tiene una opción diferente de aquellas que otros han dictaminado para él.

19 En especial porque el hombre perdió el lugar central que tenía respecto de la pregunta por el sentido del ser.

minuto en el que leí el anterior párrafo constituye respecto del instante presente, el pasado?, ¿no son los minutos pasados instantes que no volverán y el futuro los instantes que aún no han llegado, y los cuales puedo datar por medio del reloj? ¿El burócrata que espera que el reloj dé las 5 para acabar su jornada laboral no está en espera de un minuto determinado, y no es así esclavo de la verdad que marca el reloj? y ¿no es esa comprensión del tiempo la manera en la que este se había desocultado para la tradición metafísica? Sólo al dejar-ser al tiempo puede el burócrata notar que el minuterero no es la única posibilidad que se abre con el futuro, lo que importa no es el instante por venir sino el sentido que con él adviene, la posibilidad de descansar, de realizar planes hechos con anterioridad, o al menos de llegar a casa. Pero mientras prime la idea de que el futuro es solo un instante, el burócrata se restringe al minuterero y acaba como el motociclista desgajado del tiempo.

Sin embargo, considerar que el hombre corresponde solo a lo que el ser quiere mostrarle nos hace cuestionar por qué la tradición metafísica no logró poner en libertad al tiempo. La existencia del burócrata, la del griego y la del medieval también están determinadas por la relación entre ser y tiempo, solo que para ellos —y tal vez hoy más que nunca— está oculto que el tiempo inhiere a la existencia. La dificultad de que antes no hubiera podido mostrarse la temporalidad de la existencia y el *Ereignis*, puede deberse al modo en el que la tradición formuló la pregunta por el tiempo. Preguntar ¿qué es el tiempo? es concebir al tiempo como un fenómeno o un ente, como una herramienta que puede ser puesta a nuestra disposición, o como una estructura mental que nos permite notar el movimiento. Dicho de otra manera, la formulación de la pregunta por el tiempo con la estructura ¿qué es...? determinó el modo en el que ella fue atacada, ya que se concebía como algo en lo que transcurre la existencia y no como propio. Puesta así la pregunta, la tradición no tenía la posibilidad de mostrar las facetas más originarias del tiempo, a saber: la temporalidad de la existencia y el *Ereignis*. Por su parte, la pregunta por el tiempo en la filosofía heideggeriana no pregunta *qué es* el tiempo —como si se preguntara por un ente—, la empresa heideggeriana es más bien un intento por sacar a relucir la co-pertenencia entre ser y tiempo. Esta empresa que pretende mostrar el camino erróneo en el que se había instalado la metafísica al entificar ser y ente, y en la que, al revelar la unión entre ambos, entre el sentido y el tiempo, exhibe la inherencia del tiempo a la existencia y cómo ser y tiempo se dan instaurando época.

Antes de proseguir se debe aclarar que lo anterior no ocurre del mismo modo para con todos los desocultamientos. El auto-movil o el teléfono móvil dependen de desocultamientos anteriores, la mecánica, etc. El caso del tiempo es distinto por su carácter ontológico, porque constituye una estructura de la existencia, y, no obstante, según Heidegger, no sería sino hasta un ocultamiento máximo del ser —como el de nuestra época— que se descubre el carácter ontológico del tiempo y su co-pertenencia con el ser.



## Existencia auténtica en la época de la técnica

Preguntar por la época no es solo preguntar por cómo se generan las aperturas epocales, sino, más importante aún, por cómo responde el hombre a ellas, y cómo se atiende al desocultamiento, ya sea olvidando el ser o por la creencia de la dominación de lo ente (el 'uno' en la época de la técnica), o de una manera más auténtica. La serenidad<sup>20</sup> es un modo de ejercer esa libertad —y habría que pensar si es el único o no (Cf. Heidegger, 1994). Gracias a ella se descubre algo que permanecería escondido si no fuese por el producir. Richard Rojcewicz (2006) plantea que la contemplación es entonces un ejercicio semi-creativo, en ella se descubre la esencia de una posibilidad que ya existe pero que surge solo luego de su cuidadosa consideración, lo revela, pero dicha revelación requiere de la cooperación del hombre, de su ayuda y de su producir.

La serenidad es, en términos de *ST*, un dejar-ser a las cosas que nos permite apropiarnos del darse el ser, es “dejar ser algo <a la mano> tal como a la sazón es y fundamentalmente en un sentido ontológico” (Heidegger, 1997, p. 99). La conformidad (el *dejar-ser* a lo ente) significa que el hombre no impone o produce el ser de las cosas, sino que permite que los entes le hagan frente en su ser, es un corresponder al ser. El ejercicio de Miguel Ángel como escultor era dejar-ser al mármol, dejar que él mismo se le develara su ser, y la conformidad no fue sino un corresponder al develamiento produciendo la obra de arte.

Aquí se ha llegado al corazón de lo que me interesa plantear aquí, el pensar contemplativo (la serenidad) es una actitud ante las cosas y un modo de ser en el mundo, un ejercicio de la libertad. La serenidad no es una manera pasiva, inactiva, alejada del mundo. No es un volverse ecologista o budista, ni mucho menos un volver a un modo de vida pasado que no requería de la técnica moderna. Por el contrario, es un compromiso con el desocultamiento del ser y, si el ser actualmente se desoculta por medio de la técnica, debe haber una cierta apropiación de dicho desocultamiento. No obstante, puede ser evidente que tal compromiso o apropiación no equivalen aquí a un seguimiento ciego.

Heidegger afirma que hay que decir “sí y no a los objetos técnicos” (Heidegger, 1994, p. 76). La serenidad no es una oposición, ni una postura neutral. El dictador y el revolucionario se necesitan mutuamente. Quien se opone a los objetos técnicos —no a la técnica como uno de los modos de desocultamiento del ser— reconoce su poderío y determina su vida en relación con ellos, así sea de manera negativa al rehusarse v.gr., a tener un teléfono móvil o un correo electrónico alegando el dominio que ellos pueden ejercer sobre su vida. Pero la oposición, como en el caso de la negación del tiempo borgiana, es solo un consuelo secreto y no una distancia con el pensar calculador que

20 El término alemán *Gelassenheit* se traduce por lo general como serenidad, sin embargo, algunos autores, en especial norteamericanos, emplean el término contemplación.

prima en la época de la técnica. Necesitamos el teléfono móvil y el correo, pero debemos aprender a distanciarnos de ellos, dejar en libertad su sentido y en ese punto podemos decir sí y no a la técnica.<sup>21</sup>

Pero, la serenidad tampoco es una actitud neutral, porque ella es contemplación que requiere de un compromiso con el ser, mientras que la neutralidad que algunos persiguen con respecto a la técnica es más bien neutralidad respecto de lo que se *dice* —es decir, neutralidad con respecto al decir del *Das Man*— de lo ente. Dicho de otro modo, quien es neutral respecto de la técnica moderna no piensa de modo contemplativo, sino que se mantiene al margen del acontecer en espera de que otros determinen si hay que decir sí o no.

La serenidad, aunque el término —al menos en español— parece corresponder a una actitud puramente pasiva, es una contemplación, pero en el sentido de la *poiesis*, es un atender al ser y ver lo que este revela. Decir sí y no a la técnica es ver el mundo ya no como una serie de cosas disponibles, calculables y desechables, sino dejar que ellas se muestren en su ser, es estar atentos al sentido que ellas abren. Con la serenidad, los objetos de la técnica pierden su poderío y esta pasa a ser relativa; gracias a ella se abandona, además, la creencia de que el hombre ejerce completo dominio sobre lo ente, cuando en realidad depende de algo que no es el hombre. Heidegger afirma que con la serenidad “[d]ejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior” (Heidegger, 1994, p. 64). La serenidad no es un escape del mundo y de las cosas, sino más bien una actitud distinta respecto de lo ente, es dejar de ver a las cosas desde un pensar calculador y permitirles que ellas se nos muestren en su ser.

En *Serenidad*, Heidegger (1994) define la serenidad como un volver a lo autóctono. La autoctonía es un enraizamiento en el hogar, en este caso en el ser. El pensar calculador y planificador que adviene junto con la técnica moderna, al olvidar al ser por lo ente, nos destierra de nuestro hogar, nos impide estar en el lugar que nos es más propio (el corresponder al ser); con el pensar calculador el mundo deviene una serie de entes dispuestos para nosotros, pero respecto de los cuales no comprendemos su ser, ni nos interesa llegar a comprenderlo. Un pensar sereno debería entonces generar prácticas más genuinas o por lo menos modos más libres de actuar, y no una resignación a la imposición impropia de la voluntad sobre lo ente. Pero, si el anterior es un modo adecuado de comprender la serenidad, y si ella no constituye pasividad respecto del acontecer, ¿cómo puede actuar un pensar sereno?, ¿cómo puede corresponder y

---

21 El ejemplo más claro es tal vez cuando una persona busca trabajo. Si él se opone a tener un teléfono móvil y un correo electrónico, las posibilidades de encontrar trabajo disminuyen exponencialmente. En ese proceso oponerse a los objetos de la técnica moderna no logra ni reducir el impacto de la recepción de estas herramientas, ni ayuda genuinamente a la consecución del objetivo propuesto. Si lo que se busca es poner distancia, debe verse el correo electrónico como lo que es, la posibilidad de recibir correos importantes rápidamente y no como una herramienta que debe revisarse cada minuto del día.

responder al acontecimiento? En política, por ejemplo, ¿cómo acaecería un actuar que produzca en el sentido de la *poiesis*? y ¿qué ocurre con otro tipo de acontecimientos<sup>22</sup> como guerras, accidentes automovilísticos, enfermedades, el amor, la muerte, etc.? Si se da razón a los diagnósticos de los teóricos de la aceleración, si hay un aumento en la velocidad que permea el mundo, ¿el pensar sereno no debería también corresponder a ese aumento de la velocidad del acontecer?

## Conclusiones

En este breve artículo se intentan unir las nociones de tiempo heideggerianas, y se trabaja con la hipótesis de que dicha unión está ya insinuada en *ST*. Se recordará que en la introducción de tal obra se anticipa que más originaria que la temporalidad del *Dasein* es la temporalidad del ser, y por lo mismo, la temporalidad extática y el *Ereignis* podrían considerarse nociones que son complementarias. Esta hipótesis contradice la creencia de que el joven Heidegger propone un idealismo temporal (Cf. Blattner, 1999) y se encierra en el antropocentrismo. En ese mismo sentido, se debe considerar que la noción de destino que se esboza en *ST* puede ayudar a comprender cómo podría darse una unión tal, pues ella permite pensar cómo el hombre posee un destino histórico (Cf. Heidegger, 1997, pp. 406-417), pero ello no mella la experiencia individual que tiene del tiempo.

La búsqueda por conectar la temporalidad del ser y la del hombre adquiere hoy día un rol particular, ya que implica comprender cómo la época determina las maneras en las que experimentamos el tiempo propio. Sin embargo, lo anterior implica que debe pensarse detenidamente los efectos que puede tener la época de la técnica en las modalidades de la existencia. El análisis existencial que realiza el joven Heidegger nunca tuvo el interés de ser exhaustivo, y, si en efecto, él ya pensaba la temporalidad del ser como más originaria que la del hombre, entonces la época que se establece gracias al acontecimiento debe influir en las modalidades de la existencia al punto que puede generar nuevas exigencias, nuevas maneras en las que la existencia auténtica experimenta las modalidades del tiempo, y las formas en las que ocurre una apropiación de las posibilidades que se abren en el mundo.

La serenidad parece la exigencia que la época de la técnica tiene para el hombre, y el requisito para la existencia auténtica. Ella conlleva una distancia con las cosas y un dejar ser a las cosas que posibilita la libertad y la elección genuina. La serenidad no es solo un modo de explorar el mundo o acercarse de manera más libre a él, si ella es uno de los rostros que adquiere la existencia auténtica en la época de la técnica,

22 Tomo hechos que ocurren como acontecimientos porque ellos al surgir pueden modificar el sentido de la cotidianidad. Claude Romano en *L'événement et le monde* (1998), por ejemplo, concibe el amor, la muerte, la enfermedad, etc., como acontecimientos de la existencia.

debe implicar otra manera de experimentar el tiempo mismo —tanto el tiempo propio,<sup>23</sup> como la temporalidad del *Ereignis*. Pero sí es legítimo plantear que la serenidad es un modo de la existencia auténtica, un pensar sereno no es el arribo a estado superior que simplemente abandona de forma irrevocable la metafísica (y con ella a la técnica) y en el que solo atendemos al acontecer del ser, es también un oscilar entre la atención a lo develado y al ocultamiento. No hay un abandono, al menos a partir de la serenidad del pensamiento metafísico; la existencia continúa oscilando entre el acontecer del ser y el ‘uno’ (*Das Man*) de la técnica.

Si la serenidad es un modo de la existencia auténtica que atiende al acontecimiento, el producir (o el actuar) que adviene junto con ella implica una experimentación del presente, pasado y futuro, una proyección de las posibilidades que se abren que contemple a la vez el pasado para actuar en el presente y corresponder al acontecer, y tal vez dicha correspondencia ocurra también a la velocidad que exige la época, ya sea para decir sí o no a la técnica, para evitar volverse parte del aparataje técnico, o incluso para responder a otros acontecimientos como el amor o la guerra. El problema de dar ejemplos concretos de un actuar tal<sup>24</sup> puede deberse a que todavía hay que reflexionar más a fondo en cómo y qué constituiría la serenidad, aunque tal vez el problema sea resultado de la época que todavía no la ha revelado genuinamente. Por ahora esta pregunta solo la puede responder la persona serena, y, sin embargo, aquí se intentó dar pistas acerca de lo que podría ser la serenidad. Lo que sí es claro en este punto es que la serenidad no es una forma de actuar que se pueda aprender y repetir como si fuese un hábito, sino que simplemente se da.

## Referencias

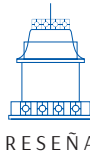
- Aristóteles (2014). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Blattner, W. (1999). *Heidegger's temporal idealism*. Washington, D. C.: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173155>
- Blumemberg, H. (2007). *Tiempo del mundo y Tiempo de la vida*. Madrid: Pretextos
- Borges, J. L. (1994). *Otras inquisiciones*. Barcelona: Seix Barral.
- Dastur, F. (1999). *Heidegger and the question of time*. Toronto: Humanity Books.
- Gadamer, H. (2007). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Garrido, A. (2018). *Heidegger y Derrida. Sobre la cuestión de la ciencia y la técnica*. Madrid: Editorial Dykinson. <https://doi.org/10.2307/j.ctv9zch64>

23 El *sido*, el *advenir* y el *presente* que confluyen en la existencia.

24 Heidegger emplea ejemplos de arte. Sin embargo, creo que la serenidad debe pensarse como un producir más allá de la obra de arte.

- Han, B. (2012). *Muerte y Alteridad*. Barcelona: Editorial Herder.
- Heidegger, M. (1983). *Gesamtausgabe 29-30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (1989). *Gesamtausgabe. 64. Der Begriff der Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones Serval.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *The Essence of human freedom: An introduction to philosophy*. Bloomsbury Publications.
- Heidegger, M (2007a), *De la esencia de la verdad*. Barcelona. Herder
- Heidegger, M. (2007b). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007c). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007d). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Heidegger, M. (2011). *Tiempo y ser*. Madrid: Technos.
- Kundera , M. (2011). *La lentitud*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Miranda, A. L. (2017). *Técnica y ser en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. <https://doi.org/10.2307/j.ctt201mp6v>
- Rojcewicz, R. (2006). *The Gods and technology. A reading of Heidegger*. New York: State University of New York Press.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rosa, H. (2008). *High speed society: social acceleration, power, and modernity*. Pensilvania: The Pensilvania State University Press.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y Aceleración*. Buenos Aires: Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvndv5zf>
- Schürman, R. (1982). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes.
- Vasari, (1998). *La vida de Miguel Angel*. Madrid: Visor Libros.
- Virilio, P. (2000). *From modernism to hypermodernism and beyond*. New York: Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446218242.n3>
- Virilio, P. (2006). *Speed and politics*. Cambridge, Mass: MIT press.





# Benjamin, A. & Vardoulakis, D. (Eds.). (2015). *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger*. SUNY Press: New York, 291 pp.

*Tatiana Staroselsky*

Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina  
E-mail: staroselskytatiana@gmail.com | ORCID: 0000-0002-9380-4088

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a12>

Entre Martin Heidegger y Walter Benjamin hay, es sabido, diferencias biográficas y políticas muy marcadas, que oponen sus trayectorias muy fuertemente. Tal vez por el peso histórico de estas diferencias, y fundamentalmente por el modo en que la relación con el nazismo adquiere prelación en ambos casos para dar cuenta de los recorridos intelectuales, la relación entre los autores, que estructura el volumen que reseñamos, no fue explorada sistemáticamente en el marco de las interpretaciones, cuantiosas y muy variadas, de las ideas de cada uno de ellos. No obstante, y como notó muy tempranamente Hannah Arendt (1990),<sup>1</sup> entre sus escritos pueden encontrarse puntos de contacto muy llamativos, que fueron señalados luego por algunos intérpretes aislados y que resultaron, asimismo, indignantes para otros tantos.

En este marco, la aparición de este volumen, disponible por el momento sólo en inglés, es significativa, ya que, escapando de la búsqueda de coincidencias y diferencias aisladas, logra hacer hincapié en la productividad que un diálogo —mayormente póstumo— entre estos pensadores puede tener para nuestro presente. Conscientes de este logro, los editores titulan el libro a partir de una expresión que emplea el mismo Benjamin. En efecto, el 20 de enero de 1930, en una carta a su amigo Gershom

<sup>1</sup> Allí, la autora sostiene que Benjamin “tenía en realidad más en común con Heidegger de lo que lo hizo con las sutilidades dialécticas de sus amigos marxistas” (Arendt, 1990, p. 186).

Scholem, refiriéndose al proyecto del *Libro de los pasajes*, colección de apuntes, citas y fragmentos que consideraba su obra maestra y en la que trabajó intermitentemente desde 1927 hasta su muerte en 1940, Benjamin refiere que encontrará a Heidegger en su camino, y que espera que surjan algunas chispas del choque entre el modo heideggeriano de considerar la historia y el suyo propio.

Con este espíritu, entonces, el libro comienza, en la introducción a cargo de los editores, por marcar las diferencias biográficas entre los autores, que son también diferencias políticas muy profundas, para, a partir de allí, llevar a cabo un esfuerzo colectivo y sostenido por acercar sus ideas. Sin embargo, y vale la pena enfatizar este mérito, acercar no será aquí señalar similitudes ni conciliar, sino que significará una jugada mucho más arriesgada: poner a estos dos grandes de la filosofía, a su manera revolucionarios (Benjamin para la tradición ligada al marxismo, Heidegger para la fenomenología y la hermenéutica), a discutir frente a frente.

Y como es esperable, para que este encuentro tenga lugar hace falta realizar, en primer lugar, el ejercicio de delimitar (o fundar) un espacio de diálogo y discusión, o varios. Es así que, compuesto por once capítulos, y con los aportes de once autores, el libro se estructura en torno a cinco apartados temáticos que demarcan cinco campos de intereses compartidos.

El primero se titula “Conocimiento” [“*Knowledge*”] y abre con “Entanglement—Of Benjamin with Heidegger” de Peter Fenves. Allí, se trabaja a partir de un descubrimiento: Benjamin y Heidegger se encontraron en 1913 en el marco de un seminario a cargo de Heinrich Rickert que exploraba la diferencia entre la mera vida [*bare life*, *bloßes Leben*] y la vida completa o llena [*completed life*, *vollendetes Leben*]. El punto de partida del autor es claro: no buscará influencias de un autor sobre el otro y describirá, en cambio, un cierto enredo [*entanglement*] a partir de una serie de puntos de correlación que muestran la proximidad de sus líneas de pensamiento —como partes de un mismo entramado, de un cierto sistema—, tanto como la divergencia del sentido y la dirección en que estas líneas se mueven. A partir de la coincidencia en el seminario, el diálogo con Rickert se hace patente en sus producciones: en la adaptación de la terminología, en la elección de los temas y, centralmente, en el rechazo que elaboran y el desmantelamiento que ambos operan en la década del 20 del concepto mismo de vida completa en el marco del campo de tensiones que éste forma con el nihilismo nietzscheano.

El segundo capítulo, “*Critique and the Thing. Benjamin and Heidegger*”, a cargo de Gerhard Richter, comienza enfatizando la importancia que en la obra de ambos reviste el deseo de aproximarse rigurosamente a los fenómenos a través del lenguaje entendido como condición de posibilidad del pensar y da cuenta, desde allí, de un conjunto de preocupaciones comunes que lo exceden. Entre ellas, la recuperación del criticismo kantiano —y de la práctica de la crítica— en un ámbito diferente del neokantiano será clave: en Benjamin, la crítica estará orientada a la búsqueda del contenido de verdad de una obra, y será el lugar de contacto, vía Schlegel, entre la filosofía y la historia. A su vez, comprendida como un compromiso de revisión y de reinención de los propios métodos y enfoques ante cada



nuevo objeto, la crítica será la clave que le permitirá a Benjamin habérselas con el mundo de las cosas. En Heidegger, la crítica tiene un papel menos protagonista o menos explícito. Aun así, su proyecto implica un cuestionamiento de formas osificadas de pensar y actuar que puede ser leído como una forma post-kantiana de crítica (es decir, no centrada en el sujeto), que busca acercar el pensamiento a las cosas del mundo —las herramientas tanto como las obras de arte—. Para ambos, sostiene Richter, la crítica es parte de una política de la pregunta, que se aleja de ser un mero juicio y resulta una vía hacia la verdad: su positividad, su capacidad de afirmación, no puede ser mayor.

La segunda parte del libro, centrada en la experiencia, se compone de dos capítulos. El primero, a cargo de Ilit Ferber, se titula “*Stimmung. Heidegger and Benjamin*” y rastrea los modos en que Benjamin y Heidegger redefinieron la experiencia y el conocimiento en términos que se alejan del par tradicional sujeto-objeto y que tienen como centro el estado de ánimo<sup>2</sup> [*Stimmung*]. Ambos elaboran, muy explícitamente, una crítica a la forma tradicional de conceptualizar la relación del hombre con el mundo y buscan dar cuenta de ella de un modo radicalmente otro que desafía a la estructura de la intencionalidad. En Heidegger, *Dasein* y mundo se implican en estructuras complejas como la del estar-en-el-mundo, en las que el estado de ánimo y la disposición anímica aparecen no como tonalizadores, sino como condiciones de posibilidad del aparecer de las cosas. Es lo que ocurre, para Benjamin, con la melancolía, en la que el mundo se revela de una forma específica.

En “*Commodity Fetishism and the Gaze*” Kiarina Kordela recupera los trabajos de Comay y Caygill para relacionar a Benjamin y a Heidegger a través de Marx y Lacan. En realidad, Benjamin se acercará a estos pensadores y Heidegger quedará en las antipodas. La mirada y el fetichismo de la mercancía acercarán a Benjamin y a Marx, en tanto en ambos aparece una indeterminación de los sujetos y los objetos: en el antihumanismo de Benjamin las cosas devuelven la mirada, siendo en alguna medida agentes. En Marx, la mercancía es antropomorfizada en un intento del hombre de no volverse consciente de su propio carácter de objeto. Por otro lado, y mientras que Benjamin se aproxima a Lacan en su certeza de que siempre hay un exceso inconsciente en la historia, Heidegger puede ser pensado como continuando la tradición hegeliana por su creencia en la posibilidad del advenimiento de la conciencia plena y por su tratamiento de la autenticidad. Aun así, la relación entre el tratamiento que ambos proporcionan de la mirada permite a la autora llegar a conclusiones sobre el mundo contemporáneo, su arte, su política y sus formas propias de experiencia que los exceden.

La tercera parte del libro tiene su centro en la conceptualización del tiempo. Paula Schwebel analiza, en “*Monad and time. Reading Leibniz with Heidegger and*

2 Como recuerda la autora, siguiendo a Leo Spitzer, el término alemán “*Stimmung*” es virtualmente intraducible, en tanto términos como “estado de ánimo” o “humor” tienden a privilegiar el aspecto subjetivo del concepto, que no refiere sólo a él sino también a las condiciones ambientales.

*Benjamin*”, el modo en que las interpretaciones que ambos filósofos esbozaron de la monadología en 1928 —influenciados por su lectura común de Husserl— pueden iluminar las diferencias que pueblan sus filosofías de la historia. Si bien ambos añaden tiempo a la unidad de Leibniz, mientras que para Benjamin la mónada está plagada de un tiempo no cronológico, para Heidegger ella misma origina el tiempo. Esta diferencia en la apropiación de las ideas de Leibniz se prolonga y profundiza en la obra de ambos hasta llegar a una comprensión radicalmente diferente del pasado, que es para Heidegger algo clausurado —que puede ser recuperado por el *Dasein*— y para Benjamin una instancia no clausurada que puede abrirse en la rememoración. Las consecuencias políticas que demarca esta diferencia en el modo de comprender el pasado y en general el tiempo histórico, de gran relevancia para la lectura conjunta de estos dos pensadores, son puestas en la mira también por Andrew Benjamin en el capítulo a su cargo, “*Time and Task. Benjamin and Heidegger showing the present*”, donde la relación entre tiempo y política en torno a una ontología del presente, esto es, a la posibilidad de pensar o abrir filosóficamente el presente, resulta central. En este marco, la apuesta del autor consiste en conectar la obra de ambos filósofos en torno a cómo han conceptualizado la relación entre la experiencia, la política y el tiempo. Para esta tarea, analizará en el caso de Heidegger la conceptualización del presente, de aquello que se muestra y de la experiencia, tanto como la tarea filosófica autoasignada de pensar el ser sin acudir a la metafísica. En torno a Benjamin, rastreará el modo en el que piensa la relación entre tiempo y política, y entre progreso y tradición, a través de la utilización de conceptos teológicos y del método del montaje como una forma de constituir el presente que implica una destrucción.

La cuarta parte del libro está dedicada a Hölderlin e intenta establecer un puente entre los filósofos a partir de su interés común por su poesía. El primero de sus dos capítulos, “*Walter Benjamin, Martin Heidegger, and the Poet*”, de Antonia Egel, tras dar cuenta de que ambos lograron, a través de lo que dijeron sobre el poeta, ir más allá de un mero análisis de su obra logrando una lectura productiva para sus propios desarrollos teóricos, avanza hacia algunas otras coincidencias y algunas diferencias relevantes. Benjamin —a las puertas de la primera guerra mundial y tras el suicidio de dos amigos— elige dos poemas que lidian con la pregunta por el *lugar* del poeta en el mundo, y encuentra allí una nueva manera de comprender la poesía como una forma de muerte y la muerte —en un nuevo significado— como una forma de poesía. Heidegger encuentra la poesía de Hölderlin escapando de la política, huyendo tanto de su propia responsabilidad en el estado de las cosas como de las angustias que este le significaba, y se concentra en los poemas que refieren al movimiento y al *tiempo*. La diferencia que se demarca, radical, es que mientras Heidegger ve en la poesía una alternativa a la política, Benjamin parece comprender, antes de denunciarlos explícitamente, los peligros de la estetización de la política.

El segundo capítulo de esta sección, y octavo del libro, es “*Sobriety, Intoxication, Hyperbology. Benjamin and Heidegger Reading Hölderlin*”. En él, Joanna Hodge

parte de poner en diálogo las lecturas que ambos autores hicieron de los poemas de Hölderlin, pero despega, a través de su propia escritura, más allá de ellas. Atendiendo a aquellos entrelugares que se generan en las fronteras entre la poesía y la filosofía, y entre la religión y la política, Hodge indaga las fuerzas que allí se tensan en tanto fuerzas que el poeta y sus dos lectores se esforzaron por descubrir o acaso, al menos, mostrar. La autora destaca como parte de las preocupaciones conjuntas de estos tres pensadores la urgencia por complejizar la conceptualización de lo humano como tal y, específicamente, por imaginar qué será de lo humano tras las modificaciones de la experiencia de las que son —y, como se enfatiza en el texto, somos aún— testigos. En este contexto, dos elementos se develan centrales, a saber, por un lado, el lenguaje y, por el otro, lo monstruoso, como aquellos límites que la filosofía, la poesía y acaso también la política no pueden evitar desafiar.

El último apartado del libro se hace cargo de una de las áreas de mayores y más relevantes diferencias entre Benjamin y Heidegger, a saber, la política. “*Politics*” cuenta con cuatro capítulos, el primero de los cuales, a cargo de Krzysztof Ziarek, se titula “*Beyond Revolution. Benjamin and Heidegger on Violence and Power*”. La crítica de la violencia mítica de Benjamin, atravesada por el mesianismo, y su defensa de la violencia divina o pura son puestas a conversar con las reflexiones de Heidegger sobre el poder, la justicia y el derecho. El autor encuentra en ambos filósofos un esfuerzo de pensar una vida más allá de la violencia: en Benjamin, en la conceptualización de un tipo de violencia no violenta; en Heidegger, en la posibilidad de un reinar sin violencia [*das Gewalt-lose Walten*] basado en una comprensión alternativa del poder que lo aleja de la esfera del dominio y la soberanía, y lo vincula con la gentileza [*Milde*]: lo revolucionario será la potencialidad de originar una novedad, o al menos interrumpir un curso de acción desde un lugar diferente al del poder, a saber, desde el suspender o dejar.

Dimitris Vardoulakis hace hincapié en la relación entre arte y política en “*A Matter of Immediacy. The Political Ontology of the Artwork in Benjamin and Heidegger*”. Allí, plantea que los textos que ambos escriben sobre el arte, lejos de limitarse al arte, se alzan como manifiestos contra la inmediatez, estructurados en torno a la recuperación, en el caso de Heidegger, de la tradición griega y, en el de Benjamin, de algunos temas románticos. En ambos casos, señala Vardoulakis, la respuesta a la inmediatez negará la autonomía del arte tanto como la autonomía de la política, e implicará una tarea: en Heidegger, la construcción o la fundación de algo nuevo que mira al futuro; en Benjamin, la politización del arte y de la vida que reniega de las utopías y hace pie en el pasado oprimido.

Cerrando el apartado sobre política, y con él el libro, Davis Ferris pone el foco, en “*Politics of the Useless. The Work of Art in Benjamin and Heidegger*”, en el modo en que tanto Benjamin como Heidegger rechazaron la visión del arte como una actividad meramente representativa y se preguntaron por su significado y su valor una vez puesta en cuestión la pregunta por su utilidad. En este contexto, el autor encuentra que Benjamin pone el eje de la discusión en la función del arte, mientras que Heidegger va más allá y relaciona

el significado del arte con el aparecer de una verdad.

A partir del rastreo de un encuentro real, a saber, aquel en el seminario de Rickert, el volumen da cuenta de encuentros de todo tipo, y se permite abrir diálogos allí donde las diferencias suelen resolverse con dicotomías estancas. El resultado es un trabajo cuya productividad no se agota en las interpretaciones de la obra de Benjamin y de Heidegger, que de todos modos complejiza y en las que introduce novedades, sino que las excede poniendo el eje en los problemas. Se trata entonces de un libro sobre Benjamin y Heidegger, pero se trata también de un libro sobre arte, historia, política y poesía que, a partir de la lectura dialógica de dos de los filósofos más importantes del siglo XX, se permite continuar su legado y lo hace, no museificando sus ideas y manteniéndolas intocadas para asegurar su más pulcra transmisión, sino trabajando con esas ideas para seguir tratando de echar luz sobre el presente. Tratándose de dos filósofos que, como vislumbró Arendt (1990), se esforzaron por alejarse de una cierta tradición filosófica que descansaba en una metafísica de la presencia y una epistemología de la representación, el resultado son una serie de intentos de seguir aquel viejo consejo de Rickert que marcó los recorridos de sus dos célebres alumnos: si queremos filosofar tenemos que aprender a pensar de un modo totalmente diferente.

## Referencias

Arendt, H. (1990). Walter Benjamin. 1892-1940. En H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

# Wendland, J., Merwin, C. y Hadjioannou, C. (Eds.). (2018). *Heidegger on technology*. New York: Routledge.

*Omar Camilo Moreno Caro*

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia  
E-mail: camil69@hotmail.es | ORCID: 0000-0002-6931-8688

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a13>

En muchos sentidos diferentes, la crisis mundial actual (los enfrentamientos en medio oriente, la inestabilidad política y social de Latinoamérica, las múltiples migraciones, el resurgimiento de los fascismos en los países europeos, el cambio climático, entre otros) no es propiamente un síntoma del fracaso del proyecto ilustrado occidental y de sus instituciones. Desde una perspectiva heideggeriana, se trata de un problema ontológico, de una crisis en el acercamiento técnico al mundo que se hace manifiesta gracias a las fuertes tensiones internas del ideal del progreso. Sin embargo, no podemos hablar propiamente de una crisis en la *tecnología*. Basta ver los impresionantes desarrollos de los últimos 20 años para comprobar que estamos en la época más radicalmente técnica que ha existido jamás. Desde los computadores personales hasta las modificaciones en el genoma humano son muestras y garantías del efectivo desarrollo y de las grandes promesas del desarrollo científico e industrial. Entonces cobra sentido la pregunta ¿qué significa preguntar por la *esencia* de la técnica, es decir, del acercamiento técnico al mundo?, ¿cuál es el problema con la tecnología?

En primer lugar, la esencia de técnica no se refiere al rasgo común de la diversidad de dispositivos tecnológicos o de su conjunto, más bien, esta refiere a cierto tipo de relación en la que se encuentra el ser humano con el mundo, una determinada forma de apertura o una configuración de la verdad (*ἀλήθεια*).<sup>1</sup> Heidegger describe

---

1 La noción de *verdad* que sirve como base de la meditación heideggeriana sobre la técnica tiene un complejo entramado de relaciones

esta relación como *Gestell*, una palabra con la que busca referirse a la articulación de los múltiples comportamientos del ser humano (disponer, almacenar, presupuestar, consumir, entre otros) cuyo *destino* es hacer de la naturaleza un mero medio disponible para nuestro uso y, consecuentemente, la disposición de nosotros mismos para ser utilizados como recursos. Para Heidegger, esta “organización” no es una actitud o una decisión propia de los gobernantes, los científicos o los ingenieros, más bien refiere a determinada forma de estar abierto al mundo que se desarrolla en todos los ámbitos de la vida y en la que se consume la metafísica occidental, a saber, la voluntad de imposición sobre el mundo, la naturaleza y los seres humanos.

De este modo, en el presente la crisis no es científica ni el problema es solo una futura escasez de recursos básicos, se trata de una crisis en la forma en que nos relacionamos con el mundo: independientemente de la situación, cada vez la *Gestell* determina más profundamente nuestro encuentro con los entes y cada vez es más violento su despliegue (basta ver los incendios del Amazonas para entender lo que está en juego). Además, en el proceso de hacer a la naturaleza un objeto (*Gegenstand*) o una mercancía en stock (*Bestand*), cada vez más se oculta la posibilidad de establecer una relación *libre* con ella. Con esto, inevitablemente nos estamos perdiendo a nosotros mismos, pues poco a poco somos reducidos a nuestra mera disponibilidad de tiempo y de recursos. Esta forma de relación no solo se replica en el mercado o en las relaciones humanas (donde es más evidente), tiene profundas consecuencias en la política (por ejemplo, la burocracia y la tecnocracia) o de manera más potente en la economía actual.

Sin embargo, “Donde está el peligro, crece también lo que salva” reza el verso de *Patmos*, el poema de Hölderlin que, para Heidegger, ayuda a entender y afrontar la época más radicalmente peligrosa de todas y, por lo tanto, en la que es posible la mayor salvación. Ante este impulso irrefrenable de control y cálculo total de la naturaleza y de la existencia, el filósofo alemán propone la *Gelassenheit* o aquello que ha sido traducido al español como *serenidad*. En otras palabras, frente al despliegue enloquecido de la pulsión por disponerlo *todo* como consumible o mercancía (la naturaleza, el amor, el odio, la política, el bien, la violencia, las conciencias, los nacimientos y la muerte), Heidegger afirma sorprendentemente que la actitud que representa una respuesta adecuada a esta forma de verdad (*ἀλήθεια*) es la serenidad, *dejar ser lo que es*.

¿Significa esto una total pasividad frente al impulso violento y objetivante de la *Gestell*?, ¿se trata de cruzar los brazos y esperar el *fin* de la técnica (o el fin del mundo)

---

y consecuencias que es imposible desarrollar aquí, sin embargo, vale la pena hacer un par de precisiones. El concepto de *verdad* (*ἀλήθεια*) que se utiliza para caracterizar la esencia de la técnica no corresponde al concepto de verdad como correspondencia ni a los múltiples sentidos de verdad que se utilizan en la labor científica. Más bien, *verdad* refiere a una dinámica concreta que hace posible el develamiento de los entes y que se configura en cada época de una determinada manera. En ese sentido, que la técnica sea una forma de verdad significa que se trata de una manera específica en que el mundo se hace comprensible para el ser humano o una forma muy concreta en la que se desarrolla la relación con el mundo que, en el presente, se encuentra dirigida por la *Gestell* o imposición. Para un estudio detallado de la doctrina de la esencia y la verdad en la meditación sobre la técnica, recomiendo acudir al estudio de D. Dahlstrom contenido en este compendio: “Im-position: Heidegger’s Analysis of the Essence of Modern Technology”.

retirados en la montaña o en la selva negra? De ninguna manera. En un tiempo tan revotado por revoluciones tecnológicas y sediento de poder y de consumo, quizá la verdadera resistencia sea *dejar ser* al imperio de la *Gestell* en vez de asumir una actitud de control sobre la tecnología que, con seguridad, solo radicalizaría su impacto sobre la vida humana y la naturaleza. Es probable que los abundantes intentos de poner límites a los desarrollos tecnológicos y a la investigación no sean más que otra manifestación de la lucha por el poderío tecnológico y, aunque parezcan un giro de tuerca, solo confirman y acentúan la ansiedad general por el control. Pero, en el fondo lo que verdaderamente significa todo esto es un enigma: ¿a qué se refiere propiamente la *Gelassenheit*?, ¿está en juego aquí una forma radicalmente nueva de comprender la acción y la libertad?, ¿es posible en nuestro presente una meditación lo suficientemente radical sobre la técnica?, ¿cuáles son las formas contemporáneas de la *Gelassenheit*?

*Heidegger on technology* es un compendio de estudios que asumen el reto de enfrentar estas preguntas desde diversos horizontes. Esta serie de trabajos busca ofrecer un panorama completo de las consideraciones teóricas, metodológicas, prácticas y políticas que se desprenden de la meditación sobre la esencia de la técnica. Esto es profundamente pertinente luego de la publicación de algunos textos originales de Heidegger que ayudan a dar respuesta a algunos interrogantes importantes que habían dejado *La pregunta por la esencia de la técnica* y *Discourse on thinking*. A continuación, me detendré en algunas preguntas claves que ayudan a articular el libro como una continuación de un diálogo que comienza justamente en la pregunta por la técnica. Para esto me concentraré en algunos artículos que sirven como nodo para hilar las otras contribuciones que hacen parte de este compendio alrededor de algunas preguntas cruciales.

## ¿Qué significa pensar en la época técnica?

El capítulo “The Task of Thinking in a Technological Age” de M. Wrathall ofrece las bases para entender este problema, en especial porque se centra en hacer un detallado examen de la tesis básica a partir de la que se desarrolla la indagación heideggeriana. Cuando se reconoce que la técnica es una forma (dentro de otras) de relacionarse con el mundo que se puede describir como *Gestell*, la primera pregunta que surge es si todavía se pueden identificar otras formas de develamiento (*αλήθεια*) en el presente, por ejemplo, en ciertos grupos indígenas o en determinadas comunidades. Efectivamente Heidegger señala que los modos de develamiento son *universales* (alcanzan todos los entes en su singularidad y a todos los modos de acercamiento) y *totales* (no dependen de nuestra voluntad particular, pues la verdad no es algo propiamente humano). Sin embargo, ¿esto es una descripción adecuada de la realidad?, ¿acaso no es exagerado y poco plausible pensar que existe un único modo de relacionarse con el mundo en nuestra época?

Sin más precisiones, esta tesis parece sugerir que el paso del tiempo implica épocas del mundo que se van desarrollando sin mayor participación humana y que condicionan toda acción posible. De este modo, la primera crítica que se suele hacer a este camino del pensar es que se trata de un planteamiento radicalmente *fatalista* y que su respuesta, la *Gelassenheit*, solo invita a la inercia política y social. Otra crítica importante es que, en la medida en que se trata de un acercamiento universal a los entes, el punto de partida de Heidegger es ontológicamente *conservador*, pues no esclarece cómo es posible la multiplicidad de formas de relacionarnos con el mundo o su transmutación, lo que lo acerca peligrosamente con la astrología y el misticismo.

Wrathall señala que para responder a estas críticas es crucial esclarecer el despliegue óntico de estas formas de desocultamiento, es decir, es necesario entender la dinámica concreta de la verdad y sus manifestaciones efectivas. Sin embargo, esto no significa un examen sociológico ni histórico de los modos en que ha sido posible la configuración de una determinada verdad, más bien, es necesario reconocer adecuadamente el alcance de la *universalidad* y *totalidad* de las formas de develamiento. En primer lugar, Heidegger encuentra que es posible que dos formas diferentes de abrirse al mundo convivan sincrónicamente. Esto significa que la *universalidad* de la que hablamos no se refiere a una postura sobre *cómo son las cosas*, sino a la forma en la que se articula su *venir a la presencia* o su inteligibilidad.<sup>2</sup> La *Gestell* no es un tiempo del mundo, sino una situación concreta del despliegue de una determinada tradición que lentamente busca imponerse sobre todas las demás. Para Wrathall, lo que se encuentra en la base de este impulso es común con todos los otros modos históricos de verdad, a saber, un cierto tipo de “llamado” (*claim*) o “demanda” (*demand*) que coordina el venir a la presencia de todos los entes a partir de un *destino* (*Geschick*). En el caso de la época técnica este destino es la disponibilidad del ente como mercancía o recurso (*Bestand*). Entonces, la universalidad de la que hablamos señala que, bajo el yugo de un determinado modo de develamiento, todas las entidades deben *poder ser* inteligibles a la luz de un principio articulador de la realidad, incluso si no ocurre efectivamente.<sup>3</sup> Esto no excluye que existan grupos humanos que no hayan sido tocados por esta tradición cultural, no obstante, no hay que olvidar que el destino de poderío y control de la *Gestell* apunta, en todo caso, a ser un modo totalitario de relación con el mundo de alcance planetario.

- 2 Es importante reconocer la resonancia fenomenológica que tiene esta tesis y esta indagación. En el fondo, el camino del pensar que se le abre a Heidegger con esta indagación supone un trasfondo fenomenológico muy importante, pues la meditación sobre la *esencia* no es otra cosa que una respuesta a la pregunta por las condiciones de inteligibilidad del mundo. Estos horizontes son desarrollados a profundidad por Christos Hadjioannou en el capítulo “Heidegger’s Critique of Techno-science as a Critique of Husserl’s Reductive Method” y por Steven Crowell en “The Challenge of Heidegger’s Approach to Technology: A Phenomenological Reading”.
- 3 Este punto es muy importante para entender la resonancia subjetiva de la verdad, es decir, la forma en que una determinada época histórica da lugar a los comportamientos humanos. Ciertamente podemos seguir comportándonos como si el mundo no fuera develado de forma técnica y *asumir* una especie de ingenuidad tecnológica. Incluso podemos huir de las ciudades.



Luego de esta explicación, se esclarece un posible camino para entender la crítica fatalista. Es claro que el despliegue de una determinada forma de acercarse al mundo se articula a partir de una serie de prácticas que hacen posible una determinada forma de venir a la presencia. Podríamos hablar en este caso de un determinado tipo de administración, una forma concreta de producción y una manera específica de entender las relaciones humanas. Todas estas se encuentran previamente articuladas a la luz del destino de la *Gestell*. Según Wrathall, esto nos revela que una determinada forma de relacionarse con el mundo se sostiene sobre unas prácticas concretas que hacen posible que un determinado modo de acercarse al mundo sea universal y total. Una forma de confrontar la *Gestell* es justamente desarrollar prácticas que preparen el camino a una nueva forma de estar abiertos al mundo, este es el sentido de pensar (*Gedenken*) y de la *Gelassenheit*: abrir caminos que ayuden a preparar una nueva venida a la presencia en la que el mundo y la humanidad no se encuentren en peligro constante de ser reducidos a una mercancía en un almacén o a un proletariado de reserva.

### ¿Cómo se consolida en la actualidad la *Gestell*? ¿Cómo es una educación que responde al llamado de la *Gelassenheit*?

Ian Thompson se enfrenta a esta polémica cuestión en el capítulo “*Technology, Ontotheology, Education*”. Una respuesta adecuada a la época técnica implica reconocer, como señala Reinner Schürmann (1987), una nueva forma de relación entre el pensamiento y la acción. Esto significa que, en la búsqueda de nuevos caminos que lleven a una época post-tecnológica, es crucial evitar el impulso técnico por controlar nuestra relación con el mundo, pues la que parece la respuesta obvia y necesaria (un “cambio de actitud”) no hace más que agudizar el verdadero problema: el imperio del control y de la planificación. De este modo, la *Gelassenheit* debe ser una actitud necesariamente preparatoria que busca, más allá de lograr un determinado resultado (la superación de la metafísica, la solución de los males del mundo, etc.), sentar las

---

Sin embargo, el problema es que el verdadero poder que ejerce sobre nosotros una época radica en que articula nuestros posibles comportamientos con respecto al ente y a nosotros mismos. Justamente podemos pretender “cambiar de actitud” porque lo que se encuentra en la base es una actitud técnica con respecto a nuestra situación y a nuestras propias “decisiones”. Sobre este asunto el trabajo de Wrathall es revelador, pues no interpreta el resultado óntico de esta determinada forma de venir a la presencia exclusivamente como reservas o recursos en *stock*, sino como *opciones* (*options*). De este modo, la pretensión de “cambio de actitud” frente a la técnica solo es posible en el marco de una época donde incluso la *verdad* (como forma concreta de develamiento) aparece como un asunto que puede estar bajo nuestro control y que depende de nuestra decisión subjetiva. En este sentido, huir de la tecnología no es muy diferente de dirigir un centro de investigaciones en una multinacional de producción agrícola. Un estudio incluido en este volumen que ayuda a lograr una mejor perspectiva de esta manifestación óntica, pero desde la perspectiva de la máquina, lo ofrece A. Mitchell en “The Question Concerning the Machine: Heidegger’s Technology Notebooks in the 1940-1950s”.

bases de una práctica precursora de otro modo de venir a la presencia del ente.<sup>4</sup> En este contexto, la pregunta por una educación precursora de una nueva venida a la presencia es muy pertinente, pues esta es el ámbito en el que pueden surgir aquellas prácticas que abrirán la posibilidad de una relación posttecnológica con el mundo. Entonces ¿cómo es una educación que responda adecuadamente los retos de una época radicalmente técnica?

Para enfrentar esta cuestión, Thomson recuerda la importancia de entender a fondo la crítica que hace Heidegger al nihilismo tecnológico, esto significa, entre otras cosas, reconocer su indudable dependencia con la tesis de la ontoteología occidental. Solo si reconocemos la relación entre estos dos impulsos del pensamiento heideggeriano será posible entender las exigencias propias de una educación de este tipo. La ontoteología es una forma de describir el doble núcleo que ha guiado el despliegue de la filosofía en occidente en su intento de dar una explicación definitiva de la realidad: por una parte, la reflexión metafísica (ontológica) que busca sentar un fundamento adecuado a la experiencia humana (todas las grandes filosofías participan de este núcleo, por ejemplo, Platón, Descartes, Kant, entre otros); por otra, un núcleo teológico que explica cómo estas teorías logran desplegarse en la realidad, es decir, una respectiva cosmología que avala dichas ontologías (por ejemplo, el Dios cristiano, la sustancia hegeliana o el eterno retorno nietzscheano). Las diferentes formas de articular ambos núcleos, su vigor y su decadencia han marcado el despliegue histórico de las épocas hasta el presente técnico. Este último modo de venir a la presencia es el que más ha tenido oportunidad de brindar un fundamento último a la experiencia. Sin embargo, esto significa también que se trata del modo más violento y peligroso, pues ante él estamos en riesgo de perder la posibilidad de tomar otros caminos para traer el mundo ante nosotros.

De este modo, la ontoteología ha sido el sendero de una ontología totalitaria del ente, es decir, de una respuesta definitiva a la existencia. La forma en que se ha consumado este camino es la *Gestell*, el peligro más grande. Se trata del mayor peligro porque lo que está en juego es nuestra esencia, la existencia. Una respuesta definitiva al ser privaría al hombre de su libertad de abrir nuevos caminos.<sup>5</sup> Entonces, la *Gelassenheit* debe responder al reto de cultivar otros modos de existencia que corroboren que la apertura técnica no puede ser tan total y tan decisiva como ella pretende. Sin embargo, el reto es mayor de lo que parece, pues no se trata de diseñar nuevos estilos de vida

4 Vale la pena reconocer la complejidad que encierra este concepto desde las múltiples dificultades que ofrece la meditación sobre la técnica, solo así es posible lograr entender en qué consiste la propuesta de Heidegger. Bret Davis en "Heidegger Releasement From the Technological Will" nos ofrece un estudio detallado de la conexión que existe entre las exigencias que implica el diagnóstico heideggeriano y la respuesta que encuentra el pensador en la *Gelassenheit*. Aquí también valdría la pena consultar el capítulo "Heidegger's New Beginning: History, Technology, and National Socialism" de Aaron Wendland y "Poetry and the Gods: From *Gestell* to *Gelassenheit*" de Susanne Claxton.

5 El concepto de libertad que está en juego en estas meditaciones es muy complejo e importante para entender el sentido general de lograr "una relación libre" con la esencia de la técnica, a saber, la *Gelassenheit*. Este problema es desarrollado de forma adecuada por Julian Young en *Heidegger, Habermas, Freedom, and Technology*.

o de dar lugar a nuevas comunidades o formas de integración social.<sup>6</sup> El problema es mucho más profundo. Lo que está en juego no es apenas un orden cultural, sino aquello que se encuentra en la base de toda ciencia, cultura, ética y política.<sup>7</sup> Se trata de un movimiento fundamental por cuanto configura radicalmente nuestros diversos acercamientos al mundo. Así, una nueva pedagogía no puede ser pensada como una mera técnica de enseñanza y aprendizaje de métodos de producción o de investigación, es necesario reconocer que, en principio, esta nueva educación debe partir por preguntar qué significa aprender y cómo es posible aprender a pensar.

Si el peligro del nihilismo tecnológico es producir una apertura que determine completamente nuestras posibilidades con respecto al ente, la salvación se encuentra en el origen de dicho peligro, a saber, en el hecho de que solo es posible establecer una determinada apertura al ente sobre la base de la movilidad histórica del ser humano y su relación con el mundo. La condición de posibilidad de una determinada época de la verdad, v.g. la *Gestell*, es justamente el ámbito previo desde el que se establece cada época. En este contexto, el camino que abre la meditación sobre la técnica implica *aprender* a revelar este ámbito previo y a performarlo. Dicho aprendizaje es diferente a lo que se reconoce institucionalmente, pues propiamente no es la trasmisión de un conocimiento sobre algo, más bien se trata del cultivo de una disposición que permite ver otras posibilidades allí donde la *Gestell* impone una respuesta definitiva, implica generar la posibilidad de nuevas formas de *ver* que abren espacio a nuevos caminos del *pensar*. El estudio de Tompson es muy sugerente, pues al revelar los sustentos teóricos que sostienen la crítica al nihilismo esclarece los retos que debe enfrentar el cultivo de la *Gelassenheit*.

## ¿Qué movimientos contemporáneos representan una forma de la *Gelassenheit* heideggeriana?

Luego de atender a las anteriores preguntas, vale la pena considerar la distancia histórica del pensamiento heideggeriano y atender a aquellas manifestaciones que se encuentran en consonancia con su forma de responder a la interpelación técnica. Esto ayuda, no solo para encontrar posibles coincidencias y movilizaciones de nuevas formas de relacionarse con el mundo, sino primariamente a esclarecer el sentido de la problemática *Gelassenheit*. No hay que perder de vista que la “serenidad” a la que alude Heidegger no es un concepto transparente. Es necesario que esta propuesta se

6 Este peligro lo estudia de forma muy interesante, y en directa relación con la sociedad de la auditoría, Denis McManus en el capítulo “Machenschaft and the Audit Society: The Philosophy and Politics of ‘the Accessibility of Everything to Everyone’”.

7 En este compendio hay tres estudios que se encargan de mostrar cómo se puede dar cuenta del despliegue de la *Gestell* en diferentes ámbitos de la experiencia como, por ejemplo, la ciencia: “Heidegger vs. Kuhn: Does Science Think?” de Aaron Wendland, “Quantum Theory as Technology” de Taylor Carman y “Naturalising *Gestell*?” de Rafael Winkler.

manifieste en toda su problematicidad si queremos entender, no solo su entramado conceptual, sino los verdaderos alcances del diagnóstico y, por lo tanto, su verdadero impacto en la vida humana. Un diálogo con las posibles manifestaciones de esta forma de acercarse al mundo ayudará, entonces, a comprender más adecuadamente los problemas que esta implica.

En este sentido, hay dos estudios que vale la pena revisar porque contienen acercamientos a diferentes propuestas que de una u otra forma encarnan algunos aspectos de la *Gelassenheit*. El primero es de Michael Zimmerman y se titula “How Pertinent is Heidegger’s Thinking for Deep Ecology?” En él se comienza por mostrar cómo las crisis ambientales y la explotación sistemática de la naturaleza no es propiamente un problema ideológico, como algunas posturas ecomarxistas sostienen, sino que se trata de una determinada comprensión del mundo y de los entes. Luego, desarrolla un estudio que busca mostrar en qué sentido la *Gelassenheit* ofrece una perspectiva que abre las posibilidades a nuevas formas de relacionarse con la naturaleza. Finalmente, propone varios puntos de encuentro con las propuestas de la ecología profunda, en especial aquellos que tienen que ver con la cuaternidad,<sup>8</sup> ya que descentraliza al ser humano como agente de la verdad y lo enmarca en un complejo entramado de relaciones que lo hacen posible. En otras palabras, la *Gelassenheit* implica reconocer que el ser humano, pese a su primacía óntico-ontológica, no es el eje fundamental de la realidad, sino que se encuentra en un rico y complejo entramado de relaciones de dependencia con su contexto histórico-social, con su lenguaje y, especialmente, con su medio ambiente.

Otro aporte de gran relevancia lo ofrece Patricia Glazebrook en el capítulo “Letting Beings Be: An Ecofeminist Reading of *Gestell*, *Gelassenheit* and Sustainability”. Este estudio se posa sobre la idea de que uno de los momentos decisivos de la *Gelassenheit* tiene que ver específicamente con la relación que establece el hombre con la naturaleza. Esta perspectiva es muy rica y productiva, pues permite reinterpretar la articulación de la *Gestell* desde la perspectiva de los recursos energéticos, lo que significa que nuestra relación con la naturaleza en la época técnica se articula a partir de nuestra dependencia energética con respecto a ella. La sostenibilidad es un esfuerzo que busca matizar esta dependencia de modo que el ser humano no consuma más energía de la que necesita y, por lo tanto, no tenga que forzar a la naturaleza a ser su reserva inagotable de energía. De este modo, la sostenibilidad busca fomentar prácticas que permitan al ser humano generar otra forma de relacionarse con la naturaleza, lo que significa, siguiendo a Heidegger, abrir el ámbito desde el que el ser humano se relaciona con el mundo.

---

8 Este es un tema muy poco trabajado en lengua hispana y que tiene fuertes implicaciones en la forma en que Heidegger entiende la apertura al ente. Para entender adecuadamente a qué se refiere Zimmerman basta con saber que Heidegger señala que la apertura al mundo no es un fenómeno que se articule subjetivamente o meramente en un terreno trascendental. “Para este filósofo, además de los *mortales*, hay tres dinámicas diferentes que se articulan de modo que sea posible la apertura al mundo, estas son: la tierra, el cielo y los celestes” Cfr. Heidegger (2014) y Másmela (2007).

\*\*\*

En conclusión, este compendio muestra cómo la pregunta heideggeriana sobre la esencia de la técnica lleva las discusiones sobre la tecnología a un nuevo nivel. Esto es crucial porque desplaza el foco de los problemas actuales, al mismo tiempo que desmitifica la supuesta actitud tecnófoba de Heidegger. Queda claro que todavía hay muchas posibilidades teóricas y prácticas que esta corriente de pensamiento puede ayudar a cultivar, especialmente en la época de las inteligencias artificiales, las modificaciones al genoma humano y los viajes espaciales. Además, problematiza aquella tendencia actual que sostiene que una respuesta adecuada al descontrolado desarrollo tecnológico debe ser un giro ético en la planeación. Frente a esto sostiene que solo una transformación práctica ayudará a sentar las bases de un futuro donde la utilidad y el control no dirijan nuestra existencia a costa de la naturaleza, nuestra libertad y la barbarie de un capitalismo tecnológico cada vez más macabro y funcional.

## Referencias

- Heidegger, M. (2014). *Construir, habitar, pensar*. Cali: Lugar a dudas.
- Másmela, C. (2007). Ensamblaje del mundo como cuaternidad. *Diálogos*, 90, 211-223.
- Schürmann, R. (1987). *Heidegger o Being and Acting: From principles to Anarchy*. Indiana: Indiana University Press.



## Nota a los colaboradores

La revista *Estudios de Filosofía* publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en español e inglés. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

### 1. Entrega

Para realizar envíos de contribuciones a *Estudios de Filosofía* es necesario que los autores estén registrados en el sitio web de la revista (OJS) en el siguiente link: [https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/user/register](https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/user/register). Acceda al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Así mismo, lea el aviso sobre la “Cesión de Derechos”. A continuación se ofrecen las instrucciones según el manual de publicación de la Asociación Psicológica Americana (sexta edición).

### Preparación

Todos los manuscritos serán sometidos a doble arbitraje anónimo antes de su posible publicación. Por ello, rogamos a los autores eliminar del cuerpo del texto su nombre, afiliación institucional y cualquier referencia que pueda ayudar a identificarlo.

Puede darse el caso de que al autor se le pida revisar su artículo antes de ser publicado. Además, el derecho de rechazar la publicación de los artículos es reservado al editor. *Estudios de Filosofía* recibe trabajos principalmente en español e inglés. Para información sobre los tipos y extensión de los artículos que la revista publica consulte la “Tipología de los artículos” en la página web de la revista. Sugerimos usar el siguiente instructivo como de guía para la preparación de su envío.

### Estructura

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío:

- **Título**
- **Resumen:** en inglés y español, entre 130 y 150 palabras en un solo párrafo donde señale los objetivos y propósitos, así como las conclusiones. El resumen no debe contener ninguna abreviatura indefinida ni referencias no especificadas.
- **Palabras clave:** una lista de 5 a 7 descriptores, los cuales son usados con fines de indexación.
- **Texto principal del artículo.**
- **Referencias:** consulte la sección 3 “Formato para las referencias bibliográficas” o “Estilo de citación” en la página web de la revista.

### Diseño del manuscrito

El archivo enviado debe estar en .docx.

Página: tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: tamaño 11 o 12 puntos, Times New Roman  
 Espaciado: 1,5.  
 Márgenes: 3 cms. arriba, abajo, derecha e izquierda.

## 2. Datos imprescindibles que deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista

- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 5 a 7 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa. Escrito en Times New Roman 12, a doble espacio y grabado en formato .docx.
- Al final del artículo debe ir la lista de referencias.
- En sistema de envíos OJS, todas las colaboraciones deben aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 150 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; ORCID, e-mail y dirección postal.

## 3. Formatos para las referencias bibliográficas

La revista se rige únicamente por el modelo de citación APA (es decir, año-paréntesis). En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973, p. 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985). El problema de la virtud en Platón. *Pensamiento Filosófico*, 12(4), 45-60.

- Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:

Gutiérrez, A. (1999). La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: M. Arboleda (Ed.), *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea* (pp. 325-350). Madrid: Tecnos.

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, disponible en: <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>. Acceso el 31 de julio de 1995.

## 4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- La evaluación de los artículos es anónima. El comité editorial de la revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la filosofía.
- La revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.
- Con autorización del autor, la revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.

Las colaboraciones deben ser enviadas a *Estudios de Filosofía* en el siguiente link:

[https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/about/submissions#onlineSubmissions](https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions#onlineSubmissions)

Última actualización: 5 de diciembre de 2019







# Código de ética de publicación

## 1. Introducción: Temática y alcance de *Estudios de Filosofía*

*Estudios de Filosofía* es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990, *Estudios de Filosofía* se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

El propósito de publicar este Código de ética de publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

## 2. Estructura editorial

*Estudios de Filosofía* está coordinada sólo por un director, quien a su vez coordina al editor (general o invitado), al asistente de dirección y al asistente editorial, al diagramador y al equipo editorial. El director es nombrado por el director del Instituto de Filosofía. El director es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El editor determina la temática cada número y evalúa la adecuación temática y la calidad de cada artículo que llega a la revista antes de enviarlo a evaluar. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

### 3. Obligaciones y responsabilidades generales del director

El director es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.
- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender de la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

### 4. Relaciones con los lectores

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación hayan sido revisados por evaluadores calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

### 5. Relaciones con los autores

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.
- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el Comité editorial.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

### 6. Compromisos del editor

El editor de *Estudios de Filosofía* se compromete a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad. Esta guía se actualizará periódicamente y se enlazará con este código.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.

- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidos.
- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.
- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.
- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base en el desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.
- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

## 7. Relaciones del editor con el Comité editorial

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

## 8. Procesos editoriales y de evaluación por pares

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

## 9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta

9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.

9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.

9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.

9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.

9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

## 10. Fomento del debate académico

10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.

10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.

10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

## 11. Conflictos de intereses

11.1. El editor tiene formas para la gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del consejo editorial.

11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

Última actualización: 8 de junio de 2019.



Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13  
Correo electrónico: [imprenta@udea.edu.co](mailto:imprenta@udea.edu.co)  
Impreso en febrero del 2020

