

---

# **La idea de lo trascendental en Heidegger**

**María del Águila Sola Díaz**

**Mínima del CIV  
2002**

María del Águila Sola Díaz, *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del CIV), Sevilla, 2002. ISBN 84-89273-61-7.  
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © María del Águila Sola Díaz, 2002, 2005. Edición digital autorizada para el CIV.

Colección *Mínima del CIV*  
dirigida por José M. Sevilla

Esta publicación ha contado con una ayuda del Grupo de  
Investigación Ontología, Radicalidad y Praxis (Cód. HUM 389)

©María del Águila Sola Díaz, 2002  
©de la presente edición Grupo de Investigación "Ontología, Racionalidad y Praxis", 2002  
©de la presente edición Editorial Kronos sa  
ISBN: 84-86273-61-7  
Depósito Legal: SE-4104-2002  
Edita: CIV - ORP  
Editorial Kronos sa  
Sevilla  
Imprime: Editorial KRONOS, sa  
Conde Cifuentes, 6. 41004 Sevilla  
Telf.: 95 441 19 12 Fax: 95 441 17 59  
E-mail: editorialkronos@terra.es  
Diseño y maquetación: Hal 9000  
Impreso en España - Printed in Spain

## ÍNDICE

Introducción  
5

LA RÜCKFRAGE HUSSERLIANA COMO LA PREGUNTA POR LO TRASCENDENTAL.  
UN MODELO PARA PENSAR CON HEIDEGGER

[1] El concepto de experiencia en Husserl. Etapa de las *Investigaciones Lógicas* y de las *Ideas relativas a una fenomenología pura*  
9

[2] La subjetividad constituyente y el mundo de la vida.  
Etapa de la *Crisis de las ciencias europeas*  
19

[3] Pensar lo trascendental hoy. La dimensión trascendental como  
presencia del ser y Heidegger: pensar en camino  
29

LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA COMO EXPRESIÓN DE LO TRASCENDENTAL

[4] El tratamiento de la diferencia en el círculo de *Ser y tiempo*  
41

[5] El tratamiento de la diferencia en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. El "paso atrás" (*Schritt zurück*) a modo de *Rückfrage*  
51

[6] La metafísica como onto-teo-logía o la explicación óptica del ser, frente al  
"pensar del ser" desde la diferencia o la explicación ontológica (trascendental)  
del ser: *der Austrag*  
64

[7] El alcance de la diferencia como *Austrag*. Sus aportaciones  
75

EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

[8] El problema en *De la esencia del fundamento*  
87

[9] El fundamento en *La proposición del fundamento*.  
Tonalidades óptica y ontológica (trascendental)  
95

[10] La "copertenencialidad" (*Zusammengehörigkeit*) de ser y fundamento:  
sentidos griego/romano y sentido moderno  
104

[11] El "juego" (*Spiel*) y el ser o el "juego del ser". Su relación con las dos  
tonalidades de la proposición del fundamento  
118

[Apéndice bibliográfico] Traducciones de Heidegger en español  
125

INTRODUCCIÓN

El problema que proponemos como objeto de estudio en la presente investigación es la experiencia trascendental del ser. El tema ha recorrido la historia misma del pensamiento y es inabarcable en un estudio de las características del nuestro, por lo que hemos optado por establecer un diálogo con Martin Heidegger quien, como sabemos, cuestionó con gran radicalidad el ser en el horizonte del tiempo e incluso el ser como “tiempo”. Entraremos pues en el pensamiento de Heidegger para ver qué nos puede decir sobre nuestro tema, ya que a nuestro juicio hoy día sigue siendo necesario pensar y justificar la validez de la experiencia trascendental. De que hay una dimensión más allá de lo cósmico, más allá de lo sensible, se ha hablado en la historia de la filosofía desde Platón, si bien las respuestas han sido diferentes. El problema de cómo *integrar* la experiencia de lo múltiple y lo uno, lo empírico y lo *a priori*, el hecho y la esencia o lo cósmico y lo espiritual ha sido una de las cuestiones fundamentales, si no la que más, del pensamiento humano. Ya Platón planteó este problema en *La República* con el mito de la cavema. Posteriormente, San Agustín, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, y en nuestro país Zubiri y Arellano se han visto en la necesidad de tocar este problema, un problema que Husserl definió como “el principio de todos los principios”<sup>1</sup>. Esto es así porque se quiera o no, se sepa o no, cuando el pensador busca lo más originario, cuando se enfrenta con el asunto mismo, con las cosas mismas en palabras de Husserl, tiene que hacer una vuelta a lo trascendental, que para nosotros es una vuelta a la Ontología<sup>2</sup>, al *qué* es que preguntaban los griegos. En este sentido hemos entendido lo trascendental como *Rückfrage*. Como se sabe el término husserliano *Rückfrage* expresa el matiz que adquiere en la *Crisis de las ciencias europeas* el preguntar hacia atrás o *Rückgang* a la esencia del creador de la fenomenología, como método para conseguir la objetividad. Nosotros hemos interpretado esta pregunta hacia atrás como la pregunta por lo originario.

Eso es para nosotros lo trascendental, la pregunta originaria, una pregunta que comprendemos como el salto al tratamiento ontológico que sub-

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Husserliana Bd. III/1, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976. § 24. Ed. esp., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I*, trad. de J. Gaos, Madrid, F.C.E., 1985, 1ª reimp.

<sup>2</sup> Esta tesis, que impregna y da sentido a toda nuestra investigación, la tomamos de Arellano y Villalobos. Pensamos que también está en Husserl, en Heidegger, en Zubiri, etc., pero ha sido el magisterio de ambos profesores el que nos ha guiado hacia el tema del presente estudio.

yace en toda metafísica. La posición que defendemos es que *todo pensamiento es en el fondo un pensamiento ontológico*. La razón última de esto la hemos encontrado en lo que Husserl ha llamado la unión de lo objetivo fisicalista con lo subjetivo trascendental. Es decir, lo que se nos presenta como lo dado objetivamente tiene que “ser pasado por el sujeto...”. Este problema ontológico ya se presentaba en los griegos, es un problema eterno. Consiste en ver como lo dado objetivamente tiene que ser subjetual; por eso es el problema previo y es ontológico; no es ni antropológico, ni ético, ..., es ontológico. En resumen, lo más abstracto –ontología– es lo que sirve para tratar lo más real. Esta es la significación que tiene para nosotros el término trascendental. Esta comprensión de lo trascendental explica nuestro acercamiento a Heidegger con la intención de buscar la *Rückfrage* en la *Seinsfrage* heideggeriana, localizándola en el nuevo lenguaje creado por el discípulo de Husserl, ya que –como sabemos– desde *Ser y Tiempo* Heidegger propuso una vuelta radical a la ontología que podemos interpretar como una vuelta a lo trascendental, una vuelta a enfrentarse con los modos de ser que están más allá del modo aristotélico de clasificar la realidad en categorías<sup>3</sup>.

A lo largo de su dilatada obra Heidegger ha reflexionado desde múltiples ángulos sobre la experiencia ontológica. En *Ser y Tiempo* fijó el

<sup>3</sup> Particularmente, estamos convencidos de la validez de la experiencia trascendental u ontológica, como esperamos mostrar. No obstante, el estudio que ahora presentamos forma parte de una investigación más amplia, *Trascendental y transcendencia. Un diálogo con Heidegger*, inédita, que en un segundo paso se pregunta si esa experiencia trascendental, en su remisión a un *theós* ontológico, agota las necesidades del hombre. Con ello tratamos de cuestionar el problema de lo trascendental en su última fundamentación, es decir, en que necesite o no la remisión a un *theós* trascendente. Desde esta perspectiva nuestro problema no es Dios sino el ser en tanto que *theós*, en tanto que fundamento fundante de todo lo real y que para Heidegger “no tiene él mismo ningún fundamento” (M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 166. Ed. esp., trad. y nota de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 175).

Con el término trascendente o transcendencia no nos referimos a la transcendencia finita, o dimensión trascendadora del hombre capaz de trascender al ente y a sí mismo, sino a la transcendencia entendida en sentido estricto como el orden infinito o trascendente del ser que, para el pensamiento de transcendencia, da sentido a la finitud, o dicho de otro modo, al orden trascendental del ser. En este sentido entendemos los términos trascendental y transcendencia. Somos conscientes de la complejidad histórica de los mismos, que en Heidegger también adquieren una significación propia y están vinculados a un momento concreto de su pensamiento. De ahí el interés en mostrar claramente en qué acepción los tomamos.

Referente al criterio de citación, a partir de la segunda vez, será el siguiente: autor, título abreviado de la obra y página correspondiente. En el caso de Heidegger, que citaremos por la *Gesamtausgabe*, (Frankfurt, V. Klostermann, desde 1975), en adelante GA (siempre que esté publicado) y por la edición española, se escribirá, por ejemplo: M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. x. Ed. esp., p. x. Para la necesaria labor de establecer una correspondencia entre las obras de Heidegger editadas en español, ya sean libros, artículos, seminarios, etc., y su ubicación en la GA, remitimos a nuestro estudio “Repertorio bibliográfico en español de la obra de Martin Heidegger”, en *ER, Revista de filosofía*, (Sevilla/Barcelona), n° 31, 2002, pp. 193-223.

*Dasein*<sup>4</sup> como el ente comprensor del ser y al ser como sentido. Más adelante, a partir de *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, *Sobre el origen de la obra de arte*, *Carta sobre el humanismo*, incidió en el ser como lo *Ereignis* y, posteriormente, *Identidad y Diferencia*, *La cosa*, *La proposición del fundamento*, *Tiempo y ser*, etc., habla del ser “desde” lo *Ereignis*, donde se nombra el encuentro hombre-ser como “mutua pertenencia” o “copertenencia” (*Zusammengehören*). El “método” para el pensar del “nuevo comienzo” que Heidegger plantea a partir de *Beiträge* consiste en un “paso atrás” (*Schritt zurück*) o en un “salto” (*Sprung*) en el pensar que “salta” (*springt*) desde el pensamiento proposicional y racional de la modernidad de la representación (*Vorstellung*), que Heidegger califica de óntico, a un pensar ontológico (*Denken*) donde se piensa lo “digno de ser pensado”, a saber, el ser en su diferencia con lo ente y la “mutua pertenencia” hombre-ser.

En nuestro estudio analizaremos esta dimensión del pensar heideggeriano desde dos cuestiones concretas: la diferencia ontológica entre ser y ente, entendida por nosotros como el modo heideggeriano de tratar lo trascendental, y el problema del fundamento, que funciona como su reverso, ya que la pregunta por el ser lleva implícita la remisión a un fundamento. Su análisis nos mostrará que ambos problemas tratados remiten a lo *Ereignis*, que funciona en Heidegger como un peculiar *theós* ontológico, ya que el ser como tal, o lo *Ereignis* en último término, aparece como aquello a partir de lo cual “Se da ser” y “Se da tiempo”, como Heidegger afirma en *Tiempo y ser*.

<sup>4</sup> Por ahora dejamos sin traducir los términos alemanes *Dasein* y *Ereignis*. Para su traducción y explicación remitimos al § 3.

I  
LA RÜCKFRAGE HUSSERLIANA COMO LA PREGUNTA  
POR LO TRASCENDENTAL. UN MODELO PARA  
PENSAR CON HEIDEGGER

[1]  
EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN HUSSERL.  
ETAPA DE LAS *INVESTIGACIONES LÓGICAS* Y DE LAS *IDEAS RELATIVAS A  
UNA FENOMENOLOGÍA PURA*

Este primer capítulo tiene como objetivo plantear y desarrollar nuestra tesis sobre la necesidad de un tratamiento ontológico (trascendental) previo a cualquier otro tratamiento filosófico. Para llevarlo a cabo hemos acudido a Husserl. La razón que nos anima a ello es múltiple. Por una parte, Husserl es un pensador que se puede situar en el límite de la *Weltanschauung* moderna con la apertura a una nueva cosmovisión que se viene fraguando desde hace años. Por otra parte, en su intento de lograr cientificidad estricta para la filosofía, pensamos que el creador de la fenomenología llegó a profundizar bastante en la raíz de las cosas para tratar de describir como paso previo a toda filosofía, el cómo de la experiencia trascendental. Él llamó siempre a su pensamiento “fenomenología”, pero posteriormente lo reconoció como ontología<sup>5</sup>, coincidiendo en este sentido con el tratamiento ontológico que venimos planteando. En tercer lugar está el hecho de que fue maestro de Heidegger y tanto su filosofía como el método fenomenológico están siempre presente de una u otra forma en su discípulo por lo que Husserl y sus aportaciones nos son necesarias ya que con él y contra él se mueven tanto Heidegger como un gran sector del pensamiento posterior.

Hemos efectuado un pequeño recorrido por las tres obras insignias de Husserl correspondientes a sus reconocidas tres etapas: *Investigaciones*

<sup>5</sup> En la nota nº 2 de *Ideas I* (pág. 35 de la ed. española) se dice: “El término ontología, repelente por razones históricas, no me atreví a emplearlo entonces todavía ... [...] Por el contrario, hoy, respondiendo al cambio de los tiempos, tengo por más exacto volver a poner en vigor el viejo término ontología”. El cambio de los tiempos a que Husserl modestamente se refiere ha sido en parte producido por él mismo con su fenomenología.

*Lógicas, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I* y *La crisis de las ciencias europeas*. El motivo que perseguimos en ellas es mostrar la ampliación del campo de la experiencia llevada a cabo por Husserl, incorporando la experiencia experiencial, que ya remite a una dimensión trascendental. Una vez en ella, Husserl intenta alcanzar el hecho radical originario remontándose a la esencia, a través de una vuelta atrás ir a la esencia (*durk Rückgang auf sein Wesen*), vuelta que en la *Crisis de las ciencias europeas* se hace *Rückfrage*, como esperamos mostrar. A partir de aquí estaremos en condiciones de pensar hoy, en diálogo con Heidegger, la dimensión trascendental de la realidad como presencia del ser e indagaremos en su obra para comprender cómo se da en ella lo trascendental, interpretada por nosotros como la pregunta originaria, la *Rückfrage*.

Es cosa sabida que, en los inicios del siglo XX, Edmund Husserl trató de reaccionar contra el positivismo y el psicologismo extremo de su época que —a su juicio— habían restado carácter científico a la filosofía. Su objetivo era buscar una fundamentación radical para la filosofía que le diera validez de ciencia estricta, como reza el título de una de sus obras. Este espíritu de búsqueda de la objetividad científica late en todas las obras de Husserl siendo su bandera, como hemos dicho, la lucha contra el psicologismo-positivismo que había reducido el concepto de experiencia a lo puramente cósmico, al puro hecho bruto medible y cuantificable. Frente a ellos, Husserl ampliará el concepto de experiencia para incluir en ella la experiencia experiencial, que ya no es cósmica, no es empírica sino “esencial”. Del mismo modo que en los inicios de la modernidad ocurriera con Descartes, en Husserl la inmediatez del conocimiento está vinculada a la subjetividad, al *ego cogitans*, subjetividad que para Descartes tiene carácter apriorístico, mientras que para Husserl tiene carácter empírico. El tipo de certeza que busca la fenomenología es el que aporta la experiencia, tiene lugar en la conciencia y está protagonizado por ella. En este sentido se opera un cambio respecto a la tradición que atribuyó la calidad del conocimiento absoluto a las ideas pero no a la experiencia (a la “empiría” que se asociaba a *doxa*, a opinión contingente). A lo largo de su obra filosófica Husserl va perfilando este cambio que culmina en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* —en adelante citaremos como *Krisis*—, obra de madurez del creador de la fenomenología, en la que Husserl retrotrae la antítesis objetivismo-subjetivismo a una instancia previa a ambos que le sirve precisamente para abolir la oposición. En ella abandona la versión cartesiana del “ego” y hace consistir la subjetividad en experiencia absoluta y ámbito de toda experiencia, si

bien ya en *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I* —en adelante *Ideas I*— había estudiado y explicitado que no hay nada fuera de la experiencia, que no se puede llegar a ningún “en sí” extra-experiencial. Para Husserl, el hombre no trata con cosas “en sí” sino con cosas como “fenómenos” *con sentido*.

La tarea que Husserl se propuso era muy difícil y la conquista se va realizando históricamente, avanzando en cada obra un poco más en su cometido, perfilando conceptos, terminologías y logrando desarrollos cada vez más perfeccionados. En el camino recorrido desde las *Investigaciones Lógicas* a la *Krisis*, podemos ver cómo poco a poco se va fijando la búsqueda de la objetividad. En la primera de ellas, Husserl concreta su esfuerzo en buscar una Lógica Pura que fundamente a todas las demás ciencias, mientras que en *Ideas I* se habla de Fenomenología Pura como ciencia previa a toda metafísica que estudie las vivencias de la conciencia y en la *Krisis* se abandona el camino cartesiano para tomar el camino de la *Lebenswelt*, del mundo de la vida, para llegar a la subjetividad trascendental. Los modos de acceder al problema son diferentes en cada una de ellas pero el objetivo que se persigue es el mismo, objetivo que podemos concretar en una búsqueda de la raíz de las cosas. ¡Vayamos a las cosas mismas! fue el lema ideado por el creador de la fenomenología para resumir su objetivo y transmitirlo a sus discípulos. Ese ir a las cosas mismas o ir a la raíz que está detrás, más honda que lo meramente cósmico, es una búsqueda de lo fundamental, de lo originario, y es para Husserl un volver hacia atrás, un volver a los conceptos primitivos; en definitiva, una vuelta a la “esencia” que es donde encuentra la objetividad. Así lo expresa en los “Prolegómenos a la Lógica Pura” de las *Logische Untersuchungen* cuando señala que “toda teoría intentada sólo es teoría si armoniza [...] con estos conceptos o leyes. La justificación lógica de un concepto, esto es, la justificación de su posibilidad ideal, se verifica remontándose a su esencia intuitiva o deductible. La justificación lógica de una teoría dada en cuanto tal [...] exige, pues, remontarse a la esencia de su forma y por ende remontarse a aquellos *conceptos y leyes que representan los elementos constitutivos ideales de una teoría en general* (las «condiciones de su posibilidad») y que regulan *a priori* ...”<sup>6</sup>.

En este texto Husserl habla de “posibilidad ideal” y de “elementos constitutivos ideales de una teoría”. Al decir esto se refiere a unas condicio-

<sup>6</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana Bd. XVIII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975, § 66. Ed. esp., *Investigaciones Lógicas (I)*, trad. M. G<sup>a</sup> Morente y J. Gaos, Barcelona, Ediciones Altaya, S.A., 1995, p. 200.

nes que no son empíricas, de leyes ideales para conseguir la objetividad que están por encima del sujeto y del objeto y que en el sistema husserliano están representadas por la estructura noético-noemática. Asimismo indica que esto se consigue “remontándose a su esencia”, donde “remontarse” traduce el término alemán *Rückgang*; a través de la vuelta atrás ir a la esencia (*durck Rückgang auf sein Wesen*). Ese volver atrás es volver al “hecho originario”, “a los primitivos conceptos esenciales”, a la esencia (*Wesen*), no a los hechos empíricos (*Tatsache*); es decir, al hecho radical, al origen. Interpretamos este preguntar por el hecho radical, por el origen, como el preguntar ontológico. En lo que sigue trataremos de perseguir esta *Rückgang*<sup>7</sup> a través de la obra de Husserl para mostrar que es una constante en ella. En primer lugar nos centraremos en las *Investigaciones Lógicas*, primera gran obra del pensador alemán<sup>8</sup>.

En la Investigación Primera, Husserl analiza las expresiones del lenguaje. Veamos cómo se efectúa la *Rückgang* a la esencia. Primeramente diremos que la tarea que Husserl aborda en esta obra es la de fijar lo que llama una “Lógica Pura”, empleando una terminología netamente kantiana pero en un sentido diferente al usado por Kant. En realidad, al principio late en Husserl una especie de idea kantiana de buscar una ciencia de condición previa, pero no para la teoría del conocimiento, como hace Kant, sino para la metafísica. Mas tarde, Husserl comprenderá que su fenomenología, esa “ciencia esencialmente nueva” como indica en la Introducción de *Ideas I*, es la ciencia metafísica, confirmándolo el hecho de que en la *Krisis* diga que quiere hacer una ontología del mundo de la vida. Por tanto, la intención de la fenomenología coincide con la kantiana, ya que ambas intentan acceder a la subjetividad trascendental; sin embargo, el camino a recorrer en la *Krisis* resulta netamente novedoso. Ya no se trata del camino cartesiano sino que el regreso a la subjetividad se lleva a cabo a través de la *Lebenswelt*. Con este planteamiento husserliano se reconduce la reflexión filosófica de la epistemología a la ontología, lo que acerca a Husserl a nuestro propósito, justificando que lo hayamos tomado como modelo.

Volviendo a la Investigación Primera de las *Investigaciones Lógicas*, tenemos que en ella Husserl nos dice que la “Lógica Pura” es la ciencia de las significaciones (*Bedeutung*), la ciencia que estudia las significaciones, lo

<sup>7</sup> Sobre este tema: J. VILLALOBOS, *Mathesis Universalis husserliana*. Curso de Doctorado año 1993-94, Universidad de Sevilla [inédito]. Del mismo autor, *Platónica marginalia. I. A hombros de gigantes; el canon filosófico occidental*. Curso de Doctorado año 1996-97, Universidad de Sevilla [inédito].

<sup>8</sup> Sobre esta obra husserliana véase R. SCHERER, *La fenomenología de las «Investigaciones Lógicas» de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969.

que, trasladando el lenguaje inicial de Husserl al nuestro, llamamos: ontología. En esta Primera Investigación, Husserl constata que cuando nombramos algo, al mismo tiempo señalamos ese algo, lo significamos. En efecto, si nosotros nombramos “magnetofón” con esa palabra estamos significando algo, la significación hace referencia a algo. Esta dimensión (la significación hace referencia a algo) es lo objetivo que aparece en toda significación dicha por nosotros, de modo que tenemos dos niveles o *topoi*. A) lo que digo: *topos* de la expresión lingüística; B) a lo que me refiero, que es el objeto: *topos* de la significación. El asunto que Husserl destaca y nosotros con él es que la palabra nos lleva a una significación, nos compromete a la objetividad, de modo que no habría objetividad si señalando un cenicero dijéramos que nos referimos a un magnetofón. A nosotros, como filósofos, lo que nos importa, como a Husserl, es la significación, el sentido. Mas adelante, Heidegger llevará a cabo toda una teoría trascendental sobre el habla como la casa del ser, como vehículo del ser. Conviene saber que el inicio de estas posiciones heideggerianas la estamos viendo ya en Husserl.

Profundizando en la cuestión, Husserl distingue entre el fenómeno físico de la expresión del lenguaje –nivel empírico, cósico– y su significación, que ya no es empírica y que se da siempre en actos vivenciales, es decir, es una experiencia experiencial y no experimental. Estos actos vivenciales significativos son los que se dan con relación a la objetividad. En el texto que a continuación recogemos se refleja nítidamente esta idea. Dice Husserl: “si nos colocamos en el terreno de la pura descripción, vemos que el fenómeno concreto de la expresión, animada de sentido, se articula así: por una parte, el *fenómeno* físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *significación* y eventualmente *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada. Merced a estos últimos actos es la expresión algo más que una simple voz. La expresión *mienta* algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo”<sup>9</sup>.

Como vemos, en este texto Husserl ha distinguido el *topos* de la expresión y el *topos* de la significación. Sin embargo, esto no es aún suficiente para el fenomenólogo. Lo realmente importante es que ambos niveles o *topoi*, el fenómeno físico de la expresión del lenguaje –por un lado– y su significación –por otro–, se dan en unidad fenomenológica, es decir, no se pueden dar uno sin el otro. Así nos dice: “Los actos que hemos distinguido,

<sup>9</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Erster Teil, Husserliana Bd. XIX/1, Martinus Nijhoff, 1984. § 9. Ed. esp., *Investigaciones Lógicas (I)*, p. 243.



esto es, el fenómeno de la expresión por una parte y la intención significativa, con –eventualmente– el cumplimiento significativo, por otra, no forman en la conciencia una simple conjunción, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar”<sup>10</sup>. Cuando Husserl afirma que un *topos* no se puede dar sin el otro *topos*, en esta temprana obra está ya hablando, si bien de forma incipiente, de dos cosas que se complementan mutuamente. En primer lugar se está estableciendo una integración de la experiencia experimental y experiencial, de lo cósmico y lo trascendental; ambos niveles son necesarios, pero lo que hace que la expresión sea “algo más que una simple voz” es el nivel trascendental. Asimismo, en la decantación por los “actos” que dan “significación” a la expresión, “actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada”, como hemos visto anteriormente, tenemos ya ejemplificada la *Rückgang* a la esencia. En segundo lugar se apunta a algo que veremos más explícito en las *Ideas I* y es lo siguiente: la significación no es abstracta sino concreta, es la referencia concreta al objeto.

Si usamos la terminología platónica de *kosmos aiscethós* para el nivel cósmico o empírico y *kosmos noetós* para el nivel trascendental, vemos que en Husserl está la integración que planteara Platón<sup>11</sup>. A nuestro juicio, Husserl hace lo mismo al hablar de “una unidad íntimamente fundida”. Esta dimensión es la que nos interesa de Husserl y la que estamos encontrando en las *Logische Untersuchungen*. En este sentido afirmamos que la “intención significativa” de la que se habla en el texto reseñado anteriormente es la vuelta al *kosmos noetós* de que hablaba Platón y, por tanto, la vuelta a lo trascen-

<sup>10</sup> E. HUSSERL, *op.cit.*, § 10. Ed. esp. cit. p. 244.

<sup>11</sup> A lo largo de su extensa obra, Platón plantea continuamente el problema de lo trascendental, tratado por él no con ese nombre, sino con el de “idea”, como *eidos*. En cada uno de sus diálogos el modo de acercarse al tema es contextual, pero la tesis que garantiza la objetividad es siempre la misma, la llamada “teoría de las ideas”. En el mito de la caverna, en *La República*, Platón describe lo que luego interpreta y distingue como *topos* –lugar– *noetós* o inteligible (el exterior de la caverna, donde brilla el Sol) y *topos joratos* o visible (la caverna donde lo que se ven son sombras). Nosotros usaremos la terminología de *aiscethós* –sensible– como término más genérico que *joratos*, así como el término *kosmos* –mundo– en lugar del original *topos* empleado por Platón. La razón que nos mueve a ello es que el término *kosmos*, que aparece en la bibliografía medieval en latín, ha servido clásicamente para designar los llamados “dos mundos platónicos”. A nuestro juicio entre ambos mundos no hay separación tajante sino profundización en la misma realidad, la única que hay. Platón lo indica al decir que si nos quedamos solamente con la realidad empírica (las sombras del mito de la caverna), no completamos toda la realidad, que se compone además del exterior, de la luz del Sol. Toda la tarea de ir de las sombras al Sol (observemos la equivalencia con la metáfora de los ilustrados de pasar de la noche a la luz), es decir, el fenómeno de ilustración dicho en el sentido estricto es una *anábasis*, o sea, un subir desde las sombras al exterior, pero dentro de la misma realidad; la metáfora termina diciendo que es muy difícil integrar el *kosmos noetós* en el *kosmos aiscethós*. Integrar es la palabra clave, lo *aiscethós* solo no sirve.

dental, vuelta necesaria porque es la que nos explica el fundamento, el ser. La clave está en que la filosofía no puede funcionar sobre hechos cósmicos. A juicio de Husserl, que compartimos plenamente, los objetos filosóficos no se dan en la forma de *Tatsache*, las esencias se dan siempre en vestimenta verbal, gramatical, es decir, se dan en el lenguaje. Esto ocurre tanto en el nivel de las ciencias positivas o categoriales como en el de las filosóficas. Un físico, por ejemplo, estudia objetividades verbales. Si analiza una mesa trata de la masa, la resistencia, etc., referidas a esa mesa. Al hacerlo, la ciencia física estudia objetos del mundo empírico pero expresados a través de objetividades “esenciales”, a través de pensamientos. Los filósofos también hablamos de hechos de nuestra realidad empírica tales como nuestra historia, de política, etc., pero lo hacemos expresado en objetividades esenciales, en esencias, en términos de Husserl. El asunto está en comprender correctamente la distinción platónica de los dos mundos y darse cuenta que no están separados, no son dos mundos sino dos maneras diferentes de acercarse a la realidad, a la única que hay. Platón no los separó ni Husserl tampoco. Entre ambos mundos no hay separación sino dependencia.

Pues bien, esta idea de la –por un lado– distinción y –por otro lado– inseparabilidad de la expresión y la significación del lenguaje, pervive en Husserl y aparece en su segunda gran obra fenomenológica, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*<sup>12</sup>, pero ya de modo global o general, no sólo aplicado al lenguaje, a la expresión. Aparece cuando distingue “hechos” y “esencias”. Hechos del lenguaje, por supuesto, pero también otros que no lo sean. Esencias que sean significaciones, desde luego, pero además todas las esencias. Husserl se da cuenta de que nunca se da separado el “hecho” de la “esencia”, de que entre ellos hay una interdependencia absoluta. Así lo escribe en *Ideas I*, § 2 “Inseparabilidad del hecho y la esencia”. En efecto, la realidad es más amplia que lo meramente físico y para comprenderla hay que manejar las dos perspectivas, *aiscethós* y *noetós* si usamos lenguaje platónico o el hecho y la esencia en lenguaje husserliano. Ambos son necesarios para en este mundo, el único que existe, acercarse a lo real. Eso es precisamente lo que nos dice Husserl. “Un objeto individual no es meramente individual; un «eso que está allí», un objeto que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido «en sí mismo» de tal o cual manera, su índole peculiar, su dosis de predicables esenciales, que necesitan convenirle (en cuanto «es tal como es en sí mismo») para que puedan convenirle otras deter-

<sup>12</sup> Sobre esta obra husserliana véase A. DE MURALT, *La idea de fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, México, UNAM, 1963.



minaciones secundarias y relativas. Así, por ejemplo, tiene todo sonido en sí y por sí una esencia y en la cima la esencia universal sonido en general o más bien acústico en general [...] Igualmente tiene toda cosa material su propia forma esencial y en la cima la forma universal «cosa material en general»<sup>13</sup>.

Vemos, pues, cómo “hecho” y “esencia” son inseparables. La distinción entre ambos sólo depende de perspectivas: la meramente cósmica y otra que va más allá, la perspectiva trascendental; ambas dimensiones están en el mismo objeto. Por eso, para Husserl, la esencia “*es un objeto de nueva índole*”. En este sentido puntualiza que “*así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura*”<sup>14</sup>. Es decir, además de los cósmicos, también son objetos la ira, la entrega de una persona a los demás, la libertad, etc. Son objetos que no tienen una existencia corpórea, sino que tienen una presencia, lo que nos sitúa en el nivel experiencial de la experiencia. En definitiva, Husserl distingue como diferentes la intuición de esencias y la intuición individual. Ahora bien, que sean distintas no implica que se den separadas. Es lo que muestra en el texto citado a continuación: “No es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual que le corresponda y de desarrollar la conciencia de un ejemplar -como tampoco, a la inversa, es posible ninguna intuición individual sin la libre posibilidad de llevar a cabo una ideación y de dirigir la mira en ella a las correspondientes esencias que se ejemplifican en lo individualmente visible”<sup>15</sup>.

Pensamos que éste es un texto principal dentro del problema que nos ocupa. Para comprender realmente su alcance veámoslo con un ejemplo y analicemos la intuición que tenemos de un lápiz. Cuando lo intuyo (el lápiz que tengo ante mí), intuyo al mismo tiempo lo que significa para mí (que me lo regaló un amigo). Es el mismo lápiz visto como intuición individual y como intuición de esencia; por tanto, no están separadas ambas intuiciones, están juntas, lo mismo que están unidos “hecho” y “esencia”. Por eso dice Husserl en el texto reseñado que “no es posible ninguna intuición esencial sin...” ni tampoco es posible “ninguna intuición individual sin...”. El “sin” primero indica que no se da la “esencia” sin el “hecho” o, dicho en la terminología platónica, el *kosmos noetós* sin el *aiscethós*. Por su parte el segundo “sin” indica que tampoco se da el “hecho” sin la “esencia”; o lo que es igual, el *kosmos aiscethós* sin el *noetós*. Con estos dos “sin”, Husserl supera el ide-

alismo y el materialismo; tal que, por ejemplo, no podemos amar realmente a alguien sin hacer referencia a lo que es el amor como esencia, pero por otra parte, el amor como esencia es siempre concreto, es decir, se da en alguien. Lo trascendental es, a la vez, lo máximamente universal y lo máximamente concreto. Vemos, así, desarrollada la idea que estaba incipiente en las *Investigaciones Lógicas* de que la “significación” –ahora diremos la esencia– no es abstracta sino concreta, la referencia concreta al objeto.

Como consecuencia de la inseparabilidad de “hecho” y “esencia”, Husserl sustituye el concepto de experiencia (*Erfahrung*) por el más general de intuición (*Anschauung*) porque trata de corregir a Kant; a veces llama a la intuición esencial “ideación”. Ya sabemos que para el fenomenólogo, “experiencia” no sólo es la experiencia empírica sino también la experiencia experiencial, entendiendo que “el principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de un volver a las «cosas mismas» con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia”<sup>16</sup>. Pensamos que esta explicación muestra que volver a las cosas mismas es lo que hace Husserl: una *Rückgang* a la esencia que, siguiendo a José Villalobos, interpretamos nosotros como una *Zürückfragen*, es decir, una vuelta que es un preguntar originario, según se desarrollará suficientemente en la *Krisis*<sup>17</sup>. Frente a esto, fundar todo conocimiento en la experiencia (empírica, tenemos que añadir para clarificar el dato), es lo que hacen los positivistas. Husserl, en cambio, va a fundar el conocimiento en una experiencia no restrictiva (cósmica), sino que es una *Anschauung*. La fenomenología se llama a sí misma ciencia de “fenómenos”, estudia todos los “fenómenos”, pero en una actitud que Husserl considera totalmente distinta, (*ganz Andere*). Para Husserl “sólo en cuanto modificado de esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica”<sup>18</sup>. La modificación a que se refiere es la reducción fenomenológica, la “epojé”. La epojé consiste en poner entre paréntesis todas las condiciones que nos alejan de la “cosa misma” y nos dificulta el volver a ella. Hacer epojé es prescindir de lo que nos impide ir a la esencia, ir al hecho esencial. Esa epojé es, en sí misma, una operación de *Rückgang*, de retorno al origen. Husserl la llama *Unkehrung*, una conversión con la que los fenómenos son los mismos pero modificados, convertidos. La nueva actitud es la actitud fenomenológica, que aprende a ver, a distinguir y a describir lo que está delante de los ojos, es decir las cosas mismas, los pro-

<sup>13</sup> E. HUSSERL, *Ideen...* Erstes Buch. Husserliana Bd. III/1, § 2. Ed. esp., *Ideas I*, pp. 19-20.

<sup>14</sup> *Ibid.*, § 3. Ed. esp. cit. p. 21.

<sup>15</sup> *Ibid.*, § 4. Ed. esp. cit. p. 22.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 19. Ed. esp. cit. pp. 48-49.

<sup>17</sup> J. VILLALOBOS: Cursos de Doctorado citados anteriormente en nota 7.

<sup>18</sup> E. HUSSERL, *Ideen...* Erstes Buch. Husserliana Bd. III/1, Einleitung. Ed. esp. cit. p. 7.

blemas mismos. En la actitud fenomenológica el método es un retroceso al fundamento (*Rückgang-in-Grundes*) y el proceso a seguir pasa por la reducción fenomenológica.

En su retroceso al fundamento, Husserl se ha dado cuenta de que hay que superar a Kant. También habla “del principio de todos los principios” reformulando el kantiano “principio supremo de todos los juicios sintéticos” de la *Crítica de la razón pura*<sup>19</sup>, y lo encuadra aquí en la experiencia, que es para Husserl –como hemos visto– una experiencia de las esencias. Husserl dice que tenemos intuición de esencias, es decir, tenemos intuición de los objetos universales, palabra que usa tanto para esencias como para las significaciones: ambas son objetos universales. El problema se trata en el § 24 de *Ideas I*, que pasa por ser uno de los puntos fundamentales de esa obra y que Husserl mismo califica de básico en su filosofía. Lleva por título “El principio de todos los principios” y en él se dice: “Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; 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”<sup>20</sup>. En este párrafo Husserl se refiere a que el problema principal que la fenomenología debe esclarecer es el del comienzo absoluto, el fundamento del conocimiento. Ahora bien, el comienzo absoluto es: lo que se da originariamente en la intuición –el hecho–. Según hemos visto, el “hecho” que se da en la experiencia originaria es el fenómeno fenomenológico. En consecuencia con ello, el fundamento de derecho del conocimiento es, pues, la intuición esencial, que es la intuición en que se da algo originariamente; de modo que “el principio de todos los principios” es para Husserl la intuición de esencias. Esto es lo que permite conocer desde la actitud fenomenológica, que es una actitud esencial, la verdadera actitud filosófica por oposición a la actitud natural de las ciencias positivas y a las del espíritu.

En síntesis, un comienzo absoluto, fundamento (*Grund*), es un *principium* y lo que se encuentra allí es la intuición, que se aplica tanto para la experiencia natural como para las ideas. Si queremos conocer la realidad hay que comenzar por lo que se nos da y, por lo tanto, eso que se nos da es “el principio de todos los principios”. Éste es para Husserl el problema de toda la filosofía y permanece en él a lo largo de toda su vida, aunque lo conquistó muy difícilmente, ya que siendo de formación positivista le costó mucho

trabajo llegar a la ontología. Por otra parte, al distinguir “hecho” de “esencia”, Husserl asume que la esencia es un objeto y que ese objeto está en este mundo. Ahora bien, esencia no se reduce a concepto. Siguiendo a Aristóteles podemos decir que el concepto de hombre es “animal racional”, pero la esencia del hombre no es ser un animal racional, es mucho más; comprender esto supone no confundir esencia con concepto, a pesar de que la esencia se presente a través del concepto, que es el lenguaje normal abstracto que usa el hombre. Por tanto, al reclamar la esencia como dato, Husserl no está afirmando que toda la realidad sea esencia; también existen los *Tatsache*, pero entre ambos no hay una separación radical sino una mayor profundización de contenido. Esa mayor profundización, eso que está más hondo es lo trascendental, y es lo que nosotros venimos rastreando en la obra husserliana. En *Ideas I* lo hemos visto reflejado en la actitud fenomenológica que a través de la epojé –que actúa como *Rückgang*– llega a la intuición de esencias, a lo trascendental.

## [2]

LA SUBJETIVIDAD CONSTITUYENTE Y EL MUNDO DE LA VIDA.  
ETAPA DE LA *CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS*

La *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra de madurez de Husserl, representa un nuevo y gigantesco intento del filósofo por volver a redefinir la fenomenología como filosofía trascendental, como bien se indica en el subtítulo que le dio su autor: “Una introducción a la filosofía fenomenológica”. Esta obra, escrita entre 1936 y 1938, en parte a partir de las conferencias dadas en Viena en Mayo de 1935 y en Praga en el otoño de ese mismo año, no se publicó hasta 1954, con posterioridad a su muerte. En ella Husserl trata de responder a todas las críticas que hubieran sido volcadas sobre la fenomenología, así como también al giro heideggeriano<sup>21</sup>. Podríamos decir que con la *Krisis* Husserl responde a sus discípulos disidentes y fija definitivamente su legado filosófico. Lejos de pretender abarcar la totalidad de esta obra, nuestro interés por ella se fija en

<sup>19</sup> I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997<sup>13</sup>. Esta edición a cargo de Eds. Santillana, pp. 194-196.

<sup>20</sup> E. HUSSERL, *Ideen...* Erstes Buch. Husserliana Bd. III/1, § 24. Ed. esp. cit. p. 58.

<sup>21</sup> Sobre esta etapa del pensamiento husserliano, véase: L. LANDGREBE, *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975; F. MONTERO MOLINER, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994; y J. VILLALOBOS, “Idea metafísica de la «Mathesis Universalis»”, en J. VILLALOBOS (ED.), *Radicalidad y Episteme*, Sevilla, ORP, 1991.

la búsqueda del tratamiento ontológico radical husserliano como modelo para nuestra indagación, y se centra en dos núcleos de problemas, que son los que trataremos a continuación de forma separada, al objeto de plasmar la cuestión con la mayor claridad posible: la subjetividad y el mundo de la vida (*die Lebenswelt*).

En la *Krisis* Husserl se separa bastante de la modernidad. Pese a mantener un lenguaje kantiano (“fenomenología pura” sigue siendo kantiano todavía), ya que usa los términos de raigambre kantiana “pura” y “trascendental”, sus contenidos, sin embargo, ya no son netamente modernos, como explicaremos seguidamente. Este cambio lo podemos ver claramente en el § 26 titulado “Dilucidación preliminar de nuestro concepto de lo «Trascendental»”. En nuestra opinión, este escueto párrafo explicita de modo introductorio, es decir, esencial, la posición que Husserl adopta respecto a lo trascendental. Dada su brevedad, creemos conveniente comentarlo íntegramente; para lo cual lo dividiremos en cuatro secciones que, a su vez, destacan ideas principales. La primera hace las veces de presentación del tema y en ella Husserl dice lo que, a su juicio, el término «*filosofía transcendental*» ha significado en la modernidad: “Quiero observar aquí, de entrada, que el término «*filosofía transcendental*» es de uso común desde Kant, y lo es también como rótulo general de filosofías universales cuyos conceptos se orientan de acuerdo con el tipo de los kantianos. Yo mismo empleo la palabra «trascendental» en un sentido máximamente amplio para designar el motivo originario –discutido antes con detalle por nosotros– que a través de *Descartes* da sentido a todas las filosofías modernas y que en todas ellas quiere, por así decirlo, llegar a sí mismo y configurarse como tarea auténtica y pura, consumándose a la vez sistemáticamente”<sup>22</sup>.

En una segunda sección Husserl indica expresamente en qué consiste para él lo trascendental: “Se trata del motivo del preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles”<sup>23</sup>. Acto seguido dirá que ese motivo principal origina una ciencia filosófica, esto es, precisa o implica una filosofía universal fundada en esa fuente, que al ser “la fuente última” dará a esa filosofía la característica de estar

fundamentada “en un sentido último”, en el sentido más originario posible, o dicho con otras palabras: fundamentada radicalmente. Nos queda por saber cuál sea esa fuente originadora. Husserl lo dice a continuación, en la sección que hemos considerado tercera: “Esta fuente lleva como título «yo mismo» con toda mi vida cognitiva efectiva y posible y, en fin, con mi vida concreta en general. La entera problemática trascendental gira en torno a la relación entre este yo *mío* –el «Ego»– con lo que es, obviamente, puesto primero para ello, mi *alma*, girando seguidamente en torno a la relación de este yo y de mi vida consciencial con el mundo, del que soy consciente y cuyo sentido verdadero conozco en mis propias formaciones cognitivas”<sup>24</sup>.

A partir de aquí, Husserl vuelve de nuevo su mirada a la historia de la filosofía moderna para anunciar que el concepto máximamente general de lo trascendental que nos ha ofrecido no lo ha obtenido a partir de un análisis comparativo entre los distintos sistemas filosóficos de la modernidad, no se desprende de un análisis entitativo, sino que él lo ha concluido así profundizando en ellos, “en la historicidad unitaria de la entera modernidad filosófica”. Al hacerlo se ha encontrado que lo trascendental era el motivo originario de la modernidad, su tarea global, es decir, lo que la modernidad trataba de conseguir y que “aspira a pasar” –pensamos que al decir esto Husserl se refiere a su propio intento– “de una *dynamis* vaga a genuina *energeia*”. Husserl realiza, pues, una interpretación teleológica y metódica de la historia de la modernidad; interpretación o “dilucidación” que honestamente llama “provisional” hasta que la desarrolle, una interpretación –decimos– encaminada a “una estructuración definitiva de una filosofía trascendental capaz de hacer justicia a su sentido más propio”<sup>25</sup>.

Por último, y ésta es la cuarta sección que queremos destacar, Husserl rotula su aportación al problema de la filosofía trascendental. “Esta dilucidación provisional de un subjetivismo trascendental radical –dice– despertará, naturalmente, extrañeza y escepticismo. Pero si ...”<sup>26</sup>. Éste es el cambio esencial que anunciábamos al comenzar. Subjetivismo trascendental, subjetividad constituyente, un Yo trascendental que no es idealismo porque no llega a ningún “en sí” extraexperiencial sino que “constituye” en base a lo real, fenomenológicamente reducido. Y un Yo realmente constituyente, cosa que no ocurría en el caso de Kant, que al final estaba mediado por los objetos<sup>27</sup>. Si, siguiendo su ejemplo, vamos al asunto mismo que el párrafo 26

<sup>22</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954. § 26. Ed. esp.: trad. y nota J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, p. 102.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibid.* Ed. esp. cit, p. 103.

<sup>25</sup> *Ibid.* Ed. esp. cit, p. 103. Esta referencia sirve para todos los entrecomillados del párrafo.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> A nuestro juicio, en esta línea también Heidegger fue siempre fenomenólogo, si bien con una fenome-

expresa, podemos destacar los siguientes seis puntos:

1°. “Trascendental”, en un sentido “máximamente amplio” es el “motivo originario” que ha dado sentido a todas las filosofías modernas y que da sentido también a la filosofía del propio Husserl.

2°. Este “motivo originario” ha querido en todas ellas llegar a sí mismo, configurarse como tarea auténtica y pura, y consumarse o llevarse a cabo sistemáticamente. Lo ha querido, aunque no lo ha conseguido del todo. Es, en interpretación teleológica de Husserl, la tarea implícita de la filosofía moderna, pero que no se ha llevado a cabo de una forma radical, diremos nosotros actualizando el lenguaje husserliano. Esa radicalidad necesaria es la que pretende encontrar Husserl, para que la “tarea” se convierta *de una dyna-mis vaga a genuina energiea*.

3°. El motivo originario, común a las filosofías trascendentales modernas y no conseguido radicalmente, no es otro que el “preguntar en retorno por ...”. La paráfrasis “preguntar en retorno” traduce el término alemán *Rückfrage*, donde *Rück* significa el volver atrás. Se trata entonces de una pregunta que va hacia atrás para averiguar “la fuente última de ...”. Interpretamos con Villalobos<sup>28</sup> esta pregunta hacia atrás como pregunta por lo originario: la “pregunta originaria”. Eso es para nosotros lo trascendental: la pregunta originaria, una pregunta que comprendemos como el salto al tratamiento del ser, al tratamiento ontológico. Así se cumple ahora “el principio de todos los principios” del que Husserl hablaba en *Ideas I*, y que alguna vez tenemos que practicar en filosofía si queremos llegar a la raíz de las cosas.

4°. Pues bien, el motivo originario decimos que es esa *Rückfrage* “por la fuente última de...”, o lo que es lo mismo, por lo que justifica o fundamenta a las siguientes funciones humanas. En primer lugar, a “todas las configuraciones cognoscitivas”; en segundo lugar, a “la autorreflexión del cognoscente”; y, en tercer lugar, a “la reflexión de su vida cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles”. Es decir, se trata de preguntar por el responsable, digamos, de estas tres funciones humanas: por mí mismo.

nología transformada según sus propios criterios. Desde el inicio de su camino pensante reacciona contra la subjetividad moderna, incluyendo a Husserl. Paulatinamente se va desprendiendo de ella y tras la *Kehre*, entendida en general como un giro desantropologizante, piensa el ser como *Ereignis* y posteriormente desde lo *Ereignis* y al hombre en “mutua pertenencia” (*Zusammengehöre n*) con él. Sin embargo, pensamos que Heidegger es injusto al tachar la modernidad en general. En lo que toca a la fenomenología, la “constitución” husserliana, operada por el Yo trascendental, funda o constituye sentido para las cosas, no “crea” esas cosas al modo del pensamiento, como ocurriera en el idealismo alemán, por ejemplo.

<sup>28</sup> J. VILLALOBOS, Cursos de Doctorado citados en anterior nota 7.

5°. La fuente, dice Husserl, “lleva como título «yo mismo» con toda mi vida cognitiva efectiva y posible y, en fin, con mi vida concreta en general”. Siendo esto así, tenemos que el motivo originario, que Husserl reconoce como estando presente en las filosofías trascendentales de la modernidad y que necesita realizarse radicalmente, es la *Rückfrage* por el Yo, por la subjetividad. Sería algo así como la efectiva consumación del “giro copernicano” de Kant. Esa será la tarea de la *Krisis*. Por ello todos los intérpretes y estudiosos de esta obra husserliana dicen que el camino que en ella se recorre no es el camino cartesiano de sus obras anteriores, en las que “fundar” sea un proceso lógico-teórico. El camino consiste ahora en preguntar por la subjetividad, en el análisis crítico de la subjetividad constituyente; lo que representa el desembarco final de Husserl en la ontología, en el tratamiento del ser. Es el cambio que justifica que veamos a Husserl en el límite de la “imagen del mundo” (*Weltanschauung*) moderna.

6°. El despliegue y desarrollo de esta *Rückfrage* origina una filosofía universal fundada de forma radical, la fenomenología trascendental cuyo objeto es “el subjetivismo trascendental”.

En estos seis puntos se contiene lo esencial del párrafo, que podríamos recapitular así: Husserl vincula explícitamente filosofía trascendental y subjetividad trascendental. Ella es la clave que da sentido, el centro mismo de la cuestión. Más adelante, en el § 27, hablando de Kant, dice Husserl: “Si me es dado despertar –como espero– en las dilucidaciones que siguen la convicción de que una filosofía trascendental es tanto más auténtica y cumple tanto más con su misión como filosofía cuanto más radical es, y que no accede, finalmente, a su real y verdadera existencia, a su real y verdadero principio, sino una vez que el filósofo ha conseguido alcanzar *una clara comprensión de sí mismo en cuanto subjetividad que opera como fuente originaria*, tendremos [...] que admitir que la filosofía kantiana está en el camino hacia esa meta”<sup>29</sup>. De nuevo se nos dice aquí que la subjetividad es la fuente originaria y que Kant inició el camino hacia ella (pues, como sabemos, en Descartes funcionó solamente a nivel de método).

Veamos ahora otro aspecto referido al término trascendental. En la primera sección del § 26, Husserl dice “*trascendental*” como “el motivo originario [...] que a través de Descartes da sentido a todas las filosofías modernas y que en todas ellas quiere, por así decirlo, llegar a sí mismo y configurarse como tarea auténtica y pura, consumándose a la vez sistemáticamente”. Ya hemos hablado de lo que representa la expresión “motivo originario”.

<sup>29</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis...*, Husserliana Bd. VI, § 27. Ed. esp. cit., p. 104.



Veamos ahora las otras dos características o dimensiones con las que Husserl define a lo trascendental, a saber: ser “tarea auténtica y pura” y que se lleva a cabo “sistemáticamente”. Que lo trascendental sea *tarea auténtica y pura* nos pone ante una descripción sutil del término que intenta dotarle ya de un contenido concreto. En primer lugar, indica que es algo que hay que lograr y, por tanto, que no está hecho, que no está dado, sino que hay que buscar, que es una tarea a efectuar por el hombre. En segundo lugar, al denominarla *auténtica* también señala que es la tarea realmente humana, la que nos concierne realmente como hombres, por la que nos desarrollamos humanamente. En efecto, lo trascendental es lo que establece la diferencia, el más allá de lo meramente físico, de lo meramente cósmico. Es lo que Heidegger llamará la diferencia ontológica. Lo trascendental es lo sutil, es el saber, por ejemplo, percibir el silencio como algo más que ausencia de sonido; es darle un carácter positivo y humano al silencio físico. Y eso es claramente una tarea, es algo que hay que aprender y es además la tarea auténtica, la que nos hará ser realmente humanos, hombres, por eso es pura, es decir, esencial o fundamental como venimos diciendo. Respecto a la denominación de trascendental como algo que se lleva a cabo “sistemáticamente”, tenemos que en esta dimensión se expresa el carácter de *ciencia* que Husserl asigna a lo trascendental. La ciencia es sistemática, tiene estructura; y la filosofía como ciencia trascendental también la tiene. La filosofía es ciencia rigurosa, estricta, sistemática, la más radical, la que está fundamentada en la fuente última, a saber, en la subjetividad<sup>30</sup>.

Una vez determinada la subjetividad trascendental como la donadora de sentido, Husserl necesita fijar el otro polo de la correlación: la *Lebenswelt*. A este respecto considera que la filosofía, en cuanto episteme universal fundante de otros saberes, exige una certeza más radical de la que proporcionan las ciencias objetivas. Su tesis consiste en que la evidencia apodéctica no se alcanza en las ciencias objetivo-matemáticas sino en otros niveles: los de la evidencia pre-categorial absoluta. Mostrar y fundamentar esta “evidencia” es una larga tarea que se aborda en la *Krisis* en la que, como hemos tratado de mostrar, “fundar” no es un proceso lógico-teórico sino “una clarificación de orígenes mediante el análisis crítico de la subjetividad constituyente”<sup>31</sup>.

Volver a la evidencia pre-categorial absoluta es la manera de llevar a cabo la *Rückgang* en la *Krisis*. En efecto, hay crisis de las ciencias europeas porque la modernidad no ha sabido llevar a cabo esa *Rückgang*, esa vuelta a

<sup>30</sup> Un estudio sobre la epistemicidad de la filosofía lo tenemos en J. ARELLANO, *La Filosofía, ciencia trascendental*, Departamento de Filosofía Fundamental, Sevilla, 1970.

<sup>31</sup> J.M. G. CÓMEZ-HERAS, *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 215. Sobre este tema cfr. J. SAN MARTÍN, (ED.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1994.

lo trascendental, y por tanto no ha sabido dar cuenta del sentido del hombre. La *Rückgang* es la “tarea auténtica” de la que hablábamos anteriormente, esto es, el desiderátum no cumplido hasta ahora. A ese nivel de evidencia pre-categorial le ha llamado Husserl *Lebenswelt*, mundo de la vida, que como tal se opone en primer lugar y de forma radical al mundo de las ciencias. En él se encuentra instalado el hombre antes de ejercer como científico o como filósofo. Es más, al practicar tales menesteres, toda posición de finalidades, incluida la técnico-científica, da por supuesto el “mundo de la vida”. Por lo tanto, *Lebenswelt* no significa una interpretación del mundo, ni tampoco una versión científico-objetiva del mismo y, ni siquiera, una cosmovisión sedimentada durante un período histórico. Es “un reino de evidencias originarias”. En este sentido, el camino “retrocede aquí de la evidencia lógico-objetiva [...] a la protoevidencia en la que el mundo de vida está constantemente dado con anterioridad”<sup>32</sup>. En su obra de madurez Husserl nos ofrece el perfil de cómo hay que comprender fenomenológica y radicalmente al hombre en el mundo; e indica el camino, desmitifica la ciencia objetiva y retrotrae la fundamentación filosófica a la *Lebenswelt* que se da como correlato evidencial absoluto a la subjetividad trascendental. Por eso, cuando hablamos de recuperar el mundo de la vida, estamos también tratando de retornar al ámbito de la experiencia subjetiva del mundo. Un ámbito que es irreductible y, en este sentido, absoluto.

Para Husserl “el mundo de la vida posee dos caracteres que lo diferencian del mundo de la naturaleza y del mundo de las ciencias: *Es subjetivo y evidente*. Su ámbito de percepción abarca el área de experiencias subjetivo-relativas. Es en la subjetividad donde se propone y se responde la pregunta sobre el sentido. El mundo de la vida se identifica con el reino de los fenómenos subjetivos olvidados, ámbito de una subjetividad practicada de modo no explícito, pero supuesta como substrato subjetivo de todo saber objetivo”<sup>33</sup>. En efecto, la evidencia intuitiva tiene lugar en la vivencia subjetiva de la *Lebenswelt* y en cuanto modo de conocimiento se contraponen al formalismo abstracto de la racionalidad lógico-matemática. Las vivencias son el modo inmediato de darse el mundo de la vida, por lo que se constituyen en la base epistemológica de la experiencia inmediata de lo vivido por parte del sujeto. Ya en las *Investigaciones Lógicas* (Quinta Investigación) Husserl precisó el concepto fenomenológico de vivencia como los actos de conciencia cuya estructura fundamental es la “intencionalidad”.

De aquí tenemos que partir. El hecho, el dato originario que Husserl ha buscado siempre, lo encuentra ahora en el mundo de la vida y a él se atie-

<sup>32</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis...*, Husserliana Bd. VI, § 34. Ed. esp. cit., p. 135.

<sup>33</sup> J.M. G. GÓMEZ-HERAS, *El apriori...*, cit., pp. 218-219.

ne la fenomenología. No buscamos realidades “en sí”, buscamos “fenómenos” y nos agarramos con fuerza a lo que “constituimos” en nuestro experimentar el mundo. Para Husserl este “dato” posee caracteres de cientificidad y universalidad, si bien hay que precisar –como lo hace el mismo Husserl– que es una peculiar cientificidad, una “cientificidad precisamente no lógica-objetiva, pero, en tanto que la fundamentadora en última instancia, no la menor, sino la más elevada axiológicamente”<sup>34</sup>. La subjetividad trascendental es la que garantiza la objetividad. El mundo de la vida es el sustrato subjetivo-relativo del que se parte y donde está lo trascendental. Lo objetivo, pues, no es el mundo de las ciencias positivas, que a juicio de Husserl proponen una objetividad ingenua, sino la *Lebenswelt*<sup>35</sup>. Por tanto, en la *Krisis* el problema del sentido del ser del mundo precientífico desplaza al problema de la legitimación crítica de la ciencia. Con ello, Husserl pretende erradicar del todo el objetivismo. Para lograrlo dedica gran parte de la obra a definir el mundo de la vida como anterior y fundante respecto del mundo de la Ciencia. En ella Husserl llama a Galileo “genio descubridor y encubridor”<sup>36</sup>. En definitiva, el término *Lebenswelt*, “mundo de la vida”, responde a la pregunta que siempre ha estado presente en la reflexión husserliana: la pregunta por un saber apodíctico y universal, cuyo tema sea también universal y la fundamentación crítica del saber. La ciencia surge, según Husserl, de un suelo más originario que la ciencia misma, un ámbito de experiencias precientíficas y precategoriales, un *a priori* concreto: *Lebenswelt*<sup>37</sup>.

Por su parte, la fenomenología aspira a establecer la dependencia de los saberes objetivos respecto al sustrato originario de la *Lebenswelt* y a tematizar dicho mundo en una ciencia universal, o lo que es lo mismo: averiguar si es posible que sobre el mundo de la vida pueda haber un saber universal, dado que es un mundo de experiencias subjetivo-relativas y un deve-

nir de experiencias precientíficas. Ante esto Husserl nos dice que “el desconcierto desaparece tan pronto como nos damos cuenta reflexivamente de que este mundo de vida posee en todas sus relatividades su estructura general. Esta *estructura general*, a la que está ligado todo aquello que es relativamente, no es ella misma relativa. Podemos considerarla en su universalidad y, con la cautela correspondiente, constatarla como accesible de una vez por todas y para cualquiera”<sup>38</sup>. Según esto, a la pregunta de si es ciencia el mundo de la vida, tenemos que responder que sí, porque a partir de la vida que experiencia mundo se trata de describir cómo tenemos experiencia de lo que llamamos realidad y descubrir la estructura del mundo de la vida. La gran conquista que Husserl ha aportado a la filosofía, en contra de la tesis de la racionalidad moderna científica que había considerado como objetivo solo el ámbito de la experiencia medible y despreciado los ámbitos experienciales no cuantificables, es averiguar que lo subjetivo-relativo también proporciona experiencia de objetividad. Heidegger continúa, en este sentido, la labor del maestro y trata de descubrir el ser de las cosas a partir de las menudencias del mundo de la vida. Es lo que ocurre en el ejemplo citado por Heidegger en *El origen de la obra de arte* del cuadro de Van Gogh que muestra unas botas labriegas, que en último término revelan el mundo de la campesina<sup>39</sup>. Husserl ya lo indica al expresar que el mundo, en tanto que mundo de la vida, ya tiene precientíficamente aquellas “mismas” estructuras que las ciencias objetivas presuponen como estructuras aprióricas. Es decir, “precientíficamente el mundo ya es mundo espacio-temporal; [...] Los cuerpos [...] son cuerpos reales, pero no cuerpos en el sentido de la física. Lo mismo sucede con la causalidad o con la infinitud espacio-temporal. Lo categorial del mundo de vida tiene los mismos nombres, pero, por así decirlo, no se preocupa de las idealizaciones teóricas y substrucciones hipotéticas del geómetra y del físico”<sup>40</sup>. En este texto Husserl nos dice que el mundo de la vida discurre según una representación del cosmos que no coincide con la dictada por las ciencias de la naturaleza, sino previa a ellas. La experiencia del mundo de la vida acontece en niveles precientíficos; la ciencia en cambio, procede de un mundo ya constituido en el que está incardinada y al que intenta expresar de un modo particular. Esta incardinación no ha sido tenida en cuenta por los saberes objetivos, los cuales pretenden ser una versión única del mundo real, como

<sup>34</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis...*, Husserliana Bd. VI, § 34. Ed. esp. cit., p. 131.

<sup>35</sup> Así lo afirma el fenomenólogo explícitamente cuando señala que “la *ingenuidad* del usual discurso sobre la «objetividad», que no toma en absoluto en consideración la subjetividad experimentante, cognoscente, la efectiva subjetividad concretamente operante, la *ingenuidad* del científico de la naturaleza, del mundo en general, que está ciego para el hecho de que todas las verdades a las que accede en cuanto tales verdades objetivas y el mundo objetivo mismo que en sus fórmulas figura como sustrato [...] son una configuración de vida, una configuración que llega a ser tal en él mismo, esa ingenuidad ya no es posible, naturalmente, cuando la vida es situada en el centro del punto de mira.” (*Die Krisis...*, Husserliana Bd. VI, § 25. Ed. esp. cit., p. 101).

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 9. Ed. esp. cit. p. 54.

<sup>37</sup> La idea husserliana de lo universal concreto que aparece aquí y que ya hemos visto tratada en las dos etapas anteriores coincide, a nuestro juicio, con lo que Arellano llama “manera universal distributiva de señalar” (J. ARELLANO, *Deducción de los Trascendentales (II). Las Modalidades de lo Trascendental*. Curso de Doctorado año 1996-97. Apuntes de Lecciones).

<sup>38</sup> E. HUSSERL., *Die Krisis...*, Husserliana Bd. VI, § 36. Ed. esp. cit., p. 146.

<sup>39</sup> M. HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege*, GA Bd. 5, p. 21. Ed. esp., *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 2ª reimp., p. 29.

<sup>40</sup> E. HUSSERL., *Die Krisis...*, Husserliana Bd. VI, § 36. Ed. esp. cit., pp. 146-147.



ocurrió con el neo-positivismo. El problema, por tanto, no surge de la distinción entre los distintos campos del saber sino cuando uno de ellos pretende sustituir a los otros. Para Husserl es la subjetividad trascendental y no el mundo bruto de los objetos la instancia capacitada para conferir sentido a las cosas. No se trata de infravalorar la ciencia, sino de fundamentarla sobre su base auténtica al vincularla a su origen y clarificar la intencionalidad que la constituye. Es precisamente a la *Lebenswelt*, como dimensión precientífica subjetivo-relativa, a la que pertenece “todo apriori objetivo en su necesaria retroreferencia a un correspondiente apriori mundano-vital. Esta retroreferencia es la retroreferencia de una fundamentación de valideces”<sup>41</sup>. Es el preguntar por lo originario, la *Rückgang in Grunds* de que hemos hablado anteriormente.

Hoy día el mundo de las ciencias, o la ciencia en general, ha derivado hacia la técnica, siendo ésta una verdadera condición de posibilidad de aquélla. La técnica, además, ha perdido su papel de mediadora entre el hombre y el mundo y se ha convertido en algo válido de suyo. El mundo de la vida también se opone críticamente a esa técnica desmedida. Husserl no trató directamente este problema porque la técnica como tal no había aflorado aún en su época, pero Heidegger sí lo hizo, como veremos más adelante. Por ahora diremos que la esencia de la técnica moderna es para Heidegger “metafísica”, en concreto la última forma metafísica de entender lo real de la modernidad: la culminación de la razón calculadora. Si Husserl afirmaba que la ciencia había “ceñido” el mundo de la vida con un “ajustado ropaje de ideas”<sup>42</sup>, su discípulo dirá que la esencia de la técnica no es nada técnico sino “la imagen del mundo” de la modernidad, un “destino” del hombre moderno ante el que hay que reflexionar, sin renegar de él (puesto que no se trata de nada demoníaco) pero sin caer en la alineación del pensar calculador.

No caer en el pensar calculador sería, por ejemplo, reflexionar sobre la cuestión de si las investigaciones que la Biología está llevando a cabo sobre genética –y en concreto con genes humanos– debe tener un límite que lo marque una teoría que dé sentido a la ciencia positiva. El hombre es algo más que órganos sueltos y que eficacia. El hombre tiene una dimensión humana, trascendental, una dignidad humana que lo diferencia del animal y que, a nuestro juicio, tiene que respetar la ciencia positiva. Hacer esto es tener presente el mundo de la vida, tener presente la dimensión no cósmica sino esencial, fundamental o trascendental del hombre, según venimos sosteniendo.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibid.*, § 9. Ed. esp. cit., p. 53.

Pues bien, para Husserl la causa de la crisis “de las ciencias europeas” es el olvido del “mundo de la vida”, y el causante de este olvido el objetivismo naturalista que ha producido el desarraigo de las ciencias del substrato de donde emergen (el mundo de la vida), lo que les supone la pérdida de su incardinación en el «en donde» que les confería sentido. Como consecuencia de ello las ciencias se han convertido en saberes desorientados y, por tanto, no han logrado dar cuenta del sentido del hombre. Ésa es la verdadera crisis de las ciencias, y no que no hayan avanzado en su cometido científico, que lo han hecho y mucho. En consecuencia, Husserl vincula la superación de la crisis de las ciencias a la recuperación de la *Lebenswelt* en cuanto mundo originario de la experiencia precientífica capaz de dar sentido a los distintos saberes. El mundo de la vida proporciona un soporte común a toda actividad humana, incluida la científica, por lo que puede devolver la unidad a la dispersa comunidad científica. En el mundo de la vida se supera el binomio subjetivo-objetivo para llegar a una instancia más originaria, la dimensión trascendental subjetual-objetual, donde *subjetual* indica una objetividad mediada por la subjetividad, una objetividad conseguida a través del sujeto en tanto que subjetividad trascendental. Por su parte, *objetual* es un término que nos indica una dimensión realmente objetiva de lo real, porque está filtrada por la subjetividad constituyente.

En consecuencia con lo tratado, podemos afirmar que el regreso a la experiencia antepredicativa del mundo de la vida cumple y hace explícito el verdadero alcance del lema «*Zurück zu den Sachen selbst*». Con su preguntar originario, Husserl trata de regresar a un punto de partida original, que no puede ser otro que la realidad misma en su modo originario de darse al hombre. Esta búsqueda de la realidad inmediata es lo que significa el «retorno a las cosas mismas» y, como hemos visto, prescinde o es previo a las posibles mediaciones idealizantes y categorizaciones científicas de la misma. Volver a las cosas mismas es, por tanto, retornar al mundo previo a la teoría, para encontrar allí precisamente el mundo que actúa de soporte de toda posterior idealización científica.

[3]

PENSAR LO TRASCENDENTAL HOY. LA DIMENSIÓN TRASCENDENTAL COMO PRESENCIA DEL SER Y HEIDEGGER: PENSAR EN CAMINO

El esbozo realizado del problema de la experiencia en el pensamiento husserliano y la evolución que el mismo va tomando a lo largo de la obra

de su autor, nos permite enumerar a modo de síntesis los siguientes resultados: 1º) La experiencia del mundo que nos acerca a lo más originario no es la experiencia empírica, propia de la actitud natural, sino la “intuición de esencias” propia de la actitud fenomenológica. Con la actitud fenomenológica se alcanza un nivel experiencial de la experiencia donde los datos se nos ofrecen en vestimenta gramatical, en ideas. Este nivel ya es trascendental o esencial, si bien ambas actitudes están integradas en “unidad fenomenológica”. 2º) La objetividad científica de las ciencias positivas se soportan en una objetividad previa, una objetividad mundano-vital que se ofrece a la subjetividad trascendental en *die Lebenswelt*, en el mundo de la vida cotidiana. Allí, hemos dicho, es donde encuentra Husserl lo trascendental, que es lo que nosotros venimos persiguiendo. 3º) La búsqueda de la objetividad se lleva a cabo a través de una *Rückgang*, una vuelta a la esencia que estamos interpretando como una vuelta a lo trascendental. Esta vuelta adquiere en la *Krisis* el matiz de *Rückfrage*, de preguntar en retorno, por lo originario, por el ser, con lo que llegamos a terrenos de la ontología.

Por otra parte, cuando anteriormente hablábamos respecto del § 26 de la *Krisis*, destacamos tres características que Husserl señalaba como metas de una filosofía trascendental, a saber: *el motivo originario*, *tarea auténtica y pura* y que *se lleva a cabo sistemáticamente*. Nos quedamos con estos desiderata como modelo a seguir. A nuestro juicio estas tres dimensiones ejemplifican la tesis que nos hemos propuesto defender en este estudio: que la pregunta por lo trascendental es la *Rückfrage*, la pregunta por lo más originario, en definitiva el tratamiento ontológico que subyace en toda metafísica. Con un lenguaje ontológico más técnico, Heidegger expresa esta misma idea en *Kant y el problema de la Metafísica*, rechazando la tesis antropológica que pone a ésta como ciencia fundamental, basada en la idea de que toda ciencia tiene que ver con el hombre. Frente a ella, la propuesta heideggeriana se decanta por la ontología afirmando que “por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la «antropología filosófica» aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a una fundamentación de la metafísica”<sup>43</sup>. A nuestro entender, ésta es también la tesis de

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA Bd. 3, pág. 218. Ed. esp., (trad. de G. Ibscher Roth y E.C. Frost de la 4ª ed. alemana, Frankfurt, Klostermann, 1973, aumentada de un nuevo prólogo y de un apéndice que contiene: “Davoser Vorträge”, “Davoser Disputation”), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, 2ª reimp., p. 184.

Arellano, formulada en diálogo con Husserl. “Lo peculiar de la filosofía o ciencias filosóficas es la investigación de los *rizómata tôn pantôn*, de las raíces de todas las cosas. Una investigación filosófica es una investigación «desde las raíces», una investigación radical, cuyos teoremas y teorías se remiten a las raíces o fundamentos últimos, al ser primario constitutivo de lo investigado. Es lo mismo que queremos decir con investigación y teoría trascendental”<sup>44</sup>.

Por todo lo visto, creemos suficiente explicitada nuestra tesis de lo trascendental como *el* tratamiento ontológico, como la *Rückfrage*. A su vez, esta pregunta originaria es para Husserl –y también para nosotros– la tarea auténtica y pura porque es la que nos acerca al ser y se lleva a cabo sistemáticamente (en sistema), porque el sistema es lo que da la remisión a fundamento, es lo que aporta la “posición fundamental respecto al ser”, en denominación de Heidegger<sup>45</sup>. Ésa es nuestra tesis y Husserl el pensador que nos ha ofrecido el modelo. Con estas premisas tenemos la intención de buscar en Heidegger esa *Rückfrage*. No obstante, antes es preciso aún perfilar que la *Rückfrage* por lo trascendental nos acerca al ser, nos encamina a la presencia del ser, como estamos diciendo. Somos conscientes de que existe una gran dificultad a la hora de explicar lo fundamental o lo trascendental y, sin embargo, ésta es la cuestión importante, averiguar cómo aparece lo trascendental. Nuestra respuesta a esta cuestión sigue dos momentos. Por lo que respecta al primero, en parte siguiendo a Heidegger, diremos que lo trascendental aparece en la diferencia entre ente y ser, como veremos más adelante. En segundo lugar, tendremos que decir, como ya sabemos por Husserl, que el darse o el existir de lo trascendental tiene que pasar por el sujeto. Efectivamente, sólo podemos averiguar si una actitud ante algo es óptica o es ontológica si el mismo sujeto lo declara; no hay otra manera de saberlo, lo tiene que revelar el sujeto. Heidegger lo indica en una bella definición cuando dice que “el ser es una llamada hecha a los hombres y no puede ser sin ellos”<sup>46</sup>.

El problema para explicar lo trascendental estriba en que su existencia, de modo negativo, no puede determinarse igual que los objetos cósmico-empíricos. Por ejemplo, para averiguar qué es el silencio, Dios, la música,

<sup>44</sup> J. ARELLANO, “Las condiciones del pensamiento radical (trascendental)”, en R. ALVIRA (COORD.), *Razón y libertad*, Madrid, Rialp, 1990, p. 21.

<sup>45</sup> M. HEIDEGGER., *Einführung in die Metaphysik*, GA Bd. 40, pág. 121. Ed. esp. trad. y estudio preliminar de E. Estiú, Buenos Aires, Ed. Nova, 1977<sup>4</sup>, p. 151 (otra edición, trad. de A. Ackermann, en Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, 3ª reimp., p. 108).

<sup>46</sup> M. HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, GA Bd. 5, p. 74. Ed. esp., p. 74.

etc., no se pueden emplear los datos cuantificables de la ciencia. Si queremos –por seguir con el ejemplo– averiguar dónde está la Quinta Sinfonía de Beethoven, la respuesta no puede consistir en decir que está en el disco o en la partitura. Afirmar eso sería dar una respuesta cósmica. La música de Beethoven está en *el acto creador del sujeto que lo realiza*, cuando el hombre realiza la música y la está existiendo. Lo trascendental existe cuando está siendo realizado por el sujeto, es decir que no es algo que esté ahí, sino que hay que realizarlo. Éste es el modo como podemos definir originariamente lo trascendental. Por otra parte, tenemos que el ser de los entes se expresa mediante el lenguaje, pero el ser mismo, la cosa misma, independientemente del lenguaje en que se exprese –y hay que tener en cuenta que todo se expresa con lenguaje– nunca acabamos de expresarla, porque en ella no hay convención; no porque sea inexpressable, sino porque no se acaba nunca de decir, ya que la verdad del conocimiento va dándose históricamente. El tipo de respuesta definitiva no lo encontraremos nunca en una filosofía que quiera ser “radical”<sup>47</sup>. En consecuencia con lo anterior, resulta del todo correcto decir que *todo es expresable*. Simplemente ocurre que hay cosas que no son expresables definitivamente al modo calculador. En este punto Heidegger nos puede servir de gran ayuda, como veremos en su momento. Es el caso de la objetividad amor, por ejemplo; el amor que se tiene por alguien, podemos o no explicarlo con palabras, pero *sí podemos* dar cuenta de su presencia (yo en mí, de cómo tengo presente en mi vida a ese alguien), lo cual es un modo de explicarlo. Lo mismo podríamos decir del *theós*, de cómo confiere un sentido humano a *mi* vida. Tener pues la presencia del fenómeno, ese paisaje de montaña que no acierto a describir, es tener ya un modo de explicación. Todo es expresable científicamente al modo correspondiente a cada ciencia; el problema surge cuando se quiere extrapolar el *more* científico a todos los ámbitos de la realidad o de la experiencia. En efecto, Dios, el mundo y el hombre no podemos expresarlos con los términos de la ciencia newtoniana que exigen verificación empírica, lo cual no quiere decir que no podamos expresarlo de otra manera y que esa otra manera no sea también científica: la forma realmente científica, el *more fundamentale*.

<sup>47</sup> Tomamos de José Villalobos los términos conceptuales “época radical” y “pensamiento radical” para definir tanto nuestro momento histórico, que ya no es moderno, como la filosofía o el tipo de pensamiento que corresponde a nuestra época. Darle contenido a esta filosofía radical es tarea que ocupa la labor pensante de Villalobos desde hace algunos años. En la medida de nuestras posibilidades, esta investigación pretende ir en la misma línea, la de repensar de nuevo de modo “radical” el tema que nos hemos propuesto, buscando lo originario, la raíz de las cosas. A nuestro juicio, Heidegger es un interlocutor imprescindible en esta tarea. Su crítica tanto a la modernidad como al conjunto de la filosofía aporta, independientemente de la valoración que podamos hacer de ella, una interpretación originaria a partir de la cual podemos seguir nuestra labor.

Pues bien, de modo global podemos entender la *Rückfrage* husserliana como la pregunta por el sentido último de nuestra experiencia, de nuestra vida como hombres en el mundo, del mundo mismo y de Dios, es decir, la pregunta por el ser, si bien Husserl mismo no entró en estas cuestiones, puestas entre paréntesis, que no negadas, por la reducción fenomenológica (*Ideas I*). Estas tres cuestiones u objetos clásicos de la metafísica (Dios, mundo, libertad) son las cuestiones últimas que necesitamos responder. Con lo aportado por Husserl podemos ya analizar el tratamiento que lo trascendental tiene en nuestra época, una época que ya no es moderna, sino radical, como la hemos llamado anteriormente. Otros la llaman postmoderna; “era atómica” la llamó Heidegger y también “era técnica” mostrándonos con ello su interpretación de nuestro actual momento histórico. Sea cual fuere el nombre con el que quede en la historia, el asunto es que nosotros ya no somos modernos; mejor dicho, somos antiguos, medievales y modernos, en el sentido de haberlos sido. Hasta aquí no hemos tenido posibilidad de elegir. Sin embargo, en nuestro momento actual –en el que la *Weltanschauung* moderna está en crisis profunda– podemos intentar ser de otro modo. Ese otro modo de ser, de estar-en-el-mundo nos lo demanda la misma situación de crisis en que estamos insertos. Necesitamos enfrentarnos a la realidad de forma originaria para encontrar de nuevo un sentido. Para ello tenemos que buscar en ella lo raigal, la raíz de las cosas<sup>48</sup>.

Nuestro nuevo “puesto en el cosmos”, en frase de Max Scheler, ya no es por tanto moderno sino radical. El modo radical quiere ser ontológico y fundamental pues pretende indagar en el qué es de la cosa misma, en su fundamento. Pues bien, el problema fundamental y por tanto la pregunta filosófica radical es, como ya dijera Heidegger, la pregunta que interroga por el sentido del ser. En esta época nuestra en la que los modelos han sido reducidos a metáfora, tal vez pueda sonar insensato preguntar de forma radical por el sentido del ser. A nuestro juicio, ocurre todo lo contrario. Después de la experiencia terrible del siglo XX, donde el hombre ha sido como nunca “un lobo para el hombre”, después de tanta guerra, de tanto horror, después de tanta impotencia, pensamos que es una cuestión casi de supervivencia pre-

<sup>48</sup> Así es como Villalobos entiende la nueva época en la que nos ha tocado vivir y, en este sentido, señala que “nos atrevemos a proponer *el nombre de «radical»* por creer que la búsqueda de lo originario, la vuelta a la raíz es el contenido de la nueva cosmovisión (tanto en la filosofía y la ciencia positiva, como en la política, el arte o cualquier otro aspecto de la cultura). La vuelta a los orígenes, y por tanto el planteamiento desprejuiciado y humilde, a la vez que intenta la sistematicidad, que nada tiene que ver con el planteamiento gnoseológico de la modernidad” (J. VILLALOBOS, *Elogio de la Radicalidad*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1997, pp. 65-66).

guntar de nuevo por el sentido... del hombre, del mundo y de Dios. Nuestra civilización está abocada al fracaso si continúa considerando al hombre, que con Hegel fue el Yo absoluto pero que hoy día –por el despliegue de la historia y del pensamiento inmanentista mismo– es el individuo masa concreto, como el centro del Universo; el hombre, ha mostrado no ser capaz, cual Atlas de la modernidad, de soportar el peso del fundamento de todo lo que hay, de la realidad. Hay que desplazar el centro, lo cual no pasa por desplazar al hombre. El hombre es señor del cosmos, pero no el fundamento del ser. El hombre es el ser trascendedor (dice Arellano), es el pastor del ser (dice Heidegger), el único ente del universo que tiene sentido por sí mismo y que es capaz de dar sentido a todo lo demás. La constatación de que el camino del Yo moderno fundante y fundamentante (esencialmente diferente de la subjetividad trascendental husserliana constituyente de sentido como hemos visto) está agotado, y lo que es peor, que no ha conducido al hombre a una meta enriquecedora, que es una heurística a desechar una vez comprobado su fracaso... Auschwitz, los gulag, etc., hace que de nuevo –la filosofía siempre está comenzando– haya que iniciar la búsqueda, haya que ponerse en camino para volver a encontrar raíces profundas. Planteamos esa cuestión fundamental es nuestro propósito, nuestro objetivo mediante el hilo conductor del problema de lo trascendental.

Desde la antigüedad la pregunta por el ser tuvo dos direcciones tajantes: la que decía que todo es ser, que el ser es uno, inmutable, indivisible ...; y la que hacía patente la multiplicidad de los seres cada uno con sus peculiares determinaciones entitativas y sus propias posibilidades esenciales. Conseguir *integrar* lo uno en lo múltiple, encontrar la verdad en el devenir mudable, ha sido tarea clásica. En nuestra época Heidegger eleva al hombre a la cumbre de su protagonismo al considerarlo el lugar ontológico desde el que se pregunta por el ser y donde el ser se muestra. Pero, ¿qué es el ser, si es distinto del ente? Aristóteles dijo que el ser podía decirse de muchas formas. Para Heidegger el ser no existe; existen los entes. El ser de cada uno de los entes o lo que los entes son en sí mismos no podemos verlo con los ojos, ni oírlo con nuestros oídos; lo que los entes son está más allá de lo fáctico, es una dimensión trascendental que tenemos que descubrir dirigiendo correctamente nuestra mirada pensante, como dijo Platón en *La República*.

Heidegger ejerce un pensamiento que él mismo ha llamado “camino” (*Weg*), lo que indica que no se da clauso, cerrado, acabado, sino que va hacia alguna parte y aún no ha llegado. En este sentido, el pensamiento es el propio camino, el pensar es el camino. Por ello en la sucesiva elaboración de su

filosofía Heidegger no abandona una posición para tomar otra. Según declara explícitamente “abandoné una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque también la anterior era sólo un alto en un caminar. Lo permanente de un pensamiento es el camino”<sup>49</sup>. En este camino del pensar se dan una serie de constantes. Destacamos las siguientes: 1<sup>a</sup>) El ser siempre es visto desde la perspectiva del tiempo y de la historia. 2<sup>a</sup>) La pregunta por el ser se efectúa al hombre, lugar de la comprensión. 3<sup>a</sup>) El modo de hacer la pregunta por el ser es fenomenológico-hermenéutico<sup>50</sup>. Martin Heidegger es un pensador del ser. El ser es su *Leitwort*, su palabra conductora. El asunto del pensar es la cuestión del ser, *Seinsfrage*.

<sup>49</sup> M. HEIDEGGER, “Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, in *Unterwegs zur Sprache*, citado. GA Bd. 12, p. 94. Ed. esp., p. 90.

<sup>50</sup> Si la bibliografía sobre Heidegger fue notable en la primera mitad del siglo XX, en el último cuarto de siglo ha tomado dimensiones espectaculares. Nos iremos refiriendo a ella conforme aparezcan los temas concretos. De carácter general señalamos la siguiente: J. BAUFRET, *Dialogue avec Heidegger. I. Philosophie grecque. II. Philosophie moderne. III. Approche de Heidegger. IV. Le chemin de Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, 1974 y 1985; ID., *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frédéric de Towarnicki*, Caracas, Monte Avila, 1984; M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, U.P.S., 1990; ID., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1995; W. BIEMEL, *Martin Heidegger*, Hamburgo, Rowohlt, 1973; M. CORVEZ, *La filosofía de Heidegger*, México, FCE, 1970; R. ECHAURI, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario, Edit. Instituto de Filosofía, 1964; W. FRANZEN, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, Meisenheim, 1975; H.G. GADAMER, *Heideggers Wege*, Tübinga, 1983; R. GUILLEAD, *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, Madrid, Ed. G. del Toro, 1969 (Prólogo de Paul Ricoeur); M. HAAR (ED.), *Heidegger*, Paris, Éditions de l’Herne, 1983; E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen, 1987; K. LÖWITZ, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid, Ediciones Rialp, 1956 (trad. y estudio de F. Montero); M. MARASSI, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Milano, Vita e Pensiero, 1990; W. MARX, *Heidegger und die Tradition*, Hamburgo, 1980<sup>2</sup>; M. OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1967; O. PÖGGELER, *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Editorial Alfa, 1984 (trad. J. de la Colina, rev. E. Garzón); ID., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1993<sup>2</sup> (trad. F. Duque); W.J. RICHARDSON, *Heidegger: Through phenomenology to thought*, con un prefacio de M. Heidegger, La Haya, M. Nijhoff, 1974<sup>3</sup>; R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Cincel, 1991<sup>2</sup>temp; M. SACRISTÁN, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, CSIC, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1959; R. SCHERER, *Heidegger*, Madrid, Edaf, 1975; R. STEINER, *Heidegger*, México, F.C.E., 1983; G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995<sup>3</sup>; A. WAELHENS, *La filosofía de Martin Heidegger*, C.S.I.C., Madrid, 1952; ID., *Heidegger*, Buenos Aires, Losange, 1955; J. WAHL, *L’idée d’être chez Heidegger*, Paris, 1951; ID., *La philosophie de Heidegger*, Paris, 1952. En nuestro país podemos destacar los siguientes libros colectivos: F. DUQUE et al., *Los confines de la modernidad. Diez años después de Heidegger*, Barcelona, Granica, 1988; ID., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991; NVRRO Y RGUEZ (COMP.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993; PELLEJÍN Y R. (EDS.), *Wittgenstein-Heidegger*, Badajoz, Diputación de Badajoz, Departamento de Publicaciones, 1990. De carácter biográfico citaremos el imprescindible H. OTT, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; así como la obra de R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets Editores, 2000. Sobre aspectos de la biografía, cabe contrastar también los trabajos de V. Farías y de K. Löwith, respectivamente.



El acercamiento que planteamos a su obra va a estar apoyado en dos problemas, que constituyen el motivo de nuestra investigación: la vuelta a lo trascendental entendida como tratamiento ontológico previo y la remisión a un fundamento de sentido trascendental (o ¿tal vez abierto a la trascendencia?). Estos problemas son los siguientes: A) La diferencia ontológica, como el modo heideggeriano de señalar lo trascendental. B) El problema del fundamento (*Grund*), que en Heidegger se convierte en abismo (*Ab-Grund*).

En Heidegger estas dos cuestiones están co-implicadas, una lleva a la otra y viceversa. Desplegándolas nos salen al paso los, a nuestro juicio, dos conceptos más importantes en la obra heideggeriana: *Dasein* y *Ereignis*; pilares fundamentales de su filosofía. El concepto de *Dasein*<sup>51</sup> es sumamente complicado en el pensamiento de nuestro autor, porque varía su significado a lo largo del “camino” heideggeriano<sup>52</sup>. El hombre concreto no es el *Dasein*; cada hombre tiene su *Dasein* particular, pero cuando Heidegger habla del *Dasein* está indicando algo más complejo que el hombre concreto. En primer lugar hay que distinguir entre *Dasein* y *Da-sein*. El primero se refiere al hombre como ente *abierto* al ser, comprensor del ser. El segundo designa propiamente la apertura, el claro que permite el “acaecimiento” y que a veces es denominado por su autor: *Lichtung*, la claridad, la luz, el ámbito despejado,

<sup>51</sup> Como ocurre con los términos fundamentales de Heidegger, la traducción de *Dasein* al español no ha sido unívoca. José Gaos (trad. de *Ser y tiempo*) lo tradujo literalmente como “ser ahí”, traducción que de nuevo pone en circulación Irene Borges-Duarte pero invirtiendo los términos, proponiendo “ahí ser” (ver I. BORGES-DUARTE, “Introducción” a la ed. esp. de F. von Herrmann, *La «segunda mitad» de Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, pp. 18 ss). *Dasein* también ha sido traducido como “estar”; así por ejemplo F. Duque, en O. PÖGGELER, *El camino del pensar...*, cit., p. 38 n., intentando con ello recoger la dimensión de exterioridad al mismo tiempo que elude, al no traducir por “existencia”, el tinte existencialista del término. A nuestro juicio la traducción de Duque tiene el problema de ensombrecer su significación como “ahí” del ser. Otra traducción de *Dasein* bastante generalizada es “existencia”, ya sea en la grafía “existencia” o “ex-sistencia”/“existencia”; la primera de ellas, empleada en el círculo de *Ser y tiempo* como traducción de *Existenz*, es a nuestro juicio oscura porque se puede confundir con la *existentia* clásica, considerada por Heidegger en sus varias formas como “actualidad” y difuminando por tanto su sentido originario de la esencia del hombre, (M. HEIDEGGER, “Brief über den Humanismus” in *Wegmarken*, GA Bd. 9, pp. 326-327. Ed. esp., *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000; trad. H. Cortés y A. Leyte, p. 269). Esto no ocurre en la segunda modalidad, “ex-sistencia” o “existencia”, empleada a partir de *Carta sobre el humanismo* como traducción de *Ek-sistenz*, en las que ya se mantiene a la vista el significado especial del término. Esta última modalidad la hemos encontrado en Olasagasti que escribe ex-sistencia o ex-sistir (M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit., p. 159). El mismo criterio sigue Jiménez Redondo (traductor de M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, GA Bd. 27. Ed. esp., Madrid, Ediciones Cátedra, 1999), así como Helena Cortes y Arturo Leyte, traductores de *Wegmarken*, si bien estos últimos traducen por “ser-aquí” cuando Heidegger escribe *Da-sein* (ver nota 9, en p. 42 de *Hitos*). Nosotros emplearemos indistintamente los términos *Dasein* o “ex-sistencia”, según el contexto. Para mayor información, cfr. H.-M. SAAS, *Martin Heidegger: bibliography and glossary*, Bowling Green (Ohio), Philosophy Documentation Center, 1982.

<sup>52</sup> Sobre el concepto de *Dasein* véase en el n.º 10 de la revista de filosofía *Thémata*, (Sevilla) 1992, el ensayo de M. BERCIANO: “¿Qué es realmente el «Dasein» en la filosofía de Heidegger?”.

etc. En nuestra opinión, *Dasein* y *Da-sein* son el lado subjetual y objetual respectivamente de la comprensión del ser, en la historia y en la facticidad.

Por su parte, el concepto de *Ereignis*<sup>53</sup> es el modo como Heidegger termina concibiendo al ser: como “acaecimiento”. Todos los problemas que se plantean en la obra de Heidegger conducen a lo *Ereignis* y desde luego lo hacen aquéllos que hemos elegido como conductores de nuestro trabajo: la diferencia ontológica, como el modo heideggeriano de señalar lo trascendental, y el problema del fundamento (*Grund*), que en Heidegger se convierte en *Ab-Grund*. Como veremos, la diferencia entre ente y ser le llevará al ser *como* “acaecimiento”, le llevará a decir que el ser no es, sino que *acaec*e (*Beiträge...*) y posteriormente a hablar del ser desde el “acaecimiento” mismo, “desde” lo *Ereignis*. Respecto a la cuestión del fundamento, entendida por Heidegger como fundamento abismático, como (*Ab-Grund*) que se abre como posibilidad (que es digamos, un fundamento “libre” o abierto frente al fundamento moderno absoluto y cerrado), este problema –decimos– también remite a lo *Ereignis*. Como se verá, *La proposición del fundamento* termina con esa propuesta.

Hemos hablado de *Dasein* y de *Ereignis*. Hay otros dos elementos principales en el pensar de Heidegger que aún no hemos nombrado: la cuestión de la verdad y el lenguaje. La noción de verdad va unida a la de ser.

<sup>53</sup> A la hora de traducir la palabra *Ereignis* nos encontramos de nuevo con problemas. El término *Ereignis* se ha traducido en español de muchas maneras; entre las cuales destacamos las siguientes: Berciano lo traduce por “evento” (ver M. BERCIANO, “El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger”, en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1991); Cortes y Leyte (en M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz / Identidad y Diferencia*, ed. esp. bilingüe, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990 reimp., A. Leyte Ed.) distinguen en la traducción si el término *Ereignis* está escrito tal cual o con un guión de separación (*Er-eignis*). En el primer caso lo dejan sin traducir; en el segundo escriben “acontecimiento de transpropiación” (ver nota 7, en pp. 85-87). Duque (en O. PÖGGELER, *El camino del pensar...*, cit., nota\*\* en p. 168) y Borges-Duarte (en F. VON HERRMANN, *La «segunda mitad» de Ser y tiempo...*, ver “Introducción”, pp. 18 ss.) traducen por “acaecimiento propicio”. Olasagasti opta por “acontecer” (ver M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit., nota 146). Y Rodríguez García (en *Heidegger y la crisis...*, cit., ver p. 190), lo traduce por “acontecimiento apropiador”. Todas las traducciones tienen su validez ya que intentan expresar por un lado el carácter dinámico, de suceso de lo *Ereignis* y por otra su vinculación esencial con el hombre. Como sabemos, entre hombre y ser o entre hombre y *Ereignis* hay una “mutua pertenencia” o “copertenencia” (*Zusammengehören*) según Heidegger. Nosotros hemos optado por el término “acaecimiento”. Somos conscientes de no recoger en él la “mutua pertenencia” hombre-ser; pensamos que esa deficiencia está suficientemente suplida en los propios textos y sobre todo en el curso de la investigación. No obstante, tendremos en cuenta el resto de las traducciones, porque a veces convienen mejor a la situación contextual concreta. Heidegger mismo señala que, como palabra conductora, es tan intraducible como la griega *logos* o la china *tao*. Independientemente, escribiremos *Ereignis* con el criterio de cada traductor al citar literalmente a Heidegger. Otro dato a tener en cuenta es el artículo empleado en español para nombrar *das Ereignis*. Nosotros escribiremos “lo Ereignis” y no “el Ereignis” al objeto de mantener la indeterminación del género, ya que a nuestro juicio lo que designa *Ereignis*, ese dejar pertenecer hombre y ser, no debe quedar personalizado como un género. Cfr. el ya citado H.-M. Saas, *Martin Heidegger: bibliography and glossary*.

Heidegger habla de verdad del ser, el ser en su verdad, etc. Lo que acontece en lo *Ereignis* es la verdad del ser, que se muestra en los entes. Por su parte, la cuestión del lenguaje es motivo fundamental de la reflexión de Heidegger tras la llamada *Kehre*, vuelta, torna. Heidegger define al lenguaje como la “casa del ser”, indicando con ello que el lenguaje es el modo principal por el que el ser acontece<sup>54</sup>. A pesar de no entrar propiamente como tema de nuestra investigación y, por tanto, no tener un lugar definido en ella, sin embargo aparecerá continuamente. Basta aludir a la importancia de la poesía, como *Dichtung* esencial para Heidegger y no como *Poesie*, para comprender la relevancia de la cuestión.

Pretendiendo contemplar el decir de Heidegger desde el final, desde su obra completa, para así otear e interpretar su pensamiento desde una panorámica abarcativa, evitaremos caer en cuestiones concretas que el propio Heidegger modifica a lo largo de su obra. Como él mismo indicó, su “camino del pensar” se puede dividir en tres partes. Sentido-Verdad-Lugar son tres palabras que nombran los tres motivos principales de su obra; y cada uno de ellos marca una época: sentido del ser, verdad del ser y lugar del “acaecimiento” (*Ereignis*) del ser<sup>55</sup>. Tres expresiones que, distinguiéndolos entre sí, designan al mismo tiempo tres pasos en el camino del pensar: *Sinn-Wahrheit-Ort* (τοποζ)<sup>56</sup>. En el seminario de *Le Thor* celebrado en 1969, Heidegger explica los tres pasos de su pensamiento:

“¿Qué quiere decir *Sinn von Sein* (sentido del ser)? Esto se comprende a partir del dominio de proyecto (*Entwurfsbereich*) que despliega la comprensión del ser (*Seinsverständnis*). Comprensión (*Verständnis*), debe a su vez ser entendida en el sentido primario de *Vorstehen*: estar de pie ante, estar a nivel de, ser capaz de sostener eso ante lo que se está.

*Sinn* se comprende a partir de *Entwurf*, que se explica por *Vorstehen*. El inconveniente de este abordaje es que deja demasiado abierta la posibilidad

<sup>54</sup> Guilead destaca tres temas mayores en Heidegger: el ser, el hombre (la determinación de su esencia) y el lenguaje. En la relación mutua de estos tres elementos está situada la libertad. A su juicio, esta triada “es la que imprime al pensamiento de Heidegger su carácter casi hegeliano. Es el lenguaje quien representa en la filosofía de Heidegger el papel de la negación mediadora. El lenguaje es por así decir el tercer término, porque es a la vez la morada del Ser y la mansión del hombre. Es solamente por medio del lenguaje como el Ser y el hombre encontrarán su esencia.” Por tanto, el lenguaje no es instrumento del hombre ni posesión humana ni don del Cielo, sino que “la verdadera poesía es la del ser” y el hablar humano es ya un producto, “poema”. Escuchando al ser el hombre adquirirá la capacidad de un nuevo decir. Cfr. R. GUILÉAD, *Ser y libertad...*, cit., pp. 13-14.

<sup>55</sup> Según Schulz, el pensamiento heideggeriano se divide en “tres grados de desarrollo que se suceden necesariamente uno tras otro: el grado de cumplimiento de la subjetividad, el grado de la Nada y el grado del Ser.” Citado por R. GUILÉAD, *Ser y libertad...*, cit., p. 16.

<sup>56</sup> Véase M. BERCIANO, “Sinn- Wahrheit- Ort (τοποζ). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger”, en *Anuario filosófico*, (Pamplona) vol. XXIV/1, 1991.

de entender el proyecto (*Entwurf*) como una performance humana, siendo que nada tiene que ver aquí el proyecto como estructura de la subjetividad [...].

Para prevenir este equívoco, para cuidar la significación en la que es tomado el *Entwurf* (la de apertura que abre), el pensamiento, después de *Ser y tiempo*, reemplaza la locución “sentido del ser” por la de “verdad del ser”. Y para evitar cualquier contrasentido sobre verdad, para evitar que sea entendida como exactitud, “verdad del ser” es comentada por *Ortschaft des Seins* –verdad como localidad del ser. Esto presupone, desde luego, una comprensión del ser-lugar del lugar. De donde la expresión *Topología del ser*<sup>57</sup>.

Anteriormente a esta descripción se había hablado de dos momentos en Heidegger: antes de la vuelta (*Kehre*) y después de ella. Pensamos que la división en tres pasos es más correcta, si bien la *Kehre* señala aproximadamente el cambio del segundo al tercer paso, en donde ya el ser es comprendido como *Ereignis*. Heidegger mismo indica que la *Kehre* significa una penetración más profunda en el dominio abordado en *Ser y tiempo*. En términos muy generales podemos decir con Ricoeur<sup>58</sup> que tras la *Kehre* Heidegger “elimina lo que quedaba de subjetivismo, de antropocentrismo, de humanismo en las primeras obras.” Sin embargo, la *Kehre* no es una vuelta de la obra de Heidegger; es un movimiento operado en la obra misma, por la obra misma. A juicio de Ricoeur la *Carta sobre el humanismo* lo expresa claramente al decir que “es el ser quien lanza al proyecto, y no el hombre”. Para Ricoeur, el “y no” es la *Kehre* misma. Sin embargo es el propio Heidegger quien, en el Seminario de *Le Thor*, habla de tres pasos en el camino del pensar. Anteriormente, en la carta al padre W. Richardson, en 1962, había indicado sin lugar a dudas que camino solo hay uno (“Heidegger I”) se justifica teniendo en cuenta lo pensado como “Heidegger I”, y éste, solo es posible si está contenido en “Heidegger II”), aunque haya tenido momentos distintos<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER., “Seminar in Le Thor 1969” in *Seminare*, GA Bd. 15, pp. 334-335. Ed. esp., Córdoba (Argentina), Alción Editora, 1995 (trad. por D. Tatián de la ed. francesa en *Questions IV*, París, Gallimard, 1976), pp. 27-28.

<sup>58</sup> P. RICOEUR, Prólogo a R. GUILÉAD, *Ser y libertad...*, citado.

<sup>59</sup> Esta carta está incluida como Prefacio en el libro de W.J. RICHARDSON, *Heidegger: Through phenomenology to thought*, citado. Ver la trad. de la citada carta, realizada por I. Borges-Duarte, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (Madrid), vol. 13, 1996. En el Epílogo a la 3ª ed. alemana (1990) de su obra *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Pöggeler manifiesta la dificultad de entender hoy el pensar de Heidegger desde un solo problema. A su juicio, “los trabajos que ofrecen resultados consistentes son aquellos que entresacan puntos parciales desde perspectivas parciales, y los ponen a la vista” (O. PÖGGELER, *op. cit.*, p. 421). Nuestra investigación trata de ir en la línea expresada por Pöggeler.



## II LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA COMO EXPRESIÓN DE LO TRASCENDENTAL

[4]

EL TRATAMIENTO DE LA DIFERENCIA EN EL CÍRCULO DE *SER Y TIEMPO*

La *Rückfrage* o pregunta originaria como hilo conductor del problema de lo trascendental está obviamente en Heidegger. Es su motivo principal, la (*Leitwort*) palabra conductora de su pensamiento, la pregunta por el ser. Preguntando por el ser, señala al mismo tiempo su diferencia del ente. Así se indica en el curso publicado como *Introducción a la filosofía*, cuando dice que “la comprensión del ser no es otra cosa que la posibilidad de la diferencia ontológica”<sup>60</sup>. A nuestro juicio, eso mismo es el preguntar por lo trascendental desde la ontología, un preguntar que consiste en mostrar la diferencia existente entre los fenómenos primarios de ente, esencia y ser<sup>61</sup>; y, en este sentido, la diferencia ontológica es el modo como Heidegger concreta el problema. Que el ser es un trascendental lo

<sup>60</sup> M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, citado. GA Bd. 27, p. 223. Ed. esp., p. 237. Aquí Heidegger aclara y ofrece nuevos desarrollos sobre los conceptos más difíciles de *Ser y tiempo*.

<sup>61</sup> Como en el presente estudio manejamos los conceptos ontológicos de ente, esencia y ser, y dado el peculiar uso del lenguaje que hace Heidegger, creemos necesario realizar las siguientes precisiones terminológicas. “Ente” y “ser”, junto con “esencia”, término éste del que Heidegger hace un uso enteramente aleatorio, designan modos posibles de acercarse a lo real. Son las palabras que usamos para significar lo real, ya sea como ente (es decir, en su dimensión entitativa, su ser esto), como esencia (es decir, en su dimensión esencial, su ser tal), o como ser (buscando en el ente su ser mismo, su dimensión ontológica). Pensamos que cuando Heidegger dice “esencia del ser” confunde al lector, porque ¿qué se acerca más a la cosa, la esencia o el ser? Para nosotros, y pensamos que para Heidegger mismo, el ser es lo más real. En este sentido quizás sería más correcto decir “el ser del ser”, o el ser, a secas. En la etapa de *Ser y Tiempo* Heidegger no habla de “esencia”, como tal, para diferenciarse de Husserl, que hacía un pensamiento esencial, por lo que habla del ser del ente. Sin embargo, entendemos que Heidegger mismo está situado en un plano esencial y desde allí distingue entre el ser y el ente. Posteriormente habla de “la esencia del ser”, de la “esencia del habla” y entonces “esencia” parece querer decir “ser”, pero no el ser de la metafísica clásica sino el *ser mismo*. Este asunto lo clarifica Arellano distinguiendo ente, esencia y ser. Todo lo que hay son entes y en ello podemos descubrir tres dimensiones: entidad, esencia y ser. La cuestión es operar con un *modelo* de ser, no de ente o de esencia, y de interpretar la realidad no como ente o como esencia sino buscándola en su ser. Nosotros nos atendremos a esta diferenciación. Cfr. J. ARELLANO, “La idea del orden trascendental”, en *Documentación crítica iberoamericana*, (Sevilla), nº 1, 1964.

declara Heidegger mismo en la Introducción de *Ser y Tiempo*, cuando indica que “la «universalidad» del ser es «superior» a toda universalidad genérica. El «ser» es, según el término de la ontología medieval, un «transcendens»<sup>62</sup>.

Desde Platón se ha tratado de responder a la cuestión de cómo *integar* lo sensible en lo inteligible, lo empírico en lo *a priori*, el hecho en la esencia o lo cósmico en lo espiritual. Nosotros lo hemos mostrado anteriormente en Husserl, tomándolo como modelo. Con esta integración se consiguen dos objetivos: abarcar el campo de la experiencia en sus dos dimensiones, empírica y experiencial y encontrar un “sentido” en el mundo ya que la dimensión inteligible, apriórica, esencial o espiritual –como queramos llamarla–, o lo que es lo mismo, la dimensión trascendental, consiste en una remisión a fundamento, aunque ese fundamento sea abismático, sin fondo, como en el caso de Heidegger. Por ello, quedarse sólo con uno de los campos de la experiencia es reducir la realidad. La modernidad (fundamentalmente la línea racionalista) asumió solamente la parte calculable, lo que se podía medir y por tanto demostrar científicamente, según los propios métodos instaurados por la ciencia. Tanto Heidegger como nosotros mismos rechazamos esta posición<sup>63</sup>. Ello no significa de ninguna manera rechazar la ciencia y sus métodos. Lo que decimos es que no es el único modo ni el más originario de comprender el mundo. A lo largo de la historia cada pensador ha dado una respuesta a este crucial problema; pero Heidegger lo enfrenta de forma original y originaria. Su problema es el ser, la pregunta por el ser o la pregunta por lo trascendental, como venimos diciendo. Su respuesta no sigue la línea de la metafísica clásica tomista de hablar de trascendentales, ni continúa el camino kantiano de preguntar por las condiciones de posibilidad del conocimiento sintético *a priori* –versión kantiana de lo trascendental–, ni siquiera sigue el rastro esencialista de Husserl; su enfrentamiento con el problema toma unas líneas tan novedosas, que pareciera el primero en plantearse la cuestión. A partir de ahora y gracias a Heidegger, el problema de lo trascendental toma la forma técnica de *la diferencia ontológica*, de la diferencia

entre ente y ser, siendo el *Dasein* o existente humano, el ente comprensor del ser, abierto al ser, y no el sujeto o la conciencia, el que debe responder a esta problemática<sup>64</sup>; de ahí que Heidegger parta del análisis del *Dasein*, aunque no con una intención meramente antropológica sino con la vista puesta en la cuestión ontológica misma. En este sentido se expresa Colomer, para quien la filosofía de Heidegger debe entenderse en la línea de la pregunta o problemática trascendental. Es por ello que señala que “es un mérito de Rahner –en una época en que el pensamiento de Heidegger era malinterpretado antropológicamente– haber situado certeramente el núcleo de su intento en la problemática ontológico-trascendental”<sup>65</sup>.

Pues bien, Heidegger rechaza que la diferencia ontológica sea la que llama “diferencia metafísica de lo sensible y de lo no-sensible”, es decir, “la diferencia de un mundo sensible y de un mundo suprasensible”, sobre la que “descansa desde hace tiempo lo que se denomina metafísica occidental”. Como sabemos, a juicio de Heidegger el lenguaje ontificado de la metafísica se mueve “en la diferencia de lo real, entendido como lo sensible, y lo ideal, entendido como lo no-sensible”<sup>66</sup>. Ahora bien, Heidegger sabe que ésta es la interpretación “platonizante” del mundo y que es la que ha imperado a lo largo de la historia, pero no es la interpretación propiamente “platónica”<sup>67</sup> sobre la cuestión. Lo sensible y lo inteligible no son dos cosas separadas; son, como hemos dicho, dos dimensiones de la única realidad existente. No hay una realidad ideal, que malinterpretando a Platón se ha entendido como otra forma de realidad independiente de la que vemos. Lo que aquí llama Heidegger *ideal*, usando el lenguaje de la metafísica clásica, pasará a ocupar

<sup>64</sup> Véase A. DONDEYNE, “La difference ontologique chez Martin Heidegger”, en *Revue Philosophique de Louvain*, n° 56, 1958; J. GREISCH, “Identité et différence dans la pensée de M. Heidegger. Le chemin de l’Ereignis”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, París, n° 57, 1973; A. ROSALES, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, 1970.

<sup>65</sup> E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona, Ed. Herder, 1990, p. 472, nota 71. Véase pp. 472-474.

<sup>66</sup> M. HEIDEGGER, “Aus einem Gespräch von der Sprache...”, GA Bd. 12, pp. 96, 98, 100. Ed. esp., pp. 93, 94, 96.

<sup>67</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 141. Ed. esp., p. 153. En la exégesis del “salto” del pensar, señala que el decir acerca del ser que supone la proposición del fundamento oída en la segunda tonalidad, no se deja “embalar jamás en una definición”. A partir de ahí habla de la representación corriente de la historia como la realización temporal del intemporal contenido de la definición, de ideas y valores supratemporales. En este punto se dice que esta representación corriente “no viene del tronco de la experiencia de la historia. En la representación corriente de la historia, la escisión platonizante del mundo –no la platónica– en una zona sensible, mutable y otra suprasensible, inmutable, se transfiere...”.

<sup>62</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA Bd. 2, p. 4. Ed. esp. México, F.C.E., 1974<sup>o</sup>, p. 12.

<sup>63</sup> Cfr. A.J. BUCHER, *Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik*, Bonn, 2<sup>o</sup>; E. COLOMER, “Heidegger y la modernidad”, en *Revista de Filosofía*, (México), vol. 29 n° 87, 1996; E. ESTIÚ, “El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger”, en M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, GA Bd. 40, citada; J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, 3<sup>o</sup> reimp. Cap. 6; M. MÜLLER, *Crisis de la metafísica*, Buenos Aires, Sur, 1961; R. RODRÍGUEZ GARCÍA, “Autonomía y objetividad. Apuntes para una revisión de la hermenéutica heideggeriana de la filosofía moderna”, en *Revista de Filosofía*, (Madrid), vol. 6 n° 10, 1993; e ID., “Historia del ser y filosofía de la subjetividad” en NAVARRO y RODRÍGUEZ (COMPS.), *Heidegger o el final de la filosofía*, citado.

en su sistema el lugar correcto, será lo ontológico, perspectiva que se consigue mediante un ir desde la metafísica a la esencia de la metafísica. Lo ontológico es lo que nosotros venimos llamando la dimensión *noetós*, lo trascendental, y que deviene lo que de “ser” tienen los entes, el ser, en último término, frente al ente meramente cósmico. A nuestro entender, esto es lo que señala Heidegger con la diferencia ontológica.

Tomemos un ejemplo para acercarnos intuitivamente a la cuestión de la diferencia ontológica. Si preguntamos qué es el silencio, podemos decir: ausencia de sonido. Esta explicación es correcta, pero ¿es lo único que podemos decir del silencio, o hay algo más? No será quizás el momento ontológico en que el hombre se encuentra a sí mismo, no será ese momento privilegiado del existente humano en el cual la existencia se hace presencia, el ente se vuelve ser. Si, siendo sutiles, somos capaces de ver la diferencia que hay entre comprender el silencio considerando al sonido como una verdad objetiva de la física –perspectiva óptica–, o considerándolo como un momento ontológico en el que el hombre se encuentra a sí mismo –perspectiva trascendental u ontológica–, entonces estamos señalando el ser. En ese sentido, el silencio como objeto físico tiene una connotación negativa pero como trascendental la tiene positiva. La perspectiva trascendental sobre una cuestión la da la remisión al hombre como comprensor del ser y trascendedor de los entes. Se trata de un problema en el que el hombre está implicado, del que forma parte. Heidegger ha repetido incansable la vinculación del ser al hombre, su “dependencia” del hombre en tanto el “ahí” necesario para su manifestación, vinculación que en el primer paso de su pensamiento (círculo de *Ser y tiempo*) se concreta con la referencia al *Dasein* como fundamento de la diferencia ontológica, como se muestra en el texto siguiente. “Si es verdad que lo que caracteriza al *Dasein* consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser, entonces ese poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*”<sup>68</sup>.

Buscar en el ente su ser mismo, no meramente su entidad, designa lo trascendental, que es, como decimos, una actitud del hombre. En este sentido podemos afirmar con Heidegger que el fundamento de la diferencia ontológica está en el *Dasein*, concretamente en la “trascendencia del *Dasein*”<sup>69</sup>. Cuando Platón y Husserl hablaban del par ente y ser, lo hacían a nivel de esencias, trataban el ser como idea y como esencia fenomenológica respecti-

vamente. Heidegger hace con Husserl como Hegel hizo con Kant: traslada el problema al ámbito de la ontología, de lo que es. Por eso, y por diferenciarse, habla de diferencia ontológica y no de esencias, pero es la misma cuestión, aunque “en realidad”. Husserl, más adelante, en la *Krisis*, también llega al terreno de la ontología, pero Heidegger ya estaba allí, si bien con el método del maestro adaptado a sus necesidades. En definitiva, Heidegger trata el problema de lo trascendental de un modo permanente bajo la denominación de *diferencia ontológica*. Pensamos que una razón importante para explicar el cambio terminológico estriba en el lenguaje propio en que se expresa su filosofía, o “el pensar” –como prefiere llamarlo–, tratando conscientemente de evitar el lenguaje metafísico anterior para separarse explícitamente de la modernidad ontificadora y mostrar lo diferencial respecto a ella. Por esa razón, para acercar el pensar heideggeriano a nuestro tema tenemos que entrar en su sistema y manejar sus conceptos sabiendo que en ellos late el asunto que nos preocupa y que como *Rückgang* a lo originario, era también el tema que preocupaba a Heidegger.

La explicación intuitiva del silencio que hemos aportado antes como ejemplo nos introduce en el difícil problema de la diferencia ontológica. Para una explicación teórica de la cuestión conviene tener presente los tres aspectos siguientes. A) En primer lugar, un dato a tener en cuenta es que si bien esta cuestión es tratada permanentemente por Heidegger y nunca desaparece de su obra, no siempre tiene la misma “figura” e incluso a veces no es explícitamente nombrada. Aparece en todas sus reflexiones sobre los modos de darse o acaecer el ser, esto es, la técnica, sobre el problema del fundamento, sobre el arte, sobre el lenguaje, sobre el pensar, en definitiva aparece en todas sus reflexiones porque en todas ellas siempre está señalando la diferencia entre ser y ente y, en consecuencia con ello, la diferencia que hay entre las dos perspectivas siguientes. Por un lado la perspectiva óptica o metafísica de comprender la realidad o de apropiarse el ser por parte del hombre y del hombre por parte del ser en la que el ser se rebaja a entidad, cuya última manifestación es el modo de relacionarse actualmente el hombre con el ser en la técnica moderna como “im-posición mutua” (*Gestell*)<sup>70</sup>. Por otro lado la pers-

<sup>70</sup> *Ge-Stell* o *Gestell* ha sido traducido al español de varias formas. Cortés y Leyte lo traducen por “composición”; Barjau y también Duque lo traducen por “estructura de emplazamiento”; y Rodríguez García lo traduce por “imposición”. No ha sido fácil encontrar un criterio unitario que adoptar. En realidad las diversas traducciones recogen un aspecto esencial del término. A nuestro juicio, Cortés y Leyte han destacado la imposición mutua entre el hombre y ser que se da en la comprensión del ser al modo como éste acaece en la técnica. El ser se muestra como *Bestand*, como existencia (en trad. de Barjau), en definitiva como cosa y en este acaecer del ser la relación hombre-ser se ve desde una provocación mutua. Esa dimen-

<sup>68</sup> M. HEIDEGGER, “Vom Wesen des Grundes” in *Wegmarken*, GA Band 9, pp. 134-135. Ed. esp., p. 118.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

pectiva ontológica, o de apropiarse mutuamente el hombre y el ser en la que esta relación se comprende desde la “mutua pertenencia” (*Zusammgehören*) de hombre y ser comprendido éste como “acaecimiento” (*Ereignis*). Esta nueva perspectiva la da el que el hombre corresponda a la llamada del ser que late en la esencia de la técnica y así se integre en lo *Ereignis*, transformando la “im-posición mutua” en “mutua pertenencia”. En el fondo se trata de un cambio de actitud, pasar de la “provocación” a la “serenidad”. La “serenidad” es para Heidegger la actitud ontológica que corresponde al pensar esencial o meditativo (*Denken*), que él propone como alternativa a la filosofía moderna de la subjetividad cuya última expresión es la voluntad de poder nietzscheana, entendida por Heidegger como voluntad de voluntad. Ambas perspectivas, “provocación” y “serenidad”, se derivan de la diferencia ontológica y establecen por tanto dos modos de comprender la realidad, de estar-en-el-mundo y a nuestro juicio suponen una de sus aportaciones principales<sup>71</sup>. B) Un segundo aspecto que conviene esclarecer es que, como hemos apuntado, el modo de tratamiento varía a lo largo del camino del pensar de Heidegger. Al principio se lleva a cabo como “destrucción de la ontología antigua” o “destrucción de la metafísica” y posteriormente como “paso atrás” (*Schritt zurück*) a lo originario, esto es, como *Rückgang in Grundes* o como “salto” (*Sprung*) en el pensar. Ambos, el “salto” y el “paso atrás”, son un retroceso conforme a esencia, una *Rückfrage*. C) En tercer lugar destacamos que también cambia el propio modo de comprenderla. Así, en el círculo de *Ser y tiempo* se vincula esencialmente con el *Dasein*, según hemos mostrado por el texto de *De la esencia del fundamento*, mientras que en el contexto de lo *Ereignis* pasa a ser el propio “acaecimiento” la última instancia de la diferencia entre ser y ente.

Centrémonos en el análisis del primer paso del pensar heideggeriano. Como sabemos, *Ser y tiempo* es la obra donde se prepara el camino para afrontar la pregunta por el ser y con ello volver realmente al marco de la

sión subjetual-objetual es la que se destaca en la traducción de *Ge-Stell* como com-posición. No obstante pensamos que indicaría más intuitivamente su función si se tradujera “im-posición mutua” en lugar de “com-posición”. Las otras traducciones destacan más el lado objetual en la cosificación del ser que se muestra en la técnica moderna, sin contemplar explícitamente el lado subjetual de la misma. Nosotros hemos optado por la de “im-posición”, “mutua” –añadimos–, con lo que tratamos de retomar el sentido subjetual/objetual de la provocación mutua que se impone tanto al hombre como al ser. Nos parece que “im-posición mutua” es un término intuitivamente más claro que “com-posición”. No obstante, traduciremos según el criterio de los distintos autores indicados cuando recojamos literalmente un texto de Heidegger.

<sup>71</sup> Estas tesis, que aquí solamente podemos enunciar, han sido analizadas por nosotros en profundidad en un estudio más amplio al que ya nos hemos referido, *Trascendental y trascendencia. Un diálogo con Heidegger*, una de cuyas partes versa sobre la relación hombre-ser en los tres pasos del pensar heideggeriano, que nos aporta cómo comprende el hombre el ser y el fundamento.

ontología, ontificado por la modernidad. Allí se señala que la pregunta que interroga por el sentido del ser, diferenciada de la que se pregunta por la decibilidad del ser (el ser se dice de muchos modos) ha caído en olvido. Para recuperarla hay que “ver a través” de la historia del ser. El modo de hacerlo es “ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras”. A esto lo llama Heidegger “destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua”, y es algo que se lleva a cabo “siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser.” Dicha destrucción tiene un sentido positivo, ya que con ello Heidegger no pretende “sacudirse” la tradición ontológica, sino “acotarla” dentro de sus “límites”<sup>72</sup>. Por ello, destrucción no indica devastación sino deshacer “lo que recubre el sentido del ser”<sup>73</sup>.

La pregunta esencial que Heidegger plantea va encaminada a relacionar la pregunta por el ser con el problema del tiempo, cuestión imprescindible para no caer en la ontificación operada por la “ontología antigua” o metafísica que según Heidegger “saca del tiempo la comprensión del ser”. La prueba extrínseca de ello es, a su juicio, la determinación del ser en un modo del tiempo: el presente<sup>74</sup>. Mucho más adelante, en *La proposición del fundamento*, una de las obras más significativas de su madurez, Heidegger aporta una definición del ser (desde el marco del fundamento) basada en la concepción del tiempo. Allí se dice lo siguiente: “lo que «es» no es en efecto ni lo actual ni lo presente. Lo que «es» es lo que viene de lo sido y, al ser esto, lo venidero. Esto venidero, ya largo tiempo de camino, es la incondicionada exigencia de la proposición del fundamento en forma de racionalidad completa”<sup>75</sup>. Como vemos, el juego de palabras “lo que «es» es lo que viene de lo

<sup>72</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA Bd. 2., § 6. “Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie”. Abundando en el sentido positivo de la “destrucción”, Villalobos entiende que el problema planteado por Heidegger en el § 6 de *Ser y tiempo* de la tradición que “encubre” y “obstruye” el acceso a las “fuentes” originales, lo que intenta precisamente es un regreso a las experiencias originarias, en el sentido de *Rückgang* al pasado, que tenga el sentido de una apropiación creadora, viva, no solidificada por las sucesivas capas de las distintas interpretaciones historiográficas del ser. Con ello Heidegger reacciona frente a la erudición vacía, al “eruditismo” en la filosofía. J. VILLALOBOS, *Mathesis Universalis heideggeriana*. Curso de Doctorado de la Universidad de Sevilla año 1994-95 (inédito); especialmente, “Ontología fenomenológica: tentativa de una mathesis universalis”.

<sup>73</sup> M. HEIDEGGER, “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, pág. 337. Ed. esp., pág. 31. Con ser esto así no deja de tener su reverso problemático, punto que destaca R. RODRÍGUEZ GARCÍA en su “Historia del ser y filosofía de la subjetividad” (en NAVARRO y RODRÍGUEZ [COMPS.], *Heidegger o el final de la filosofía*, citado).

<sup>74</sup> Sobre este tema, véase M. BERCIANO, “Temporalidad y ontología en el círculo de *Ser y tiempo*”, en *Thémata*, (Sevilla), n° 7, 1990.

<sup>75</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 119. Ed. esp., p. 132.

sido y, al ser esto, lo venidero” transforma el pasado en futuro, anulando el presente como “en-sí” a-temporal, que es lo que Heidegger persigue ya desde *Ser y tiempo*, como estamos viendo. En la obra de 1927 Heidegger pretende efectuar un análisis no metafísico del tiempo y para ello propone partir del análisis de la temporalidad del *Dasein*. Este juicio perdura a lo largo de su obra filosófica. Por ejemplo, en el seminario celebrado en Le Thor en 1969 se dice que el carácter esencial del *Dasein* reposa en el *Ek-stase*, es decir, la apertura fundamental del *Dasein* en la *aletheia*, en la que se origina toda temporalidad<sup>76</sup>.

El asunto está en que Heidegger distingue ser y ente, y, a su juicio, toda la historia de la filosofía occidental, desde Parménides, ha olvidado esta diferencia; es su tesis del olvido del ser, un olvido del que la metafísica no es consciente<sup>77</sup>. Al señalar esta sustitución Heidegger no quiere decir que no se haya preguntado por el ser anteriormente, sino que al hacerlo realmente se preguntaba por lo común a todos los entes, por la entidad del ente<sup>78</sup>; por eso en *Ser y tiempo* escribe que la “la «universalidad» del ser es «superior» a toda universalidad genérica”, como hemos citado<sup>79</sup>. Olvido, no anulación, por ello la destrucción de la ontología o de la metafísica que Heidegger propone es positiva, porque con ella pretende, digamos, recuperar la autoconciencia de la diferencia del ser respecto a lo ente. En esto consiste su tesis de “pensar lo impensado”. En efecto, en la reducción a ente operada por la metafísica sigue aleutando el ser; si no fuera así, Heidegger no podría encontrarlo. En definitiva, la destrucción positiva de la ontología tiene el sentido esencial de ahondar en la posición misma y en esta profundización diferenciar entre el ser y el ente. En consecuencia con ello en *Ser y tiempo* la *Seinsfrage* (cuestión del ser) “no es: ¿qué es el ente?, sino: ¿qué es el “es”?”<sup>80</sup>. Esta posición respecto a lo impensado del ser se mantiene siempre en Heidegger y la veremos reflejada suficientemente en nuestra investigación tanto desde el problema de la diferencia ontológica como desde el del fundamento.

Como hemos visto, *Ser y tiempo* prepara la pregunta por el ser, diferenciándolo del ente, lo cual presupone de modo implícito el problema de la

<sup>76</sup> M. HEIDEGGER, “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 339. Ed. esp., p. 33.

<sup>77</sup> A nuestro juicio, la tesis del olvido del ser, tomada globalmente, es injusta. Solamente hay que evocar a toda la tradición neoplatónica, en especial san Agustín, para darse cuenta. Lo mismo ocurre en Tomás de Aquino, como mostraremos en el capítulo próximo. No obstante, tomándola sectorialmente es válida porque denuncia equívocos.

<sup>78</sup> Véase R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis...*, cit., especialmente el capítulo 6°.

<sup>79</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA Bd. 2., p. 4. Ed. esp., p. 12.

<sup>80</sup> ID., “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 334. Ed. esp., p. 27.

diferencia ontológica, aunque explícitamente no se hable de ella en esta obra. Este tema se analiza propiamente en otras obras del círculo de *Ser y tiempo*, por ejemplo en “De la esencia del fundamento”, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927) y en *Introducción a la filosofía* (Curso de Friburgo del semestre de invierno de 1928/29). Aunque el tratamiento concreto sea diverso, la nota común a todas ellas es que la diferencia ontológica siempre está vinculada al *Dasein* y su trascendencia al mundo. Por ejemplo, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se trabaja la diferencia ontológica en relación con el *Dasein* y la temporalidad. De este modo, la temporalidad, en tanto que “unidad extático-horizontal de la temporalización” aparece como la condición de posibilidad de la trascendencia del *Dasein* y de la “intencionalidad” en que ésta se funda. Es ella la que hace posible su comportamiento respecto del ente y su comprensión del ser. Esta doble dimensión del ente que es el *Dasein* indica su capacidad, única entre el resto de los entes, de distinguir entre ser y ente. Heidegger lo indica diciendo lo siguiente: “El *Dasein* conoce algo como el ser. Comprende, en cuanto existe, el ser y se comporta respecto del ente. La distinción entre el ser y el ente *está ahí* [ist da] latente en el *Dasein* y en su existencia, aunque no sea explícitamente consciente. La distinción *está ahí*, o sea, tiene el modo de ser del *Dasein*, pertenece a su existencia. Por decirlo así, la existencia significa «estar llevando a cabo esta distinción». Sólo un alma que puede hacer esta distinción tiene la capacidad de sobrepasar el alma de un animal y llegar a ser el alma de un hombre”<sup>81</sup>.

Por otra parte, en el curso publicado como *Introducción a la filosofía* Heidegger habla de la diferencia ontológica en el marco de una distinción entre ciencia y filosofía, lo que le lleva a discutir la esencia de la verdad en tanto que desocultamiento. A partir de aquí establece dos tipos de verdad: desocultamiento del ente, “que pertenece a la esencia de la existencia o *Dasein* mismo” y el desocultamiento del ser, “verdad originalísima”, en la que “es siempre ya, y necesariamente” la “existencia” o *Dasein*, de modo que la comprensión del ser constituye o es la estructura básica del *Dasein*, como ya había fundamentado en *Ser y tiempo*. Seguidamente indica que la comprensión del ser “consiste en que efectuamos una distinción entre ente y ser del ente. La comprensión del ser no es otra cosa que la posibilidad de realización de esa distinción entre ente y ser, o dicho más brevemente: la com-

<sup>81</sup> ID., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, p. 454. Ed. esp. (Madrid, Editorial Trotta, 2000, trad. J.J. García Norro), p. 379. Sobre esta obra, véase F. VON HERRMANN, *La «segunda mitad» de Ser y tiempo...*, citado.



preensión del ser no es otra cosa que la posibilidad de la diferencia ontológica”<sup>82</sup>. Como ya sabemos por *De la esencia del fundamento*, esta posibilidad descansa en la trascendencia del *Dasein*.

Pues bien, es imposible desde el marco de la presente investigación traer a presencia todos los escritos de Heidegger en los que se trata el problema de la diferencia ontológica. Esto es así por varios motivos. Entre ellos, no es el menor el que esta cuestión es abordada por su creador en los marcos más diversos, como ya hemos dicho. Si intentáramos rastrearla siguiendo obras, la diversidad de la temática daría al traste con cualquier intento de sistematicidad y nuestro tema quedaría disperso en la poliédrica visión de la cuestión del ser de Heidegger. Por ese motivo hemos presentado una situación temprana del problema en el círculo de *Ser y tiempo* donde se relaciona con el *Dasein* y su trascendencia al mundo, así como del modo de abordarlo, “destrucción de la ontología antigua” y a continuación intentaremos un estudio mas profundo del mismo basado en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”. En esta obra el pensamiento de Heidegger ya ha conseguido dar a la diferencia ontológica una determinación más precisa. Según R. Rodríguez esta precisión consiste en lo siguiente: “Sobre el telón de fondo de la verdad, se percibe que el ser como ámbito de iluminación que hace aparecer a las cosas no es algo de éstas ni de mí mismo, sino un acontecer que, al dejar que los entes se muestren, se retrae a un segundo plano y no aparece como tal”<sup>83</sup>. La explicación del ser como “ámbito de iluminación” es una idea muy común en Heidegger ya que precisa que el ser no “es” una cosa y como tal no puede ser pensado sobre el modelo de la cosa, es decir, de lo ente. El verdadero problema es cómo hay que pensarlo, para que este pensar se efectúe desde un modelo del ser, ya que la diferencia ontológica está ahí, insuperable e irrenunciable. Ella impele a Heidegger a ver la metafísica a una nueva luz, lo cual se lleva a cabo a través de un “paso atrás” (*Schritt zurück*) que va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica; no es un paso a pensadores tempranos sino “conforme a esencia”<sup>84</sup>; es una *Rückfrage*, como ya fijara Husserl.

<sup>82</sup> ID., *Einleitung in die Philosophie*, GA Bd. 27, p. 223. Ed. esp., pp. 236-237. Cfr. el § 31º de esa obra en el que Heidegger, partiendo de que la posibilidad de la distinción entre ente y ser descansa en la “trascendencia” del *Dasein* o “exsistencia” formula la tesis de que “trascender es filosofar”, tesis que vincula al hacerse esencial el *Dasein* en su *Existenz*, en su existir.

<sup>83</sup> R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis...*, cit., p. 150.

<sup>84</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 101. Ed. esp., p. 115.

[5]

EL TRATAMIENTO DE LA DIFERENCIA EN *LA CONSTITUCIÓN ONTO-TEO-LÓGICA DE LA METAFÍSICA*.  
EL “PASO ATRÁS” (*SCHRITT ZURÜCK*) A MODO DE *RÜCKFRAGE*

“Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” junto con “Der Satz der Identität” se publicaron como *Identität und Differenz* en 1957. La obra tiene como objeto central la cuestión de la relación hombre-ser: entre ambos hay una “mutua pertenencia” (*Zusammengehören*). Sabemos que en su búsqueda del ser Heidegger siempre propone ir de la metafísica a la esencia de la metafísica para encontrar allí una explicación más originaria. Se trata de lo que Pöggeler llama “torsiión”<sup>85</sup> de la metafísica.

En efecto, cuando publica *Identität und Differenz* ya ha tenido lugar la llamada *Kehre* y Heidegger se encuentra en lo que él mismo ha llamado tercera etapa o tercer paso en su camino pensante. También ha intentado ya otro “inicio” en el pensar para lo cual ensaya un pensamiento que consiste en un re-pensar lo impensado en la historia acontecida del ser, que parte del *Dasein* como el “ahí”, como lugar de la verdad del ser. Como sabemos, Heidegger habla ahora de pensar el ser como “el ser mismo” o de “la verdad del ser”, separándolo del ser entendido como “mera verdad de lo ente”, para lo que incluso durante un tiempo escribe “Seyn” en lugar de “Sein”. Este nuevo pensar necesita un “salto” (*Sprung*) fuera del pensar como representación, no una mediación o analogía<sup>86</sup>. Todo esto viene propiciado por el cam-

<sup>85</sup> Véase O. PÖGgeler, *El camino del pensar...* cap. VII. A este tema dedica Heidegger en 1949 un escrito que sirve de Introducción a la 5ª ed. de *Was ist Metaphysik?* titulado *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*.

<sup>86</sup> La desvinculación de la analogía por parte de Heidegger ha llevado a algunos intérpretes a decir –tal es el caso de Diemer– que en su indagar sobre el ser ha olvidado los entes (cfr. R. GUILLEAD, *Ser y libertad...*, p. 182). En el mismo sentido se manifiesta Montero Moliner al decir que su anuncio del ser es muy sugestivo pero si el ser es “la Verdad originaria que permite la verdad de los entes concretos, ¿no habría que justificar esa participación del Ser por los entes, en lugar de acentuar de modo absoluto su trascendencia?”. A su juicio es necesario buscar “en el ente trascendido mismo las «señales» o huellas del Ser que lo trasciende. De otro modo esa esquiva presencia del Ser queda convertida en una apelación tan gratuita que bien pudiera ser estimada como un sueño metafísico carente de sentido” (F. MONTERO MOLINER, “El desarrollo del pensamiento de Heidegger”, en *Documentación crítica iberoamericana*, (Sevilla), nº 6-7, 1966). Nosotros pensamos que, por una parte, la tarea de la filosofía en tanto que ontología es la cuestión del ser, es decir, es ir a las cosas, (en el mundo lo que hay son “cosas” y “objetividades” que expresan a las cosas) para buscar en ellas su ser; el “ser del ente” en lenguaje heideggeriano; por otra parte, esas cosas, ese “ente” tiene una dimensión de entidad, de esencia y de ser mismo, que tiene que ser tenida en cuenta por la ontología. En este sentido nos remitimos a la diferenciación que hace Arellano de estos tres “fenómenos primarios” (cfr. J. ARELLANO, “La idea del orden trascendental”, citado; y del mismo autor, *Deducción de los Trascendentales (I). Las nociones primarias*. Véase “Análisis de los momentos ontológicos internos del referente intencional último lo ente”).



bio que supone el pensar el ser como “acaecimiento”, que Heidegger plantea de modo explícito por vez primera en los *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, y que afecta directamente a los conceptos de ser, ente y diferencia ontológica y por tanto a nuestro tema. En esta obra, que supone un nuevo intento amplio de plantear la pregunta por el ser después de *Ser y tiempo*, Heidegger autocritica el esquema empleado en la obra de 1927 de ser - ente - diferencia para llegar a plantearse la pregunta por el ser, dado que puede constituir una fuente de malentendidos. Desde la perspectiva actual considera que “el concepto de la diferencia ontológica es sólo preparatorio”, aunque “inevitable”<sup>87</sup> por la historia acontecida de la metafísica, por lo que parece que en la superación de la metafísica que implica el “salto” también habría que superar la diferencia entendida como algo *representable*, lo que no implica anulación de la diferencia sino de entenderla en un nuevo sentido. Es precisamente el esquema *Dasein*trascendencia el que Heidegger quiere eludir, de ahí que indique lo siguiente. “Por eso no hay que superar el ente (*Transzendenz*), sino saltar por encima de esta diferencia y de la trascendencia y preguntar al modo del comienzo (*anfänglich*) desde el ser y la verdad... Este saltar por encima tiene lugar mediante el salto como fundamentación del fundamento de la verdad del ser, mediante el salto al acaecimiento del *Da-sein*”<sup>88</sup>. En definitiva, como apunta Berciano, “el concepto de diferencia que Heidegger viene llamando ontológica no debe conducir a «algo» contrapuesto y diferente del ente, sino a «algo» totalmente distinto, a otro ámbito; no a algo que es, sino al hacerse presente. Hay una rotura de esquemas. El concepto de diferencia no nos lleva propiamente a algo, sino a dar un salto a otro ámbito: al evento”<sup>89</sup>. Esto no anula, como decimos, una diferencia bien entendida entre el ente y el ser, comprendido ahora como “acaecimiento” (“evento”, en la traducción de Berciano). Lo que sí ocurre es que para separarse del esquema anterior Heidegger pasa a hablar de diferencia entre ser y ente en lugar de diferencia ontológica, que le sigue sonando a metafísica. Nosotros aceptamos el cambio sabiendo realmente lo que implica, un modo de seguir hablando de la diferencia ontológica o diferencia entre ser y ente desde lo *Ereignis*. Veamos cómo resuelve este problema en “Die onto-theo-logische Verfassung...”.

Sabemos que para Heidegger el asunto del pensar es el ser<sup>90</sup>. En *¿Qué es metafísica?* y, posteriormente, en *Introducción a la metafísica*<sup>91</sup>, Heidegger

<sup>87</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65, 1989, pp. 258 y 467.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 250, 251.

<sup>89</sup> M. BERCIANO, *Superación de la metafísica...*, cit., p. 316.

<sup>90</sup> M. HEIDEGGER, “Brief über...”, GA Bd. 9, p. 316. Ed. esp., p. 261.

<sup>91</sup> ID., *Einführung in die Metaphysik*, GA Bd. 40. Ver 1º La pregunta fundamental de la Metafísica.

presentó al ser desde la “nada”, queriendo significar con ello que el ser es “nada ente”, no una nada vacía, como aclara en el Prólogo a la 3ª edición de la obra *De la esencia del fundamento*<sup>92</sup> y posteriormente en “De un diálogo acerca del habla”<sup>93</sup>. Según Olasagasti “si el ser se nos presenta como nada... es porque lo representamos como un género, el supremo: lo común a todos los entes, la entidad del ente”<sup>94</sup>, y claro así no se encuentra el ser, por eso Heidegger, siempre provocador, dice que el ser es nada, entendido como “nada ente”. Aquí resuena el problema de confundir lo universal con la generalidad como indica en “Die onto-theo-logische Verfassung...” al citar un ejemplo de Hegel de alguien que quería comprar fruta; le ofrecen peras, manzanas, pero el comprador no quiere eso, quiere fruta. Como sólo le dan frutas concretas, “no hay fruta que comprar”<sup>95</sup>. Este ejemplo le sirve a Heidegger para indicar dos notas del ser que se complementan mutuamente. La primera es que el nombre “ser” nunca se entiende “en el sentido de un género dentro de cuya generalidad vacía tuvieran su lugar como casos singulares las doctrinas de lo ente concebidas históricamente.” Es decir, es ser no es un género, como ya hemos dicho. La segunda nota es que para Heidegger “el «ser» habla en todo tiempo de modo destinado, de un modo, por lo tanto, penetrado por la tradición”<sup>96</sup>. En este texto el término “destino del ser” (*Seinsgeschick*) designa las épocas del ser, es decir, designa el hecho de que el ser ha hablado al hombre a lo largo de la historia como *physis*, *energeia*, *eidos*, sujeto, voluntad, etcétera<sup>97</sup>. Actualmente lo hace, a su juicio, en la técnica moderna.

Pues bien, en la obra de 1957, Heidegger profundiza en la cuestión de la diferencia entre ser y ente a través del siguiente planteamiento: ¿Cómo explicamos la diferencia entre ser y ente si el ser siempre *acaece* como “ser de lo ente” y lo ente siempre *es* “lo ente del ser”? Queremos hacer antes que nada una precisión, que no por conocida parece menos necesaria. Se trata de que el ser en tanto “horizonte trascendental” y “condición de posibilidad” de los entes, o como “ámbito de iluminación”, dice siempre relación al ente y al *Dasein* humano. Hablamos por tanto de un ser comprendido desde la finitud.

<sup>92</sup> ID., “Vom Wesen des Grundes”, GA Band 9, p. 123. Ed. esp., p. 109.

<sup>93</sup> ID., “Aus einem Gespräch von der Sprache...”, GA Bd. 12, p. 103. Ed. esp., p. 99. Sobre la nada, cfr. la citada *Einleitung a Was ist Metaphysik?: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik in Wegmarken*, citado. GA Bd. 9.

<sup>94</sup> M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit., p. 146.

<sup>95</sup> En *Identität und Differenz*, citado. Ed. esp. bil., cit., p. 143.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 143.

Esta relación esencial del ser al ente en Heidegger es para algunos autores fuente de problemas. Así, por ejemplo, J.B. Lotz<sup>98</sup> afirma que al entender Heidegger que el ser nunca es sin el ente, es decir, que es siempre “el ser del ente”, no alcanza la última profundidad del ser. Lotz, buen conocedor tanto del lenguaje de la metafísica clásica como del heideggeriano, dialoga con Heidegger y Tomás de Aquino –entre otros– sobre la cuestión del ser estableciendo correspondencias entre ambos lenguajes, una labor interesante para conectar ambos modos de pensar y expresar el ser: describe y analiza la noción de experiencia dividiéndola en óptica y trascendental y distinguiendo en esta última cuatro estadios experienciales (experiencia eidética, ontológica, metafísica y religiosa) que expresan progresivos ahondamientos en ella y que por sí solos no la agotan. Solamente en la experiencia religiosa toma sentido, a juicio del autor, toda la secuencia. Ella sería continuación y culmen de la experiencia metafísica que, a su vez, resulta profundización de la experiencia ontológica, etc.; si bien Lotz puntualiza que el pleno desarrollo de la experiencia trascendental y, sobre todo, de la metafísica es un acontecimiento personal que exige el compromiso del individuo<sup>99</sup>. En este contexto es en el que afirma que el “ser del ente” heideggeriano no alcanza la última profundidad del ser. Su argumento consiste en que la experiencia ontológica, que puede llevar hasta lo que llama ser-mismo (*ipsum esse* tomasiano o “ser del ente” heideggeriano) a través del ser participado (*esse participatum*), sólo alcanza este ser-mismo si se la considera no aisladamente sino siempre en el camino del ente finito al ser subsistente que, en último término se reconoce como Dios. Aquí es donde estaría para Lotz la limitación de Heidegger frente a Tomás de Aquino, pues según él ambos pensadores piensan el ser-mismo como fundamento del ente pero para el Aquinate el ser-mismo se funda en el ser subsistente (que ya implica la experiencia metafísica) y trasciende en última instancia su correlación al hombre y su vinculación al ente finito, mientras que para Heidegger el ser-mismo por un lado es el abismo sin fondo (*Ab-Grund*) con lo que se rechaza todo fundamento ulterior y por otro lado es esencialmente el ser del ente por lo que queda siempre en correlación con el hombre, en mutua pertenencia (*Zusammengehören*) dice Heidegger. Un ser por tanto entendido desde la finitud<sup>100</sup>.

Desde este marco aborda Heidegger, en la obra citada, la cuestión de la diferencia ontológica aportando una explicación que está basada en la comprensión del ser desde lo *Ereignis*, desde el “acaecimiento” y que

Heidegger describe como tránsito a lo ente, como *acto de sobrevenir* que hace a lo ente ser lo ente, que ya es la *llegada*, el albergarse del ser. A juicio de Heidegger el problema filosófico de la diferencia ontológica y por tanto del ser hay que resolverlo en la historia sin recurrir a instancias extrafilosóficas, como hizo la metafísica incluyendo a Dios. Para Heidegger Dios es un elemento de la teología, no de la filosofía. No se puede recurrir a Él para explicar el ser porque, por una parte Dios es un ente y, como tal, su manifestabilidad o no manifestabilidad estaría ya incluida en el ser, y por otra parte porque entonces hacemos del Dios vivo de la fe y de las religiones un *theós* metafísico, un constructo de la razón. Ese es el sentido que tiene la conocida frase de “Die onto-theo-logische Verfassung...” de “callarse” sobre Dios.

Pöggeler explica la crítica de Heidegger a la interpretación llevada a cabo por la metafísica en la cuestión de la diferencia entre ser y ente del modo siguiente. Se trata de que “la metafísica invierte la diferenciación inicial entre ser y ente cuando establece la diferencia entre la quiddidad y el hecho de que se es: el mundo verdadero de la quiddidad consistente viene a ser diferenciado del mundo aparente, del hecho de que algo sea fugaz y perecedero. De este modo se destruye la unidad del ser-ente”<sup>101</sup>. En este texto, contextualizado por Pöggeler en el *Nietzsche II*, se relaciona la diferencia según la entiende la metafísica con la interpretación usual de los dos mundos platónicos, que escindió la realidad en dos partes: lo sensible y lo inteligible, lo aparente y lo verdadero. Pero ya hemos dicho que ése no es el sentido originario de la diferencia ontológica para el pensador de Friburgo. En consecuencia, cuando Heidegger convierte en problema la diferencia ontológica “lo que intenta es volver a llevar a la Diferencia metafísica entre ser (quiddidad) y ente (hecho-de-ser) a una diferenciación más íntima inicial”<sup>102</sup> en la que ambos, ser y ente, aparezcan en cada caso a partir de la diferencia. En efecto, a juicio de Heidegger la “diferencia” está en el origen de la metafísica, es una dimensión inalienable, por lo que es la diferencia precisamente lo que hay que pensar al preguntarse por el ser. A este respecto, en “Die onto-theo-logische Verfassung...”, Heidegger parte de lo siguiente: “*Ser* significa siempre y en todas partes, el ser *de lo ente*. [...] *Lo ente* significa siempre y en todas partes, lo ente *del ser*”<sup>103</sup>.

Que el ser es ser *del ente* (genitivo objetivo), significa que “el ser es en cuanto *genera* el ente”<sup>104</sup>. Por su parte el ente es siempre el ente *del ser*,

<sup>101</sup> O. PÖGgeler, *El camino del pensar...*, p. 175.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>103</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil., cit., pp. 133-135.

<sup>104</sup> M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit., p. 156.

(genitivo posesivo). En ambos está implícita la “diferencia”. Por lo tanto, dice Heidegger, “sólo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a este último, en la diferencia con el ser. Así es como la diferencia se hace propiamente visible”<sup>105</sup>. La diferencia entre ente y ser es “si se quiere, la condición de posibilidad de la metafísica” se dice en el *Seminario de Le Thor 1969*<sup>106</sup>, es la razón de ser de la filosofía, su sentido y, en consecuencia, la pregunta ontológica correcta es la que indaga por el ser señalando su diferencia respecto de lo ente. Este modo de preguntar no pierde de vista la diferencia misma, que es lo que, a su juicio, le había ocurrido al pensamiento anterior. En efecto, según Heidegger la metafísica entiende la diferencia entre ser y ente como la que hay entre dos elementos distintos: ente (hecho-de-ser) y ser (quididad). Al hacerlo así, nivela esos dos elementos distintos como si fueran entes, un ente y otro, quedando la diferencia como algo *externo*, como “una sutil entidad que conecta entre sí dos entidades”<sup>107</sup>. Esto es lo que quiere decir Heidegger cuando acusa a la metafísica de fijarse en lo diferente de la diferencia, esto es, en el hecho de que ambos *son*, lo que implica realmente un pensar el ente, no el ser, ya que como sabemos el ser no “es” algo hecho, no tiene hechura; el ser “acaece”, el “ser es en cuanto *genera* el ente” hemos dicho anteriormente. Al hacer esto la metafísica olvida la diferencia en cuanto diferencia, lo que equivale a olvidar el ser.

Nos parece oportuno plantear una confrontación concreta con la tesis heideggeriana del olvido del ser, toda vez que, si oímos a E. Gilson, al menos en Tomás de Aquino no habría este olvido y su filosofía sería una “metafísica completa del ser” que se manifiesta en el ente concreto con la estructura de una “composición” de esencia (*essentia*) y ser (*esse*), en la que el ser no se reduce al orden del ente<sup>108</sup>. Una mirada al análisis terminológico que Gilson realiza<sup>109</sup> propicia un encuentro entre el lenguaje de Tomás de Aquino y el que estamos manejando en nuestra investigación. Según Gilson, en la metafísica del Aquinate *ens* o ente designa “lo que es” o “lo que tiene el existir” y *esse* o ser designa el acto mismo de ser, el hecho de que “lo que es” es o existe<sup>110</sup>. Ahora bien, en la metafísica de Tomás de Aquino, de raíz aristotélica, los

*entia* son sustancias, que en tanto son susceptibles de definición toman el nombre de esencia (*essentia*). La esencia responde a la pregunta *Quid sit*. Decir lo que una cosa es *es* mostrar su esencia o quididad, por tanto, el ente o sustancia (sustancia en el sentido aristotélico) es una esencia o quididad que para llegar a ser o existir por sí misma (*esse*) tiene que recibir su propio *esse* o acto de ser (*actus essendi*), por lo que está en potencia respecto de ese acto. Gilson muestra que en este punto es donde Tomás de Aquino modifica la metafísica aristotélica de la sustancia transformándola en una metafísica del ser<sup>111</sup>. En efecto, en el mundo cristiano de Tomás de Aquino el orden aristotélico de la sustancialidad por sí solo no expresa el *esse* concreto individual de cada ente, no expresa el carácter de creación implícito en el término ser o existir (hemos dicho que el verbo “ser”, significa para Tomás de Aquino “el acto mismo de existir”) ya que en el mundo griego de Aristóteles “ser y ser una sustancia son una y la misma cosa”, lo que indica que “las sustancias aristotélicas existen por derecho propio”. Es lo que intenta expresar Gilson al citar el ejemplo siguiente: “«un hombre», «hombre que es», y «hombre» son una y la misma cosa”. Con ello se indica que existir se reduce en Aristóteles al hecho de ser una sustancia: ser es ser algo, con lo que Aristóteles se detiene en el ser de la *ousía* y del *to on*, es decir de aquello-que-es-algo. Esto, traducido al lenguaje de Tomás de Aquino, implica identificar el *esse* con el *ens*, “con lo que tiene el existir”, pero no con el propio existir<sup>112</sup>.

Para salirse de la metafísica aristotélica de la sustancia, Tomás de Aquino necesita otro orden que exprese en las sustancias el carácter de creada, esto es, un orden que tenga en cuenta que existen porque han sido creadas y que por tanto son contingentes respecto a su creación. Se trata del orden de la existencia o del ser que proviene del acto creador de Dios. Lotz, señala al respecto que Tomás de Aquino es consciente de que su planteamiento es nuevo y lo cita en *De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9, cuando dice “lo que yo llamo ser” (*hoc, quod dico esse*). Lo que resulta de todo esto es que para que una sustancia, siendo completa en el orden de la sustancialidad (nivel de Aristóteles), sea por sí misma, necesita estar actualizada por su propio *esse* (innovación de Tomás de Aquino de un segundo acto que actualiza la esencia, no en tanto que esencia porque en ese orden es completa, sino en el orden de la existencia). Por tanto, el *esse* tomasiano se manifiesta en los entes finitos como acto de ser (*actus essendi*) o acto de existir. Esto nos da una composición en el ente real concreto de esencia y existencia. De ahí que para

<sup>105</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil. cit., p. 135.

<sup>106</sup> ID., “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 361. Ed. esp., p. 59.

<sup>107</sup> M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit., p. 157.

<sup>108</sup> E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Pamplona, Euns, 2001<sup>a</sup>, p. 203.

<sup>109</sup> ID., *El Tomismo*, Pamplona, Euns, 1978, p. 242.

<sup>110</sup> Sabemos que el término latino *esse* suele traducirse por ser o existir, y expresa que el ente existe, su existencia. Véase del mismo autor la Introducción a *L'être et l'essence*, Paris, L. Ph. J. Vrin, 2<sup>a</sup> ed., 3<sup>a</sup> reimp., 1981.

<sup>111</sup> E. GILSON, *El ser y los filósofos*, cit., pp. 206 ss.

<sup>112</sup> ID., *El tomismo*, cit., p. 263.

Tomás de Aquino “la esencia es, pues, una con su existencia”, lo que indica que el ente real para Tomás de Aquino, es *tal* ente (nivel de esencia) y además *es* o existe (nivel de ser o existencia). Por tanto, en la misma cosa hay una dimensión de esencia y otra de ser o existencia, pero la fundamental es la última. Esta estructura hace que Gilson diga que la filosofía del Aquinate es una filosofía existencial<sup>113</sup>.

Para nosotros este planteamiento choca doblemente con el bosquejado por Pöggeler de ente (hecho-de-ser) y quiddidad (ser). En primer lugar hemos mostrado que el orden de la sustancialidad o de la esencia es para Tomás de Aquino insuficiente para mostrar el ser de lo ente. En este sentido, Lotz explica que la quiddidad expresa *lo que* la cosa es, la esencia de la cosa y como tal queda dentro del grupo del ente en el sentido que expresa el modo en que éste participa del ser. Por tanto la esencia no es el ser-mismo (ser del ente en su totalidad) sino que participa del ser según su propio modo limitado. Por otra parte, según Gilson, decir que el ser (*esse*) se comporta como un acto incluso con respecto a la forma (el *esse* actualiza a la sustancia, compuesta de materia y forma no en cuanto esencia, sino en cuanto existencia) es afirmar el primado radical de la existencia sobre la esencia, por lo que, así entendido, el acto mismo de existir se sitúa en el corazón o en la raíz misma de lo real. Es, dice Gilson, parafraseando a Husserl y a Kant, “el principio de los principios de la realidad”. En consecuencia con ello parece que en Tomás de Aquino el ser no está ni olvidado ni reducido a ente (orden de la sustancia o esencia en lenguaje tomasiano) como pretende la tesis heideggeriana del olvido del ser. En segundo lugar diremos que puede resultar equívoco presentar el hecho-de-ser como mero ente. Si hecho-de-ser se entiende como “aquello-que-es-algo”, entonces estamos a nivel de ente. Sin embargo el “hecho de ser” entendido así tal cual, expresa precisamente para Tomás de Aquino el *hecho* (que aquí tiene una connotación verbal, de acción, por tanto de “acto”) de que “lo que es” (ente) *es* o *existe* y, por tanto expresaría de suyo el “es” del ente, el ser entendido como acto de ser que manifiesta el ser propio del ente.

En consecuencia con lo expuesto no nos parece justo la extensión del olvido del ser a toda la metafísica. No obstante, Gilson mismo reconoce que la dimensión de ser que presidía el pensamiento de Tomás de Aquino fue prácticamente olvidada a la muerte del filósofo y lo que prevaleció sobre ella y pasó a la modernidad, vía Suárez, fue una filosofía esencialista, lo que

<sup>113</sup> Cfr. J.B. LOTZ, *La experiencia trascendental*, cit., p. 99; y E. GILSON, *El ser y los filósofos*, cit., p. 208 y p. 218.

podría justificar a nuestro juicio la tesis heideggeriana. A pesar de ello que-remos destacar que la transformación de una filosofía del ente a una del ser lograda por Tomás de Aquino respecto de Aristóteles nos parece de un valor incuestionable. No obstante, el esquema acto/potencia y en general el lenguaje aristotélico-tomista nos resulta ciertamente anquilosado o pobre para expresar el ser o la existencia, independientemente de que entender el ser como actualidad implica una comprensión del tiempo en “presente” y por tanto fuera del tiempo, a juicio de Heidegger. Esto explica en parte, por ejemplo, el rechazo de la equiparación de su noción de ex-sistencia (*Dasein*) para expresar el ser del hombre con la *existentia* clásica como actualidad, como indica en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En esta obra, considerada por el propio autor como continuación de *Ser y tiempo*, reflexiona sobre la tesis de la ontología medieval, cuyo origen –como hemos visto– se remonta a Aristóteles, de que al ser de un ente le pertenecen la quiddidad (*essentia*) y la *existentia*, que para Heidegger no significa *esse*, ser en un sentido general, sino un modo de ser concreto, “el modo de ser” de las cosas naturales que nombra con el término *Vorhandenheit*<sup>114</sup>.

Esta interpretación se aparta de la ofrecida por Gilson que hemos comentado anteriormente. Heidegger aporta precisiones fundamentales. En lo que nos afecta e interesa ahora, diremos que distingue la existencia, o ser de los entes naturales, de nuestra existencia o ser. Para los primeros usa el término *Vorhandenheit*, como hemos dicho, que equipara con la *existentia* de los escolásticos y de Kant, quien a su vez empleaba además los términos *Dasein* y *Wirklichkeit*, efectividad. A su vez, efectividad es el modo moderno de comprender la actualidad aristotélico-tomista y se aplica para designar el concepto de realidad en el sentido, dice Heidegger, de que “por ejemplo, se habla de la realidad del mundo exterior”<sup>115</sup>. Por su parte, al ente que somos cada uno de nosotros lo nombra *Dasein*, término que en el esquema heideggeriano deja de indicar un modo de ser para nombrar un ente, el ente cuya esencia o quiddidad (*essentia*) es la existencia (*Existenz*). Este ente, el *Dasein*, es el único ente que tiene un sentido óntico-ontológico ya que existiendo comprende al ser y se relaciona intencionalmente, en su estar dirigido-a con los entes subsistentes. Heidegger distingue el sentido óntico y ontológico en los conceptos de *essentia* y *existentia*. Respecto de la *existentia* indica que ónticamente los entes han sido creados por Dios, según la filosofía clásica

<sup>114</sup> Véase *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, p. 36; ed. esp., p. 54; término traducido del alemán por García Norro como “subsistencia”; y que los traductores de *Ser y tiempo* han vertido al español como “ser ante los ojos” (Gaos) y “estar-ahí” o “estar-ahí delante” (Rivera C.).

<sup>115</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, p. 37. Ed. esp., p. 55.



cristiana, cuestión en la que Heidegger no entra. Ahora bien, ontológicamente la *existentia* o actualidad de lo subsistente remite al actuar productivo de un agente, un agente que no es mero sujeto cognoscitivo como lo vio Kant, sino el *Dasein* en el sentido específico de Heidegger<sup>116</sup>. Con esta interpretación Heidegger destruye, en el sentido positivo expresado en el § 6 de *Ser y tiempo* de apropiarse originariamente de la tradición, el esquema clásico. En definitiva, la tesis fenomenológica de Heidegger viene a ser que la *existentia* y la actualidad sólo expresan el modo de ser de unos determinados entes, de lo que está ahí delante, de las cosas y no del ente que es el *Dasein*; por tanto no sirve para plantear la pregunta por el ser en general, ni aborda el problema de la diferencia ontológica.

Tras este necesario diálogo con el pensamiento tomista, enlazamos de nuevo con nuestro tema de la diferencia ontológica tal como Heidegger mismo intenta pensarla. Hemos dicho que la metafísica la toma como algo externo, como una sutil entidad que conectara entre sí dos entidades. Para Heidegger el verdadero sentido de la diferencia sería –en términos de Colomer– una “*di-ferencia* como *re-ferencia*”, esto es, una “radical distinción” y al mismo tiempo “mutua implicación” de ser y ente. En efecto, ser y ente difieren entre sí y se refieren uno a otro como el fundamento y lo fundamentado, no como algo exterior. En este sentido, la diferencia ontológica se da como algo *interno*, “se da en el seno de la identidad”<sup>117</sup>. Compartimos este modo de señalar la diferencia ontológica, que a nuestro juicio consiste en un ahondamiento en la comprensión de lo ente. En resumen, la diferencia entre ser y ente –tal y como la entiende Heidegger– no implica, como hemos visto, que el ser sea algo distinto del ente. Así lo explica Pöggeler en el texto siguiente: “Ser y ente son lo Mismo; sólo en la diferenciación entre ser y ente está unido de propio lo Mismo (el ser del ente, el ente en su ser) en la unidad con él mismo. Ser no es algo distinto de lo ente; si fuera algo distinto sería, una vez más, ente, y la Diferencia ontológica quedaría invertida en mera Diferencia óptica”<sup>118</sup>. Eso es lo que ha hecho la metafísica hasta ahora según Heidegger, de ahí que para preguntar originariamente por la diferencia haya que salir de la metafísica, porque la metafísica no puede pensar el ser. De nuevo Gilson rechaza esta tesis global y dice que el contrasentido fatal que acecha al intérprete de una ontología del ser como la de santo Tomás “es concebir en ella la relación de la esencia a la existencia como la de dos cosas. Se

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 142 ss. Ed. esp., pp. 135 ss.

<sup>117</sup> E. COLOMER, *El pensamiento alemán... III Heidegger*, cit., p. 559.

<sup>118</sup> O. PÖGgeler, *El camino del pensar...*, cit., p. 176.

llega entonces a distinguirlos como dos ingredientes físicos de un mismo compuesto, que sería el existente concreto. El pensamiento de Tomás de Aquino contradice absolutamente esta actitud en lo que de más profundo tiene. El ser (*esse*) no es, por él existe el ente. Es aquello sin lo cual no sería lo demás.” De este modo Gilson sale al paso precisamente de la equiparación de la diferencia entre ente y ser como dos cosas distintas. Para evitar este error, escribe el autor francés, “la distinción de esencia y existencia no debe ser concebida jamás aparte de la otra tesis, que la funda más bien que la completa, la unión íntima de la esencia y del *esse* en el existente concreto”. Por tanto, “*esse* no procede de *essentia*, es *essentia* quien procede de *esse*. No se dice de un objeto cualquiera que *es* porque es un ente, sino que se dice, o debiera concebirse así, que es un *ente* porque *es*”<sup>119</sup>.

Sabemos que el juicio de Heidegger sobre el olvido del ser por parte de la metafísica no indica que se deba a negligencia, sino que es un olvido estructural, necesario para ella, ya que al insistir en el ente no aparece el ser. Con esto queremos expresar que no se trata de una opción voluntaria por su parte, ya que el ser precede toda posible opción metafísica. Se trata de un “destino”. El modo de reaccionar al olvido del ser es que el pensamiento no se quede en el contenido, esto es, en las tesis explícitas de la metafísica, sino buscar en ello lo no pensado. Esto se concreta en dar un “salto” (*Sprung*) o dar un “paso atrás” (*Schritt zurück*) hasta la esencia de la metafísica<sup>120</sup>. Así es como se expresa Heidegger. Nosotros aceptamos su terminología sabiendo que lo que significa el paso que él propone es realmente una profundización, en el mismo problema, más exhaustiva, más originaria que la llevada a cabo por la metafísica. Se trata –como hemos mencionado en otra ocasión siguiendo a Arellano– de operar con un modelo de ser, no de ente. En este sentido, cómo llamemos a esta profundización es cosa de cada pensador, pero su con-

<sup>119</sup> Cfr. E. GILSON, *El tomismo*, cit., p. 259.

<sup>120</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*, GA Bd. 9, p. 370.

¿Es posible realmente “superar” la metafísica? El hecho es que Heidegger pide un “salto” fuera de la metafísica, pero pensamos con Guilead que aunque ese “salto” se efectúe, la metafísica como tal, “permanece” “bajo la forma de trampolín y fin de este salto”. En este sentido, la metafísica sería “el suelo nutricional de este pensamiento sobre el Ser que pretende sobrepasarla” (R. GUILÉAD, *Ser y libertad...*, cit., p. 176). En un sentido similar se pronuncia Gilson en *L'être et l'essence* (cit., p. 369) cuando señala que no tiene mucho sentido la noción de una filosofía primera a superar. “Si hace falta superar la metafísica del ente en cuanto ente es simplemente porque ella no era la filosofía primera”. Gilson propone que la reemplacemos “por una filosofía nueva que sea verdaderamente primera, la de Heidegger por ejemplo, pero superando una cierta (certaine) metafísica no hemos superado la metafísica” y, concluye: por definición, y en tanto que filosofía primera, la metafísica es un saber que no puede ser rebasado (*dépassé*). Lo que hay que eliminar (y en esto Heidegger ha contribuido en gran medida) son las objetivaciones y reducciones operadas por parte (nosotros somos incapaces de tachar a toda la tradición) de la tradición filosófica.

tenido es el mismo que hemos propuesto como tema y sentido de la presente investigación: la vuelta a lo trascendental como el tratamiento ontológico previo. Eso es lo que estamos indagando en Heidegger y comprobando que efectivamente está en él, si bien con la terminología y tratamiento propio de su autor.

En el artículo que estamos comentando, Heidegger toma como material de diálogo con la tradición a Hegel, la más alta cumbre de la filosofía especulativa y su obra *Ciencia de la lógica*. Desde ella constata que preguntando por el ser, Hegel (y con él toda la tradición) pregunta por lo más general y primero y por lo supremo y último, lo que permite a Heidegger entender la metafísica como *onto* (lo más general y primero) *teo* (lo supremo y último) *lógica* (ciencia del ser). Se trata del carácter onto-teo-lógico de la metafísica derivado de la comprensión del ser como fundamento. Por su parte, él intenta pensarlo desde la diferencia. Para conseguirlo se vale de lo que llama el “paso atrás” (*Schritt zurück*).

Para Hegel, según Heidegger, el ser es “el absoluto pensarse a sí mismo del pensar”, un pensar que es “histórico en sí mismo, pero en el sentido de un acontecer cuyo carácter de proceso viene determinado por la dialéctica del ser”, lo que en último término Heidegger interpreta como que “Hegel piensa el ser de lo ente de modo especulativo-histórico.” Frente a Hegel, el asunto del pensar es para Heidegger “el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente” o dicho de otra forma “la diferencia *en cuanto* diferencia”, y el modo de llevarlo a cabo es bucear en lo “impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial”, mediante un “paso atrás” (*Schritt zurück*) a lo originario, una *Rückfrage*, como venimos diciendo<sup>121</sup>. En este sentido, el “paso atrás” es un retroceder que en sí es un avanzar en el conocimiento, en la búsqueda de la verdad, ya que el retroceder es ahondar en el fundamento, es profundizar en la esencia de las cosas y esto implica acercarse a la verdad. Esta interpretación hay que entenderla correctamente en el sentido de un fundamento “libre”, abierto como posibilidad, en definitiva como *Ab-Grund*. El “paso atrás” conduce a un ámbito nuevo, el de la diferencia<sup>122</sup>, “pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad (*Wesen der Wahrheit*).” Heidegger considera que el “paso atrás” va desde lo impensado, esto es, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo que hay que pensar, esto es, el “*olvido* de la diferencia (*Vergessenheit der Differenz*)”<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...”, ed. bil., cit., pp. 101, 103, 105; y pp. 109-111.

<sup>122</sup> Cfr. R. GUILLEAD, *Ser y libertad...*, cit., p. 162 (Guilead se refiere aquí a la obra de arte, pero el ser también acaece fundamentalmente en el lenguaje, en el pensar, en la acción).

<sup>123</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...”, ed. bil. cit., páp. 113-5. En esta obra Heidegger se refiere normalmente a la diferencia ontológica nombrándola sencillamente diferencia (*Differenz*).

Como ya hemos dicho, el olvido forma parte de la diferencia, “ésta le pertenece”. En los mismos términos se expresa Heidegger en *La proposición del fundamento*<sup>124</sup>, conforme vimos también. El olvido es ontológico; no se trata de que el pensar humano sea “olvidadizo”, el olvido pertenece a la diferencia porque ambos se refieren al ser. Hay olvido del ser y por tanto de la diferencia-en-cuanto-tal entre ser y ente<sup>125</sup>. En definitiva, a juicio de Heidegger olvido y diferencia corresponden al ser y a su vez remiten al sentido inicial de ser que encuentra en la palabra conductora griega *logos*. Ahora bien, dado el carácter de destinado del ser, Heidegger es consciente de que tiene que pensar el ser desde su presente histórico, desde su “hoy”. Partiendo del modo como se muestra el ser al hombre hoy, de cómo lo ente como tal en su conjunto *es* ahora, habrá que realizar el “paso atrás” de la metafísica a la esencia de la metafísica. A este respecto, lo que *es* ahora, dice Heidegger, se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna. Esa es la marca actual de lo que *es*, del ente. El ser se manifiesta o acaece actualmente con el sello, con la seña o al modo como concibe la realidad la técnica moderna. En ella el hombre está desarraigado, sin hogar, sin tierra; el hombre es “cosa” y el ser “un repuesto”. “Ser, hoy, es ser reemplazable” se dice en el *Seminario de Le Thor*<sup>126</sup>. Heidegger llama tecnología a la metafísica de la era atómica, es decir, de hoy. Por tanto, para llevar a cabo hoy el “paso atrás” hay que partir de “la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar”<sup>127</sup>. Estamos de acuerdo en este punto con Heidegger, ya que para filosofar hay que partir de nuestro día actual, de nuestro “aquí y ahora”. Si estuviéramos situados en el siglo XVIII tendríamos que partir de pensar lo impensado en el ser como objeto para un sujeto, pero ya en el siglo XXI, hay que partir de lo que Heidegger parte, que sigue siendo nuestro mismo presente y que continúa determinado por la esencia de la técnica. Con este punto

<sup>124</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 105. Ed. esp., p. 119.

<sup>125</sup> Es cierto que el análisis de la diferencia en cuanto diferencia es una aportación de Heidegger a la historia de la filosofía. Lo que a nuestro juicio habría que dejar como un tema abierto es su diagnóstico de que nunca se había pensado el ser como ser. Por ejemplo, el neotomismo contemporáneo ha mostrado en sus múltiples investigaciones que en Tomás de Aquino sí aparece el ser como distinto del ente, y que el ser en tanto que “acto de existir” es la explicación radical del ente, su fundamento. Así aparece en la *Suma teológica*, 1, q. 4, a. 1, ad. 3, “el ser o existir (*ipsum esse*) es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto (*ut actus*), y nada tiene actualidad sino en cuanto existe (*nisi in quantum est*), y por ello es la existencia (*unde ipsum esse*) la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas” (Madrid, B.A.C., 1964, ed. bil., p. 363). Reconocer que en Tomás de Aquino está expresada la diferencia entre ser y ente y pensado el ser es independiente de que se pueda criticar ese señalamiento del ser.

<sup>126</sup> M. HEIDEGGER, “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 369. Ed. esp., p. 70.

<sup>127</sup> ID., “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. bil. cit., p. 117.



de partida de la reflexión de Heidegger queda claro que el “paso atrás” (*Schritt zurück*) va a lo originario de nuestro presente, no es una vuelta histórica a pensadores tempranos. Heidegger lo indica expresamente en *Der Satz vom Grund* refiriéndose al “salto” (*Sprung*), cuando dice *Der Sprung ist ein wesenhaft zurückblickender Sprung*. Esto es, “el salto es un salto retrospectivo conforme a esencia”<sup>128</sup>. En consecuencia, cuando Heidegger va a lo griego para interpretar cómo se entendía allí el ser, ese ir sigue siendo un retroceder hacia lo originario, hacia un sentido inicial de ser. Así se dice explícitamente en el *Seminario de Le Thor*: “el retorno al griego sólo tiene sentido como retorno al ser”<sup>129</sup>. Por todo ello, resumimos este punto diciendo que el “paso atrás” o el “salto” del pensar, como se nombra en otras obras (por ejemplo en *Beiträge zur Philosophie*<sup>130</sup>, en “Der Satz der Identität” o en *Der Satz vom Grund*) es una profundización hacia lo originario: de ahí que lo interpretemos como la versión heideggeriana de la *Rückfrage* husserliana.

## [6]

LA METAFÍSICA COMO ONTO-TEO-LOGÍA O LA EXPLICACIÓN ÓNTICA DEL SER, FRENTE AL “PENSAR DEL SER” DESDE LA DIFERENCIA O LA EXPLICACIÓN ONTOLÓGICA (TRASCENDENTAL) DEL SER: *DER AUSTRAG*

Una vez que Heidegger ha explicado en qué consiste el “paso atrás” que va realizar vuelve de nuevo su mirada al autor de la *Ciencia de la Lógica* para averiguar con él cuál debe ser el comienzo de la ciencia. Heidegger entiende que para Hegel “el resultado es el comienzo”, que en realidad “hay que comenzar con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él” y, en este sentido, citando al mismo Hegel señala: “y sería *Dios* el que tendría el más indiscutible derecho a que se comenzase por él”<sup>131</sup>. En base a esto, es decir, a que el comienzo de la ciencia (la metafísica) sea Dios, la metafísica resulta una teología. Ahora bien, desde la edad moderna, la ciencia del ser, o sea de lo ente en general en cuanto tal, se llamó ontología. Por otra parte, el sufijo “logía” remite siempre a una perspectiva de fundamento, con lo que

<sup>128</sup> ID., *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 101. Ed. esp., p. 115.

<sup>129</sup> ID., “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 367. Ed. esp., p. 67.

<sup>130</sup> Cfr. O. PÖGGELER, “Implicación política de Heidegger”, en *Taula*, (Palma), nº 13-14, 1990, p. 133 y p. 142.

<sup>131</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. bil. cit., p. 119.

ontología y teología son “logías” en tanto dan cuenta del ser como fundamento de lo ente, le dan razones al *logos*: ambas son lógicas, pues ambas fundamentan. De modo que, según Heidegger, la metafísica es onto-teo-lógica pues es “la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su conjunto”<sup>132</sup>. En consecuencia con ello, el “paso atrás” consistirá en preguntar de dónde procede la esencia de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. Como sabemos, Heidegger da el paso en diálogo con Hegel. Éste piensa el ser en su más vacía vacuidad, es decir, en lo más general. Al mismo tiempo piensa el ser en su plenitud totalmente consumada y llama a la filosofía especulativa “ciencia de la lógica” en lugar de onto-teo-logía. Ahora bien, en el sistema de Hegel el asunto del pensar lo ente en cuanto tal y en su conjunto consiste en el movimiento del ser desde su vacuidad hacia su plenitud desarrollada, por lo que indica Heidegger que: “el ser de lo ente se descubre como ese fundamento que yendo hasta el fondo de sí, se fundamenta a sí mismo.” Se trata, pues, de una comprensión del ser como fundamento de lo ente, como hemos dicho en el capítulo anterior. Ahora bien, “el fundamento, la *ratio*, son según su procedencia esencial, el «logos», en el sentido del dejar (sub)-yacer unificador”, de modo que para Hegel la ciencia o la metafísica es lógica porque el asunto del pensar sigue siendo el *ser* en tanto que *logos*, pero en tanto que fundamento que funda, reclama al pensar como fundamentador. En consecuencia con ello tenemos que la metafísica piensa el ser de lo ente, “tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas”<sup>133</sup>. Esto equivale a decir que la metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, como lo más general (onto-logía) y como lo más elevado y último (teo-logía). A nuestro juicio, la crítica de Heidegger a la comprensión metafísica del ser como fundamento de lo ente no indica que Heidegger intente prescindir en general de la remisión a fundamento, si bien entendido éste en un nuevo sentido. Heidegger critica la comprensión del ser de la modernidad porque es reductora del ser, reduciéndolo a un modo de fundamentar que es un “exigir”, un “dar cuentas”, mientras que para él el verdadero significado de fundamentar es “libertad”, “posibilidad”, significado que concreta desfondando el fundamento moderno y comprendiéndolo como *Ab-Grund*, como abismo. Pero la remisión a un fundamento ontológico, que es en definitiva como entendemos lo *Ereignis*, está en Heidegger penetrando toda su obra. En ello consiste el “paso atrás” (*Schritt zurück*) o el “salto” (*Sprung*), como venimos exponiendo.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 125-127.

Recapitulando: para la metafísica el asunto del pensar es el ser; éste se manifiesta como fundamento. Según esto, el asunto del pensar es pensado a fondo cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, la cosa originaria, la causa prima, que corresponde a la última *ratio*, a la última cuenta que hay que rendir, esto es, como *causa sui*. Con ello, como dirá Heidegger, queda fijado “el concepto metafísico de Dios”. Expresado más resumidamente, “el ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como *causa sui*”. Llegados a este punto se advierte que la perspectiva del fundamento como causa última “toca algo verdadero” pero *insuficiente* para analizar la esencia de la metafísica, porque la metafísica no solo es teo-lógica sino también onto-lógica. Este juicio señala la perspectiva heideggeriana habitual. Lo pensado por la metafísica no es que sea falso, sino insuficiente; hace falta más originariedad en el pensar. En este tema Heidegger considera que la comprensión del ser como fundamento (en tanto que *causa sui*) es una ontificación que olvida la diferencia entre ser y ente, por tanto: ni la teología ni la ontología bastan para explicar la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. Realmente para Heidegger “permanece impensada qué unidad (*Einheit*) es la que reúne en un mismo lugar la onto-lógica y la teológica, impensada la procedencia de esa unidad, impensada la diferencia de eso diferente que ella une”<sup>134</sup>.

Este texto habla de *Austrag*, quizás el concepto más importante aportado por Heidegger en “Die onto-theo-logische Verfassung...”. Una primera interpretación nos permite acceder a las tres cuestiones siguientes. En primer lugar, tenemos que la unidad a la que Heidegger se refiere aquí surge de nombrar la diferencia como *Unter-Schied*, el “Entre” originario de ser y ente, origen de la metafísica. En segundo lugar, diremos de ella que, aunque impensada a juicio de Heidegger por la tradición al entender el ser como fundamento de lo ente, estaba ya implícita en el sentido unificador de la palabra conductora griega *logos*<sup>135</sup>. Esta unidad: *Austrag*, denominada “unidad” por Heidegger porque reúne en un solo “lugar” la metafísica como onto-lógica y como teo-lógica, es la que puede explicar el origen de su constitución onto-teo-lógica, como veremos en su momento. Por último, diremos que el “mismo lugar” de que habla el texto indica que todo esto, es decir, la unidad que surge de la diferencia como *Unter-Schied*, se da dentro del “ser-ente”, que como ya hemos mostrado es una singularidad constitutiva y que

se consolida como tal partiendo precisamente de la diferencia entre ser y ente mediante una descripción del ser como *sobrevenida* y de lo ente como *llega-da*, conforme veremos seguidamente. A modo de anticipo diremos que en ella [*Austrag*] encuentra su creador la explicación a la entrada de Dios en la filosofía, a la comprensión de Dios como un concepto metafísico (que en Heidegger funciona como el reverso del olvido del ser) utilizado en último término para sustentar la entidad de lo ente.

Hemos evitado conscientemente la traducción de los dos conceptos fundamentales nombrados aquí, diferencia como *Unter-Schied* y *Austrag* —que serán traducidos e interpretados seguidamente—, para que nos hiciéramos una primera idea, una imagen panorámica, de la tesis heideggeriana de pensar el ser desde la diferencia con la mayor claridad posible, para guiarnos en la complejidad del tratamiento heideggeriano. Por otra parte, pensamos que esta descripción sucinta muestra también que el problema de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica nos pone realmente ante nuestro tema: la cuestión de la diferencia ontológica. Vamos a tratar de explicarlo en varios pasos. En primer lugar sabemos que según Heidegger “sólo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a este último, en la diferencia con el ser. Así es como la diferencia se hace propiamente visible.” Se trata, pues, de pensar la diferencia, no de representárnosla. Si hacemos lo segundo la concebimos como algo añadido por nuestra representación y entonces la rebajamos a simple distinción, “a producto de nuestro entendimiento”. Ahora bien, si el ser se muestra de inmediato como el ser de..., y con ello en el genitivo de la diferencia, entonces la pregunta correctamente formulada será: “¿cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando tanto el ser como lo ente aparecen cada uno a su manera *a partir de la diferencia*?”<sup>136</sup>. Ésta es la pregunta conductora, la que nos dará la clave de *Unter-Schied* y *Austrag*. Como vemos, aquí Heidegger retrotrae el par ser/ente a otro ámbito más originario: la diferencia. En “Der Satz der Identität”, escrito en diálogo con Parménides, se trata de la identidad. Allí identidad se interpreta como “lo mismo” en lo que tienen lugar el pensar y el ser. A juicio de Heidegger, en Parménides el ser se halla determinado como un rasgo de la identidad, lo contrario de lo que ocurrirá luego en la metafísica, donde la identidad pasó a ser un rasgo del ser convirtiéndose así en un principio fundamental del pensar. Por su parte, en *Der Satz vom Grund* se piensa ser y fundamento a partir del juego..., del “acaecimiento” (*Ereignis*). Esos ámbitos o nociones más originarios: la diferencia, la identidad o el

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 131-133.

<sup>135</sup> A. LEYTE, “Introducción” a M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Ed. esp. bil. cit., p. 52.

<sup>136</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. bil. cit., pp. 135 ss.

juego, lo que persiguen –según nuestro criterio– es un lenguaje originario (no metafísico) para expresar el ser que Heidegger piensa ya desde lo *Ereignis*. Se trata de pasar de un decir acerca del ente (de un decir metafísico y para él óntico) a un decir acerca del ser (un decir ontológico). Desde esta perspectiva su intención coincide con el hilo conductor de nuestra investigación, de una vuelta a lo trascendental, entendido como lo ontológico.

Para averiguar cómo ha de ser considerada la diferencia es preciso dar el “paso atrás”, ya que así “liberamos al asunto al pensar, al ser como diferencia”<sup>137</sup>. La diferencia es “lo impensado” y ahora se trata de pensar el ser desde la diferencia en lugar de como fundamento (en el sentido ontificado o pensar calculador de la modernidad). Desde esta posición y sin dejar de contemplar la diferencia efectuamos un cambio en nuestro decir. “El ser de lo ente” podemos decirlo de otra manera, podemos decir “el ser que *es* lo ente”. En el segundo decir, el *es* tiene un sentido transitivo y pasajero, como un tránsito hacia lo ente, el ser que llega-a-ser lo ente. ¿No será, dice Heidegger, el ser ese tránsito? En efecto. El ser es la *sobrevenida*<sup>138</sup> que va abriendo, descubriendo y gracias a la cual algo puede llegar y aparecer. Se trata de una explicación del ser más originaria que la del fundamento de lo ente. Como dijo Heidegger en *Le Thor* en 1969, el sentido más profundo de ser es que “deja ser (*lassen*) al ente”<sup>139</sup>. Es decir, el ser, como ámbito de iluminación, deja ser al ente que entra en la iluminación, lo hace aparecer como tal... Ésta, es una explicación basada en una comprensión del ser como libertad, como posibilidad para el ente, no como un “exigir” al ente. Desde esta perspectiva el ser aparece como don. Ante semejante noción de ser la actitud humana que cabe es la “serenidad” (*Gelassenheit*) y el “agradecimiento”, nociones claves en el último Heidegger. En la definición del ser como “sobrevenida”, la llegada ya es lo ente, que encubre al ser. Como dice Berciano, “ser es sobrevenir, acaecer de la desocultación, y ente es la llegada que se instala en algo, que ocupa el lugar de la desocultación como lo desocultado”<sup>140</sup>. Por su parte, Leyte se refiere a esta misma cuestión añadiendo

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>138</sup> Cfr. *Ibidem*. El término alemán *Überkommenis*, traducido por Cortés y Leyte como “sobrevenida”, alude a *Ereignis*, a lo que acaece, lo que sobreviene en la relación hombre/ser.

<sup>139</sup> M. HEIDEGGER, “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 363. Ed. esp., p. 62. En el contexto de lo *Ereignis* en el que nos movemos y en el que se halla esta referencia del seminario de Le Thor (se refiere a *Tiempo y ser*), el sentido de *lassen* como “dejar ser” hay que entenderlo obviamente desde el “acaecimiento” y no trasladar este sentido al de dejar ser al ente por el *Dasein*, que aparece por ejemplo en *De la esencia de la verdad*. Ahora es el “acaecimiento” mismo el que da. Da ser, da tiempo, da entes, entre ellos el hombre.

<sup>140</sup> M. BERCIANO, *Superación de la metafísica...*, cit., p. 377.

un matiz que nos agrada especialmente porque ayuda a comprender por qué la metafísica concibió, y por tanto confundió, al ser con la “presencia de lo presente” y por lo tanto con lo “presente”. Se trata de lo siguiente: desde la descripción del ser como sobrevenida y lo ente como llegada, esta llegada es “lo ente que aparece”; y en esa apariencia, que supone en todo momento al ser, sin embargo lo encubre porque en ella el ser se “detiene”, llega a ente. Y añade, “lo que llega tiene tanta verdad que hace olvidar el proceso de la venida, la sobrevenida”<sup>141</sup>, es decir, comprende al ser como lo ente y por lo tanto olvida al ser. En definitiva, la metafísica no se hace cargo del ser mismo como ámbito de iluminación sino que se aferra a su estado terminal. En efecto, “al pensar el ente *en cuanto ente se vuelca en lo presente, en lo manifiesto*,” con lo cual lo desliga “de su origen en el proceso de iluminación”<sup>142</sup>. La prueba para Heidegger de que el ser no es pensado por la metafísica la tenemos en que los conceptos con que se representan, la entidad y el ente supremo, son “formas del ente”, incluidos ya en la *Lichtung* del ser.

Otra magnitud presente en la comprensión del par ser/ente como sobrevenida/llegada es la peculiar dimensión de “lucha” primordial implícita en el acaecimiento de la verdad como *aletheia*, como el juego de la desocultación/ocultación (*Entbergung/Verbergung*). Es lo que –en nuestra opinión– indica Heidegger en *La sentencia de Anaximandro* al decir que “el ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente,” nombrando a la *aletheia* como “temprana señal de tal replegarse”<sup>143</sup>. En este sentido, el aportar desocultamiento de lo ente es en la misma medida “fundar ocultamiento del ser.” Heidegger llama a este “replegarse iluminador”: la *epojé* del ser. Ahora bien, al considerar al ser como “sobrevenida” no se trata de que “el ser abandone su lugar para ir a lo ente como si lo ente, que en principio se encontraba sin el ser, pudiera ser alcanzado primero por este último. El ser pasa, descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida. «Llegada» quiere decir encubrirse dentro del descubrimiento, o lo que es lo mismo, durar encubierto, ser lo ente”<sup>144</sup>; es decir, que el ser es el propio salir que culmina en una llegada. Por eso hay que evitar la impresión de que el ser *venga* de ningún lugar. Como interroga Leyte, “¿quién ha dicho que el ser tenga un lugar?”<sup>145</sup>.

<sup>141</sup> A. LEYTE, “Introducción” a *Identidad y Diferencia*, cit., p. 51.

<sup>142</sup> R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis...*, cit., p. 153.

<sup>143</sup> M. HEIDEGGER, “Der Spruch des Anaximander”, in *Holzwege*, citado. GA Bd. 5, p. 337. Ed. esp., p. 304.

<sup>144</sup> ID., “Die onto-theo-logische Verfassung...”. Ed. esp. bil. cit., p. 139.

<sup>145</sup> A. LEYTE, *op. cit.*, p. 51.

Tampoco hay que ver en el ser el anuncio de algo “suprahistórico”, como sugiere Lotz, a nuestro juicio erróneamente<sup>146</sup>. El ser es precisamente “historicidad”. Pensamos que la dimensión de ser está en el ente mismo, en la cosa. Es la *aletheia* como lucha entre ocultación/desocultación la que revela el ser de la cosa en un “mundo”<sup>147</sup>. En este punto es donde interviene el *Dasein*, por eso el hombre es el lugar de la manifestación del ser, porque es el único ente que trasciende lo ente comprendiendo el ser. Es lo que en otro lenguaje se llama la perspectiva subjetual y aparece claramente en el primer Heidegger. Posteriormente en el contexto de lo *Ereignis*, todo se ve ya desde el “acaecimiento” quedando el hombre como el “pastor del ser” y uno de los elementos de la cuaternidad (*Geviert*).

Abundando en la descripción del ser como la sobrevenida desencubridora en lugar de como fundamento, entendemos con Pöggeler que Heidegger, mediante la comprensión del ser como “acto de sobrevenir que desoculta a lo ente como lo ente” y del ente como “lo ente del ser”, que “no es sin el ser”<sup>148</sup>, lo que pretende es eludir el olvido de la diferencia entre ente y ser, y por tanto el olvido del ser. Ése es el interés de Heidegger: mantener presente la diferencia de ser y ente, hasta tal punto que –a su juicio– la diferencia, el “Entre”, es lo que hace posible que se pueda hablar de ser. Queremos hacer notar la radicalidad de esta afirmación. Pensamos que en este punto juega una baza importante la formación fenomenológica de Heidegger y su interpretación del ser como un fenómeno *sui generis* que se muestra por sí mismo, desde sí mismo, ya que hablar del ser como sobrevenida es pensarlo como “fenómeno”. El ser no tiene una hechura, no es un “en sí”. Por otra parte, al entender el ser como “acto de sobrevenir”, Heidegger intenta darle un carácter dinámico y no estático al ser, un carácter verbal según Levinas<sup>149</sup>. En definitiva, la dimensión de fenómeno del ser es lo que

<sup>146</sup> Cfr. J.B. LOTZ, “El problema de Dios en la Filosofía del ser de Martin Heidegger”, en *Revista de Filosofía* (México), n° 56, 1986. En este ensayo, en el marco de la cuestión de Dios, se habla de una comprensión del ser en *Identidad y diferencia* como “atravesar”, como “atravesable”, dándole el carácter de lo que cruza, o pasa a través de las “múltiples participaciones históricas del ser”, viendo en él un anuncio de lo “suprahistórico” y “en última instancia” del “ser subsistente” que pensamos que no está en Heidegger, ya que éste no plantea un ser en sí que unas veces acaezca de una manera y otras veces de otra. Para Heidegger el ser es lo puramente *phainestai*, “acaecimiento” o sobrevenida, según se dice en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, pero sin tener nada detrás más hondo. El ser es lo que deja que el ente sea; unas veces ha sido interpretado por el hombre como idea, otras como energía, otras como objetualidad, otras como voluntad de poder, etc.

<sup>147</sup> Véase M. HEIDEGGER, “Das Wort” in *Unterwegs zur Sprache*, GA Bd. 12, citado.

<sup>148</sup> O. PÖGgeler, *El camino del pensar...*, cit., p. 176.

<sup>149</sup> Para Levinas, una de las principales aportaciones de Heidegger es una nueva *sonoridad* del verbo ser: sonoridad *verbal*. Ser: no lo que es, sino el verbo, el “acto” de ser. Cfr. E. LEVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994, p. 144.

lo diferencia de lo ente, que *es* siempre algo hecho. El ser, entendido como fenómeno no *es*, acaece (*ereignet*), se muestra; Heidegger lo explica en su teoría del ser como “acaecimiento” (*Ereignis*). Por ello el pensamiento griego resulta para él referencia y modelo, porque entiende el ente como fenómeno, lo que –en interpretación de Heidegger– significaba para ellos “la cosa misma, la cosa en sí”, es decir, lo contrario de lo que será en Kant, de ahí que “nadie ha estado aún a la altura de la experiencia griega del ente como fenómeno”<sup>150</sup>.

En un segundo paso Heidegger avanza en la explicación del ser y del ente desde la diferencia señalando que “el ser, en el sentido de sobrevenida (*Überkommenis*) que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada (*Ankunft*) que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión (*Unter-Schied*)”<sup>151</sup>. Esto es, ambos se muestran diferentes a partir de “lo mismo”. Este “lo mismo” es la diferencia, nombrada ahora como *Unter-Schied*<sup>152</sup>, literalmente entre-medio, diferencia, y que nosotros traducimos como “ahondamiento”, “in-cisión en...”, o simplemente como “di-ferencia”. *Unter-Schied* es un concepto que Heidegger emplea ya en *Vom Wesen des Grundes* así como en “Die Sprache” y que de nuevo aparece en “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”<sup>153</sup>. Su función

<sup>150</sup> M. HEIDEGGER, “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, pp. 328, 330. Ed. esp., pp. 20 ss.

<sup>151</sup> ID., “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil. cit., p. 139.

<sup>152</sup> El término alemán *Unter-schied*, con el que Heidegger expresa una diferencia más originaria que la lógico-metafísica, literalmente significa “corte entre...”, y se ha traducido al español de diversas formas, entre ellas, por ejemplo: “inter-cisión” (Cortés-Leyte), “de-cisión” (Duque), “di-ferencia” (Olasagasti), “división-entre” y “compenetración-división” (Berciano), “entre-medio” (Zimmermann), etc. *Unter-schied* alude a un modo de señalar la diferencia entre ser y ente como la cortadura (o de-cisión ontológica) que ahonda lo ente, que “abre al ente en su ser”; alude al pliegue (*Zweifalt*) de ser y ente que mantiene la unidad constitutiva entre ambos. Véase O. PÖGgeler, *El camino del pensar...*, cit., p. 176. Nosotros traduciremos por “ahondamiento”, “in-cisión en...” o “di-ferencia”. Pensamos que los dos primeros términos, usados técnicamente, recogen el sentido ontológico de la diferencia presentándola como la “de-cisión” (Duque) de preguntar por el ser en el ente, manteniendo la unidad constitutiva de ambos. A su vez expresa también lo indicado por Cortés y Leyte con “inter-cisión”, es decir, se aprecia intuitivamente el “entre” de ser y ente, así como mantiene ante la vista el sentido de la unidad “ser-ente” mejor, a nuestro juicio, que el término “inter-cisión”. Por su parte “di-ferencia” tiene la virtualidad de no introducir términos nuevos sino únicamente marcar la distancia respecto de la diferencia lógico metafísica, recogiendo el sentido más originario del que Heidegger intenta dotarla. No obstante, no dudaremos en usar “inter-cisión” cuando el sentido de la frase lo requiera. Independientemente de lo dicho escribiremos “inter-cisión” o “de-cisión” siempre que citemos un texto de *Identidad y diferencia* o de *El camino del pensar...* de Pöggeler respectivamente.

<sup>153</sup> En *Vom Wesen des Grundes*, hablando de la verdad óntica y la ontológica, dice de ellas que “se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la *diferencia de ser y ente* (diferencia ontológica)”. (“Sie gehören wesenhaft zusammen auf Grund ihres Bezugs zum *Unterschied von Sein und Seiendem* (ontologische Differenz)”). M. HEIDEGGER, “Vom Wesen des Grundes”, GA Band 9, p. 134. Ed.



es ahora nombrar la diferencia como instancia a partir de la cual se comprenden ser y ente. Ella es la que da lugar y mantiene separado a ese ámbito, ese “Entre” (*Zwischen*) dentro del cual “la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen”<sup>154</sup>. Es decir, Heidegger piensa la “di-ferencia” *entre* ser y ente no como la distinción entre dos elementos sino como “ahondamiento”, como rasgadura, como una “in-cisión en...” o “dentro de...” la unidad “ser-ente”, entendido el ser como sobrevenida y lo ente como llegada. De ahí la traducción de Cortés y Leyte de *Unter-Schied* como “inter-cisión” entre la sobrevenida y la llegada. Esta comprensión del ser y de lo ente a partir de la diferencia ha mostrado un sentido más originario de ambos que el ofrecido por la metafísica, como ya hemos citado. Para Leyte esta mayor originariedad sólo se comprende si se nombran respectivamente como sobrevenida y llegada, “como ese movimiento que puede ocurrir porque de antemano se da una diferencia, un «Entre» («*Zwischen*»)”. Es decir, para Heidegger la “di-ferencia” (*Unter-Schied*) muestra el *es* del ente (llegada encubridora y cobijadora del ser) y del ser (sobrevenida desencubridora) sin fijarse en el dato representativo de que ambos son. Con ello se alude a que, en palabras de Berciano, “hay ser si hay diferencia”, por lo que la diferencia aparece como algo más originario que los mismos ser y ente<sup>155</sup>.

Llegamos con ello al tercer paso de nuestra profundización en el tema de la diferencia ontológica en el que nos enfrentamos al concepto quizás más importante de “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”: *der Austrag*. Este concepto va a constituir la nueva aportación de Heidegger al tema de la diferencia ontológica. El asunto está en que, partiendo de una comprensión de la diferencia más allá de la diferencia lógica y por tanto más allá de la metafísica, que como sabemos es donde Heidegger quiere situarse, Heidegger la piensa como *Unter-Schied*, como “ahondamiento” entre ser y

Ed. esp., p. 117. En “El habla” el término *Unter-Schied*, se comprende de un modo más profundo que en *De la esencia del fundamento*. Contextualizada en la explicación de la cuaternidad como mundo y de “la cosa”, ahora significa la Diferencia “única”, no un “concepto genérico para todas las diferencias posibles”. En ella reside “la intimidad de mundo y cosa”. La Diferencia como *Unter-Schied* “lleva a término el mundo en su «mundear», lleva a término las cosas en su «cosar».” Es la que “hace advenir la cosa a su ser propio (*ereignet*) en el gestar configurativo de mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas.” M. HEIDEGGER, “Die Sprache”, in *Unterwegs zur Sprache*, citado. GA Bd. 12, pp. 21-22. Ed. esp. pp. 22-23. En esta obra vemos hasta dónde llega para Heidegger la importancia de la “diferencia”, del Entre como tal. Según interpreta Berciano (*Técnica moderna y formas de pensamiento*, Eds. Univ. de Salamanca, 1982, p. 66), las cosas, esto es, los entes, son los que están presentes. Pero en ellos se “hace presente «otro»”. La diferencia muestra el «estar presente» de lo presente y «aquél» que se hace presente. La diferencia indica el ser.”

<sup>154</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil. cit., p. 141.

<sup>155</sup> Véase A. LEYTE, “Introducción” a *Identidad y diferencia*, cit., pp. 51-52; y M. BERCIANO, *Superación de la metafísica...*, cit., p. 377.

ente, entendiendo a su vez al ser como sobrevenida y lo ente como llegada, según hemos visto. Al aprehender esto se da cuenta de que esa diferencia se muestra como *Austrag*. Es lo que indica al decir textualmente: “Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-Schied von Überkommnis und Ankunft der *entbergend-bergende Austrag* beider”. En versión española: “la diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión (*Unter-Schied*) entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución (*Austrag*) desencubridora y encubridora de ambas”<sup>156</sup>.

¿Qué es *Austrag*<sup>157</sup> y qué indica? Pensamos que el concepto de *Austrag* señala el modo en que la diferencia ontológica se muestra en lo que hay, en lo ente. *Austrag* explica por qué el ser siempre acaece como “ser de lo ente” y lo ente siempre es “lo ente del ser”. En consecuencia con ello, realmente es la diferencia la que explica a ente y ser, que era la tesis de partida de Heidegger: la diferencia como origen mismo de la comprensión de ser y ente, como lo que está en la base de la explicación de ser y ente, ya sea en la interpretación del ser como “dejar-ser al ente” o en la habitual de la metafísica de fundamento/fundamentado. Por otra parte, al decir Heidegger que la diferencia al mostrarse como *Austrag* es “*entbergend-bergende Austrag*”, manifiesta su carácter activo de “decidir” o “distribuir” desocultando y ocul-

<sup>156</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil. cit., pp. 140-141.

<sup>157</sup> Este término clave resulta de difícil traducción. Cortés y Leyte lo han traducido como *resolución*, tratando con ello de recoger los sentidos habituales –no filosóficos– de “llevar el asunto a su resolución” (*indem es die Sache zu ihrem Austrag bringt*), como escribe Heidegger. Es decir, recoger “tanto el sentido del final de un proceso que da lugar a algo nuevo, como el de una decisión adoptada” (ver “Die onto-theo-logische Verfassung...” ed. esp. bil. cit., pp. 104 ss.). Duque, al traducir a Pöggeler, vierte el término al español como *di-ferencia decisiva*. Tomamos de Duque su interpretación de que este término “dice la verdad de la diferencia” (véase O. PÖGGER, *op. cit.*, p. 168, nota \*\*). Olasagasti la traduce por *re-lación*, y lo justifica porque así “salva el momento principal de *Austrag* tal como lo entiende Heidegger en este contexto: la recíproca tensión de ser y ente (a la vez uno para otro y uno fuera de otro)”. No obstante, reconoce que no recoge el sentido corriente de la palabra de “resolución” (Cortés y Leyte), “consumación”, o “cumplimiento” (como traduce M. Sacristán; véase en *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, CSIC, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1959). Cfr. M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit. pp. 157 y 335. Berciano la traduce por “lo que distribuye y decide” o por “distribución” (cfr. su *Superación de la metafísica...*, cit., p. 377).

En nuestra opinión, en la traducción del término *Austrag* debe permanecer la palabra *diferencia*, con objeto de mantener siempre presente esta dimensión, fácil de olvidar si sólo se traduce por *resolución*, *re-lación* o *distribución*. Por otra parte también creemos necesario trasvasar al español el carácter activo que Heidegger le imprime al concepto de *Austrag* en tanto que tensión de desocultación-ocultación entre ser y ente, y que expresa en definitiva una re-lación que decide, que distribuye, que resuelve, o que se resuelve en una unidad: el ser del ente, mostrando en esta unidad la diferencia ontológica sin olvidar la diferencia, lo que se ha conseguido con la descripción del ser como sobrevenida que “deja-ser” al ente (llegada). Pensamos que el término de Duque (*di-ferencia decisiva*), recoge con bastante fidelidad los dos aspectos que hemos indicado, el de diferencia y el de resolución/re-lación entre ser y ente, aunque sería más de nuestro agrado “diferencia relacional” o “diferencia resolutoria”. Como en casos anteriores, escribiremos “resolución”, “re-lación” o “distribución” siempre que incluyamos textualmente una cita.



tando, a la vez que la inserta en la comprensión de la verdad y del ser como (*Entbergung/Verbergung*), según hemos dicho.

Por tanto, tenemos que Heidegger emplea dos términos para expresar la diferencia, además del usual *Differenz: Unter-schied* y *Austrag*<sup>158</sup>. Así, pues, *Unter-schied* lo traducimos por “di-ferencia”, “ahondamiento” o “incisión en...”, tratando de expresar la intención de Heidegger de indicar, como señala Pöggeler, que la diferencia ontológica es algo más que una diferencia lógica entre dos elementos distintos. La diferencia “abre al ente en su ser, lo une en la mismidad consigo mismo”, es decir no “emplaza” a ente y ser “uno al lado del otro”, lo que sería diferencia óptica, sino que “abre al ente en su ser”; abre, corta, hace una incisión profunda en el ente para descubrir su ser. Se trata –como vemos– de una rasgadura que ahonda en el ente... y por tanto es un modo de comprender la diferencia más original que la diferencia lógico-metafísica. A nuestro juicio, todos estos términos son imágenes de la verdad como desocultación, como *aletheia*. Por otra parte, esta diferencia que “abre al ente en su ser”, en el mismo momento ontológico “lo une en la mismidad consigo mismo” porque siempre se trata de “lo mismo”, de lo-ente-en-su-ser, no de dos elementos distintos, de modo que el ser y el ente se dan en una singularidad, singularidad que procede, como decimos, de la diferencia. El otro término empleado es *Austrag*, que traducimos por “di-ferencia decisiva” y que muestra cómo se realiza lo indicado por *Unter-schied*, ya que subraya que la diferencia ontológica, además de abrir al ente en su ser y unirlo en la mismidad consigo mismo, “di-ferencia-y-decide esta mismidad”, en términos de Pöggeler; es decir, indica que el ser en tanto que ser del ente es diferente del ente, pero siempre acaece en el ente, siempre es “el ser de lo ente” o “lo ente en su ser”<sup>159</sup>. En efecto, *Austrag* expresa una “re-lación” entre ser y ente que ya no es la relación externa de la metafísica entre dos elementos distintos, sino una “re-lación” interna, esto es, dentro de la unidad constitutiva del ser-ente y que se explica como una tensión entre la sobrevenida y la llegada. Es la “di-ferencia” como re-ferencia a que hemos aludido anteriormente. El asunto es que la “di-ferencia” (*Unter-Schied*) establece un “Entre” originario (*Zwischen*) que mantiene la tensión entre ser (sobrevenida o trascendencia), *Überkommenis* y ente (llegada o presencia), *Ankunft*. A ese “Entre” como ámbito originario dentro del cual sobrevenida y llegada entran

<sup>158</sup> Reconocemos y valoramos en la traducción de Duque de *Unter-Schied* como de-cisión y *Austrag* como “di-ferencia decisiva”, la impronta heideggeriana de la “decisión”, del “estar resuelto” del *Dasein* tematizado en *Ser y tiempo*, aquí, aplicado a la decisión ontológica de preguntar por el ser diferenciándolo de lo ente.

<sup>159</sup> Cfr., también en relación con lo anterior, O. PÖGGER, *El camino del pensar...*, cit., p. 176.

en relación, se separan y se reúnen lo llama Heidegger *Austrag*. En tanto que tal ámbito, *Austrag* sería el claro (*Lichtung*) en que algo se hace evidente, aparece, se decide o resuelve: la di-ferencia y también ámbito en el que ser y ente se “resuelven”, gracias a la diferencia, en una singularidad: el “ser-ente”.

## [7]

## EL ALCANCE DE LA DIFERENCIA COMO AUSTRAG. SUS APORTACIONES

Hemos dicho que la “di-ferencia” entre ser y ente como *Unter-Schied* se muestra en lo que hay, en lo ente. Siempre se ha mostrado aunque oculta porque no se ha pensado, como el ser, en un olvido del que todavía no hemos salido. El asunto que interesa saber es cómo se muestra, cómo aparece si el ser siempre acaece como “ser de lo ente” y lo ente siempre es lo “ente del ser”. *Austrag* es el concepto que le sirve a Heidegger para explicar este mostrarse de la “di-ferencia” como “ahondamiento”, este “resolver” el problema de la diferencia. *Austrag* permite aclarar varias cuestiones fundamentales, que resumimos en las dos siguientes: 1ª) La absoluta diferencia entre ser y ente unida al hecho ontológico de que el ser siempre acaece como “ser del ente”. 2ª) La esencia onto-teo-lógica de la metafísica, implícita ya en el sentido unificador de la palabra conductora griega *logos*.

1ª) Sobre la primera cuestión ya hemos tratado algo. Profundizaremos ahora indicando que para Heidegger la diferencia ontológica correctamente entendida muestra que el ser es absolutamente diferente de lo ente; entre ambos no hay mediación ni analogía: hay un salto abismal<sup>160</sup>.

<sup>160</sup> Ya nos hemos referido con anterioridad a la dificultad que supone para algunos autores la diferencia abismal entre ser y ente señalada por Heidegger. Según Montero Moliner “el hecho de que el «error» inscrito en la Verdad del Ser decidiese la concepción metafísica de un Ser reducido a entidad no justifica que ahora se abra tal abismo entre Ser y entidad que aquél vuelva a perderse en una remota lejanía más parecida a un ensueño que a una constatación por obra del pensar” (Cfr. F. MONTERO MOLINER, “El desarrollo del pensamiento de Heidegger”, cit., p. 14). Esta cuestión nos parece de la máxima importancia. Encontramos acertada la posición de Montero cuando sugiere la necesidad de “acotar” distancias entre ser y ente, justificando “cómo se nos descubre” el ser en el horizonte de entes en que estamos inmersos. Esta es una problemática que Heidegger no explica realmente. Se instala directamente en la “diferencia” y desde ella ofrece su interpretación del ser y del ente. En “Die onto-theo-logische Verfassung...”, por ejemplo, como sobrevenida/llegada, pero no plantea cómo se llega al ser por medio del ente ya que rechaza la mediación. Ése no es su lenguaje ni su enfoque del asunto. También Estrada ve problemática la absoluta dicotomía entre ser y ente porque impide el principio de analogía y en este sentido se cuestiona si es posible “alcanzar el ser al margen del ente sin caer en una escatología mística en la que el ser se revela al filósofo-sacerdote” (Cfr. J.A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas. I Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Ed. Trotta, 1994, p. 154).

Sin embargo, el ser no se da nunca “puro”, sino que siempre es o acaece como “el ser del ente”, que a lo largo de la historia se ha entendido como idea, *logos*, energía, subjetividad, voluntad de poder, etc. Aquí estamos diciendo dos cosas fundamentales. La primera es que el ser es siempre el ser del ente, y la segunda es que el ser no es una generalidad vacía fuera del tiempo, no es “suprahistórico” sino totalmente inmerso en la historia. Esta segunda característica del ser nos muestra –como hemos visto– su carácter de destinado. Añádase a ello que, para Heidegger, tener presente el carácter de destinado del ser es algo necesario para el intento de salir del olvido de la diferencia (*Vergessenheit der Differenz*) como tal por medio del paso atrás (*Schritt zurück*), y de pensar en ésta como en la resolución (*Austrag*) entre la sobrevenida desencubridora (*entbergender Überkommnis*) y la llegada que se encubre a sí misma (*sich bergen der Ankunft*)<sup>161</sup>. Es decir, es necesario para salir del olvido del ser manteniendo la diferencia en la integración del “ser-ente”. Referente al tema de que el ser no se da nunca “puro” tenemos lo siguiente: pensando el ser desde la diferencia –a través del paso atrás– nos tropezamos –por decirlo así– en primer lugar con una “di-ferencia decisiva” que resulta del “ahondamiento” o “incisión en...” entre el ser como sobrevenida y lo ente como llegada. *Austrag* es un concepto no metafísico, no óntico sino ontológico pues lo hemos alcanzado a través del “paso atrás” de la metafísica a la esencia de la metafísica. Heidegger se refiere a ella como “*einigenden Einheit des Austrag*”<sup>162</sup>, la unidad unidora de la “di-ferencia decisiva”. Lo que une *der Austrag* es, como sabemos, el ser y el ente en un solo lugar: el “ser-ente”, un “ser-ente” que la metafísica explicó, como fundamento/fundamentado lo que la vuelve onto-teo-lógica por incluir a Dios como el Ente supremo, como la última Causa que sostiene al ser, y que él explica como sobrevenida/llegada, donde el ser se comprende desde la diferencia y en último término desde lo *Ereignis*. Ahora bien, según Heidegger, “la diferencia de ser y ente se encuentra en la resolución (*Austrag*) en calidad de preámbulo de su esencia”<sup>163</sup>, es decir, que encontramos la “di-ferencia decisiva” (*Austrag*) como lo primero que le sale a uno al encuentro al buscar la diferencia en cuanto tal entre ente y ser, es decir, al buscar la esencia de la diferencia, por lo que la diferencia ontológica como *Austrag*, como “di-ferencia decisiva” indica un camino a seguir, pero no es de suyo una meta, una respuesta definitiva a la cuestión de la diferencia ontológica, como veremos más adelante.

<sup>161</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...”. Ed. esp. bil. cit., p. 145.

<sup>162</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 145. La cursiva es nuestra.

Heidegger continúa diciendo que tal vez mediante esta explicación “salga a la luz algo permanente que atraviesa el destino del ser desde el principio hasta su consumación”<sup>164</sup>. Lo que este texto vuelve a remarcar es que si la diferencia de ser y ente se encuentra como preámbulo en una di-ferencia que se resuelve en unidad, eso quiere decir que el ser nunca aparece sin velos o dicho positivamente que el ser siempre aparece “mixto” (en término de Guilead), ya que en tanto *dejar (lassen)* ser al ente, lo que llega a la presencia ya es el ente, no el ser mismo, o dicho de otra forma: el ser se retira en el mismo proceso de mostrarse<sup>165</sup>. Es la dimensión de ocultamiento constitutiva del ser, ocultamiento que Guilead interpreta como pérdida; pues según este intérprete, el ser heideggeriano lleva implícito un carácter de alienación del cual no puede evadirse. Se trata de que “el Ser se comprueba a la vez como Ser y como nada, desvelamiento y retirada”. Debido a este aspecto “maniqueo”, “el destino del Ser resulta así que no puede ser de ninguna manera una simple historia de salvación, sino que implica a la vez salvación y pérdida.” Porque, “¿el Ser puede revelarse puro y no mixto?” pregunta Guilead. A su juicio, Heidegger no responde abiertamente a esto; “se contenta con decir que no lo sabemos.” Nosotros entendemos que en “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” Heidegger dice literalmente que el ser no se puede dar nunca sin el ente. El asunto está, a nuestro juicio, en que Heidegger se refiere al ser finito y Guilead, en cambio, lo confronta con un ser que en último término es salvación, un ser por encima de la contingencia, de la nada, por lo que le surge la siguiente disyuntiva: “Si el Ser pierde su doble aspecto de Ser y de Nada, el pensamiento del Ser se transforma en una teofanía de estilo hegeliano; y si, por el contrario, el Ser no puede nunca revelarse puramente, según las propias suposiciones de Heidegger, el hombre continuará andando a ciegas en las tinieblas sin mesura, y buscando su esencia y su libertad en el infinito”<sup>166</sup>.

Sobre este texto de Guilead quisiéramos hacer varias observaciones. En primer lugar, hemos visto con Heidegger que la nada del ser es su dimensión constitutiva de negación del carácter de entidad. El ser es... nada ente, de modo que no vemos ese doble aspecto a que se refiere Guilead. Si como suponemos se refiere a la dimensión de desvelamiento y retirada del ser, al

<sup>164</sup> *Ibidem.*

<sup>165</sup> Este carácter del ser lo explica Heidegger en muchas de sus obras y siempre de forma contextual. En *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, pág. 161. Ed. esp., pág. 171, por ejemplo, dice que la palabra conductora griega *logos*, que expresa el ser, es “una palabra ocultadora”, pues no deja salir a la luz la “copertencia” de ser y fundamento.

<sup>166</sup> R. GUILÉAD, *Ser y libertad...*, cit., pp. 184-185.

juego de la *Entbergung/Verbergung* el tema se complica. Por una parte pensamos que en Heidegger el ente supone el ser; el ser es la condición de posibilidad o el “horizonte trascendental” para que pueda mostrarse la verdad de lo ente. En el ente el ser no se “ha perdido”, solamente tiene otra clase de presencia, está oculto, cobijado, dice Heidegger. De la misma manera que en la explicación del ser como sobrevenida no hay que entender que el ser venga de ningún lugar, en la retirada del ser que para Heidegger supone lo ente, tampoco hay que entender que el ente se quede sin ser. Lo que ocurre es que no está desvelado, pero está en él. Según Rodríguez García se trataría de una presencia en la ausencia. Como ya hemos dicho, en la metafísica el ser está como impensado ya que en la sobrevenida desencubridora la llegada encubre al ser quedando lo ente, objeto de la metafísica. El ser se retira en la llegada, pero al hacerlo deja algo, deja su ausencia. En este sentido podemos decir que el ser está “presente en la metafísica en la forma de la ausencia”<sup>167</sup>. Esta ausencia hay que entenderla correctamente, porque no se trata de que el ser se sustituya por los entes. Ya hemos dicho que la diferencia ontológica es algo insuprimible. Tampoco se trata de que el ser se “vaya” como si anteriormente hubiera estado presente. Se trata de que el ser es la ausencia misma. Con ello se expresa algo de vital importancia, a nuestro juicio, y es que “la experiencia del olvido del ser, contenido en la metafísica, es a su modo -el único posible-, una «experiencia» del ser mismo”<sup>168</sup>. Sin embargo, desde otra perspectiva, el carácter de oculto del ser encaja bien en la descripción de la diferencia (*Unter-schied*) como “ahondamiento” o “incisión en”, ya que para desocultar el ser hay que hacer un ahondamiento, una profundización en el ente. Es un camino que hay recorrer, diría Heidegger, el del ser, y el modo de hacerlo es señalando su diferencia con el ente; es esta diferencia realmente, como dice Heidegger extremando la cuestión para que destaque, la que expresa al ser. Toda esta cuestión es independiente de que el ser acaezca siempre en el ente y por tanto esté vinculado al *Dasein* y al tiempo, es decir a la finitud, y en tanto que finitud, penetrado por la contingencia, por la nada.

En segundo lugar pensamos que el ser sí es salvación para el hombre, pero no una salvación en sentido religioso, sino en tanto que sólo si el ser se da al hombre y si el hombre corresponde a la interpelación del ser, sólo así consigue el hombre realizar su esencia de hombre y vivir una existencia

<sup>167</sup> R. RODRIGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis...*, cit., p. 159.

<sup>168</sup> *Ibidem*. En el Capítulo próximo volveremos sobre este asunto que enlazaremos con la cuestión del fundamento. De momento nos queda el regusto de lo ambiguo, ya que todo lo relacionado con el ser parece explicarse de modo negativo.

“poética”; ésa es la salvación que Heidegger piensa desde la filosofía, de modo que el peligro que denuncia Guilead iría más por la posibilidad o no de que el hombre responda a la llamada del ser, que por el hecho de que sólo una revelación pura del ser “salve” al hombre. No obstante, nos parece importante esta problematización de Heidegger por parte de Guilead ya que acerca realmente al problema de un sentido último para el hombre, un sentido que pensamos trasciende la finitud y al que quizás no pudiera responder la filosofía desde la comprensión de Heidegger.

Llegados a este punto nos podemos preguntar qué es lo que ha conseguido Heidegger al hacer problema la diferencia ontológica. Pensamos que lo explicitado a través de la pregunta ontológica, realizada a partir de la diferencia, es el *ser* en su diferencia con lo ente. A nuestro juicio eso mismo es lo que señala Husserl con la *Rückfrage* a la esencia, a lo originario y lo que a su modo, buscaron y encontraron –con mayor o menor fortuna– todos los grandes pensadores de la historia, Hegel, Kant, Leibniz, Tomás de Aquino, Agustín de Hipona, Aristóteles, Platón... La novedad que Heidegger quiere introducir respecto a todos ellos es que se mantenga ante la vista la diferencia, único modo de experimentar el olvido del ser por parte de la metafísica y así, “recordando” el ser, evitar el peligro de comprender el ser con el modelo de lo ente, que es lo que ocurre hoy en la técnica moderna. Es el concepto de *Austrag* el que lo ha hecho posible ya que patentiza la diferencia dentro de la unidad constitutiva “ser-ente”. Una extrapolación que podemos sacar de esto es que Heidegger pregunta por el ser teniendo en cuenta la integración del ente en el ser, un ser que acaece siempre en el ente pero que no es sustituido por el ente. En este sentido y mediante la explicación obtenida en “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” vemos el modo de llevarse a cabo en Heidegger la cuestión de cómo *integrar* lo sensible en lo inteligible, lo empírico en lo *a priori*, el hecho en la esencia o lo cósmico en lo espiritual, que apuntamos antes en el *desiderátum* de toda la tradición filosófica hasta nosotros mismos. Esta integración decimos que no anula la distinción abismal, entre ambos ámbitos, que Heidegger señala.

Ahora bien, una cuestión importante y que no hemos abordado explícitamente es saber si se puede alcanzar el ser según Heidegger. Hay que tener en cuenta que éste nunca dio la pregunta por conclusa, por resuelta. Siempre estuvo dando vueltas alrededor del ser. Por otra parte, está su tesis de que lo verdaderamente filosófico es la pregunta. La respuesta es ya otra cosa. No obstante precisamos saber si se alcanza el ser en Heidegger. Pensamos con Lotz que la respuesta es afirmativa en cuanto al ser participado, el ser finito.

Acabamos de indicar que desde la diferencia alcanzamos lo-ente-en-su-ser. El problema estaría, a su juicio, en lo relativo al ser participante; pero Heidegger no hace esa diferenciación. El ser es finito, simplemente.

2ª) Nos acercamos ahora a la segunda cuestión que, según establecimos, explica el concepto de *Austrag*: la esencia onto-teo-lógica de la metafísica, implícita ya en el sentido unificador de la palabra conductora griega *logos*. Sabemos que el propósito que anima a Heidegger al intentar pensar la diferencia (*Unter-Schied*) originariamente como *Austrag*, “di-ferencia decisiva”, es “que se vuelva más claro hasta qué punto la constitución onto-teológica de la metafísica tiene el origen de su esencia” en ella, en esa “di-ferencia decisiva” (*Austrag*) “que inicia la historia de la metafísica y que reina en todas sus épocas, pero que siempre permanece encubierta *en tanto que* resolución (*Austrag*), y con ello, olvidada dentro de un olvido (*Vergessenheit*) que todavía se sigue substrayendo a sí mismo”<sup>169</sup>.

El texto indica que la “di-ferencia decisiva” o “resolución” entre ser y ente, ya sea comprendiendo el par ser-ente como sobrevenida/llegada, es decir, desde la diferencia (perspectiva ontológica-trascendental) o como trascendencia/presencia o asistir constante/asistente, es decir, como fundamento de lo ente (perspectiva óptica), se da en todas las épocas. Un dato importante a destacar es que *Austrag* tiene un carácter de destino, destinado, al igual que el ser. Es decir, la experiencia histórica de la “di-ferencia” como “di-ferencia decisiva” tampoco acontece como una generalidad vacía sino que se aplica en cada época con una marca diferente, se muestra en concreto lo mismo que el ser. Heidegger sitúa su inicio en Grecia, implícita en uno de los sentidos de la palabra conductora griega *logos*<sup>170</sup>. Realmente, Heidegger sospecha que el destino del ser ha sido regido por las vicisitudes de la “di-ferencia decisiva” (*Austrag*). Aquí está el secreto de la constitución onto-teológica de la metafísica. Como sabemos, el ser se presentó a la primera experiencia griega del ser como *logos* bajo el carácter de fundamento. De este modo el ser, en cuanto sobrevenida desencubridora aparece como fundamento en las varias formas de traer a presencia. Por su parte el ente, como la lle-

<sup>169</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil. cit., p. 147.

<sup>170</sup> Uno de éstos es que el ser se manifiesta en el sentido del fundamento, del dejar (sub)-yacer. Pero el mismo *logos* es como reunión lo unificador, el “ev”, en, dentro de... que a su vez tiene dos aspectos: Es el uno unificador, en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y por tanto lo más general y también es el uno unificador, en el sentido de lo supremo (Zeus). De modo que “fundando, el *logos* reúne todo dentro de lo general, y fundamentando, reúne todo a partir de lo único” (M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...”, cit., p. 149). En este sentido de *logos* como lo unificador está ya el concepto de diferencia decisiva (*Austrag*).

gada que se recoge en la desocultación, aparece como lo fundamentado. Ambos se “re-lacionan” mutuamente en virtud de la “di-ferencia decisiva” que los sustenta. Como hemos dicho es el “Entre” originario el que soporta a ser y ente. Por tanto, podríamos decir que el concepto no metafísico de *Austrag* muestra cómo se ha aplicado históricamente la cuestión de la diferencia ontológica. Es lo que indica Heidegger en el texto siguiente: “el ser se muestra dentro de la sobrevenida desencubridora como el dejar (sub)-yacer de lo que llega, como el fundar a la manera siempre diferente de la aportación y la presentación. Lo ente como tal, la llegada que se encubre dentro del desencubrimiento, es lo fundado, que en cuanto fundado, y por lo tanto producido, funda a su manera, o lo que es lo mismo, produce un efecto, esto es, causa. La resolución de lo que funda y de lo fundado como tal, no sólo los mantiene separados a ambos, sino que los mantiene en una correlación (*Zueinander*)”<sup>171</sup>.

Como vemos, desde la explicación del ser como fundamento, la “di-ferencia decisiva” o “resolución” de ser y ente, *Austrag*, aparece aplicada al modo de una “correlación” (*Zueinander*), concepto que Heidegger entiende como el “movimiento” que se da entre ser y ente desde la comprensión de ambos como trascendencia/presencia. En un segundo paso, Heidegger se da cuenta de que la metafísica ha presentado esa “correlación” como un “girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro”. Por tanto, “hablando desde el punto de vista de la diferencia”, dice Heidegger, del “Entre” originario al que nos hemos referido con anterioridad, esto significa que –para la metafísica– *der Austrag* se convierte en una “rotación” (*der Austrag ist ein Kreisen*), “ese girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro.”

Aquí el asunto está en que desde la “di-ferencia” considerada metafísicamente o, dicho de otra forma, como se destinó a la metafísica como correlación-rotación, la fundamentación misma, “el propio fundar”, aparece como algo que *es*, como un ente y “que por lo tanto reclama en cuanto ente la correspondiente fundamentación por un ente, es decir, la causación, a saber, por medio de la causa suprema”. El ser fundamenta como fundamento (*Grund*) al ente y el ente (cuando lo es en plenitud: lo más ente, Dios) fundamenta o causa al ser, por lo que en la metafísica la “re-lación” o “di-ferencia decisiva”, *Austrag*, es un girar de ser y ente, una rotación entre dos modos de fundamentar. Así es como ha sido aplicada la diferencia entre ser y ente por la metafísica, es decir, que en ella la diferencia ontológica en tanto que “di-ferencia decisiva” se comprende como *fundante* y aunque se entienda de

<sup>171</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil. cit., pp. 147 ss.



modo diferente en Aristóteles que en Hegel o en Nietzsche o en el pensar técnico, como dice Pöggeler, el fundar determina el carácter de la metafísica, “definiéndola como ontoteología”<sup>172</sup>. Todo esto ocurre en el seno de la metafísica, por eso dijimos anteriormente que la diferencia tal como la entiende la metafísica es externa y que iguala a ser y ente como entes. A partir de aquí, la metafísica, “olvidada” de la diferencia por impensada, pero realmente nutrida por ella, fija la atención en el ente en general que es lo fundamentado, lo que la convierte en onto-lógica y también fija la atención en el ente supremo, lo fundamentante en cuanto causa primera, lo que la convierte en teo-lógica. Como consecuencia de todo ello en la metafísica ser y ente son simplemente “lo diferente” pero no se muestran a partir de la diferencia, que es lo que Heidegger pretende.

Con lo dicho consideramos mostrado cómo la diferencia, como “diferencia decisiva”, aparece en la base de la explicación metafísica del ser. Por su parte, Heidegger quiere apartarse de esa noción del ser como fundamento de lo ente y ensaya pensar la diferencia ontológica, en tanto que “di-ferencia decisiva” (*Austrag*) de otra manera a como lo hizo la metafísica. Pretende hacerlo de un modo que no pierda de vista la diferencia en cuanto tal. Se trata de pensarla, como dice Pöggeler, “en cuanto esencia, históricamente determinada, de la di-ferencia decisiva”<sup>173</sup>, es decir, preguntar por la esencia de los distintos modos como históricamente se ha comprendido la diferencia metafísica en cuanto *Austrag*. Por eso, como dijimos antes, *Austrag* es sólo un camino, no ya una meta conseguida<sup>174</sup>. La relevancia que el concepto de *Austrag* tiene para Heidegger respecto de la comprensión de la diferencia entre ser y ente, se hace patente al señalar que en la “di-ferencia decisiva” (*Im*

<sup>172</sup> O. PÖGgeler, *El camino del pensar...*, cit., p. 177.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> Este modo de operar nos pone de nuevo ante la dimensión de historicidad del ser, como ya hemos señalado, por lo que creemos necesario hacer una aclaración que la concierne directamente. Sabemos que para Heidegger el ser se da siempre en una determinada acuñación histórica: *fisis*, *logos*, idea, energía, voluntad de voluntad, etc. Esto se debe al ocultamiento del ser o retirada (*Entzug*), implícito en el desocultamiento de los entes, que Heidegger llama “epojé del ser”. Como sabemos, esta *epojé* funda una *época* histórica, una determinada manera de aparecer el mundo y el hombre en él, lo que puede hacer pensar que la historicidad sea el sentido peculiar del ser.

Desde luego la historicidad es una dimensión incuestionable del ser según Heidegger lo entiendo, juicio que compartimos, pero ¿es ésta una “tesis positiva” de Heidegger sobre el ser? La cautela es imprescindible. Según Müller, “Heidegger no formula ninguna tesis que constituya una respuesta a la pregunta por el ser” (citado por R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis...*, cit., pp. 184 ss.). En este sentido, ni la “movilidad”, la dinamicidad que hemos encontrado en la descripción del ser/ente como sobrevenida/llegada, ni la historicidad del ser mostrada por Heidegger frente a la presencia y estaticidad de la concepción metafísica, ninguna de ellas supone una tesis heideggeriana sobre el ser. La razón es obvia. Por un lado, tal afirmación equivaldría de alguna forma a desposeer el replanteamiento heideggeriano de

*Austrag*) “reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida (*Überkommnis*) y la llegada (*Ankunft*)”<sup>175</sup>. En este texto aparece el concepto de “claro” (*Lichtung*), una de las palabras claves en el pensamiento de Heidegger. *Lichtung* es la apertura, es el espacio abierto “de lo que se cierra velándose”, de lo que se oculta, esto es, del ser, según el peculiar juego de desocultamiento/ocultamiento (*Entbergung* y *Verbergung*) en que lo comprende Heidegger. Es la *Lichtung* la que hace posible, la que da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida (*Überkommnis*) y la llegada (*Ankunft*). Si esclarecemos un poco el oscuro lenguaje de Heidegger, podemos decir lo anterior como sigue: En la diferencia ontológica entendida como la “di-ferencia decisiva” del ser como sobrevenida y lo ente como llegada, acaece el “claro” o la apertura del ser y es precisamente el claro (la apertura) el que da lugar a la separación y unión del ser y lo ente, es decir, el que hace posible la diferencia de ser y ente. En general, todo el párrafo remite al concepto de “claro” (*Lichtung*) y sirve para integrar el problema de la diferencia ontológica en el “acaecimiento” (*Ereignis*), cuestión que Heidegger deja sólo apuntada al final del camino del pensar que es “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”<sup>176</sup>. En el “acaecimiento” tienen su lugar explícito todos los conceptos heideggerianos fundamentales, la apertura, la desocultación, el juego, la diferencia, la identidad, etc. De todo ello necesita Heidegger para poder explicar su tesis de que el ser no es un “en sí” sino el acto de sobrevenir, de acaecer, y como tal, no “es algo” que esté ya hecho, no tiene hechura, no “es” sino que “acaece” (*ereignet*). A estas alturas de nuestra investigación ya estamos constatando algo que anunciamos al comienzo: que todos los problemas heideggerianos remiten a lo *Ereignis* como última explicación. Es lo que, a nuestro juicio, indica el siguiente texto de Pöggeler. “La di-ferencia decisiva de la Diferencia abre la mismidad de ser y pensar y la diferenciación de ser y ente, de modo tal que el ente en cuanto ente pueda llegar a lo desoculto de su ser, o sea, que pueda venir ante el pensar”<sup>177</sup>. Encontramos especialmente valioso

su sentido genuino de pensar el ser como verdad fuera del ámbito representativo de la metafísica ya que una tesis positiva sobre el ser implicaría sumarla a las ya existentes, *fisis*, objetividad, voluntad de poder, etc., y recaería en la metafísica. Por otro lado, no se puede ofrecer una determinación positiva sobre el ser porque el ser se retrae, como hemos visto en el juego no dialéctico del desocultamiento/ocultamiento que se alumbra en la cuestión de la diferencia ontológica. Esto explica que Heidegger en sus últimas obras hable más de *Lichtung* y de *Ereignis* que del ser mismo.

<sup>175</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil. cit., p. 141.

<sup>176</sup> En este contexto compartimos la traducción de Berciano de *Austrag* por “distribución”, porque es en el “dar” de lo *Ereignis* donde éste distribuye lo suyo propio a ser y ente y donde estos se constituyen como diferentes.

<sup>177</sup> O. PÖGgeler, *El camino del pensar...*, cit., p. 178.



este texto porque relaciona los elementos fundamentales de la reflexión heideggeriana. La diferencia ontológica entendida de modo originario como “diferencia decisiva” (*Austrag*), la “mutua pertenencia” (*Zusammengehören*) del hombre y del ser, y el “acaecimiento” de la verdad del ser (*Ereignis*) dejando o permitiendo al ente ser ente. Pöggeler indica que es precisamente la diferencia ontológica la que “abre”, es decir, la que hace posible la “mutua pertenencia” (*Zusammengehören*) hombre-ser, una pertenencia tan radical que es una “mismidad”, y por otro lado es también la que hace posible aprehender el ser en los entes, en las cosas, que son las que constituyen el “mundo” según la concepción del último Heidegger como la reunión de la cuaternidad (*Geviert*) integrada por cielo, tierra, dioses y mortales. En definitiva, es la diferencia “originaria” y absoluta entre ser y ente la que permite el tratamiento ontológico. En estas razones vemos confirmada nuestra tesis de que la diferencia ontológica es el modo en que Heidegger concreta el tema de lo trascendental. No obstante, a nuestro juicio habría que profundizar si la *Seinsfrage* responde verdaderamente a la pregunta por el ser mismo. Este ser ¿se alcanza realmente, o en realidad queda como apelado? Para ello habría que ver si la explicación del ser desde el impersonal *Ereignis* éste no queda demasiado abstracto. Si implica acatarlo con una especie de fe. En este tema habría que tener en cuenta si la dimensión de encubrimiento del ser que acaece simultáneamente con el descubrimiento remite a un “para-sí” del ser, como según Lotz se anuncia en ello, que libere al ser de la referencia necesaria al ente y al hombre y que permitiera alcanzar la última profundidad del ser, al tiempo que ahondaría significativamente la tesis heideggeriana del ser como donación.

Como último apunte señalaremos dos problemas que le surgen a Heidegger al hilo de su preguntar por el ser desde la “diferencia”. En primer lugar y dada la actual relación del hombre con el ser en el mundo técnico, “el paso atrás” desde la metafísica a la esencia de la metafísica es hoy por hoy una propuesta, no algo que esté ya conseguido. Por eso dice Heidegger que el “paso atrás” del pensar será un camino auténtico, un auténtico pasaje si es usado en lo *Ereignis*. Heidegger no sabe si se desarrollará. Puede que antes se consolide el dominio de la metafísica (bajo la forma de la técnica). Si es así, el propio paso atrás quedaría “no consumado”, y el camino, abierto e indicado por él, “no andado”. Otro problema que tiene el “paso atrás” es el lenguaje. Heidegger teme que el lenguaje también traiga señas del ser pero no el ser mismo por la misma razón. Esta cuestión alude a la dificultad del decir que piensa. Para Heidegger las lenguas occidentales lo son del pensar

metafísico. Queda por pensar “si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica, y por lo tanto definitiva, por medio de la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, lo que también significa del no-decir que habla”<sup>178</sup>. Vemos aquí reflejado un nuevo apunte de la diferencia ontológica.

La conclusión que Heidegger presenta es muy dura. Parece que el camino recorrido no lleve a ninguna parte, pero esa impresión es engañosa; toda su obra es una llamada a la autoconciencia que hay que entender correctamente. De no hacerlo no nos daríamos cuenta de su verdadera aportación a la filosofía, también nosotros nos quedaríamos a nivel entitativo, absortos en lo “diferente”, en el olvido del ser. Eso es lo que, a nuestro juicio, han hecho algunos sectores de la filosofía, como los postmodernos y el pensamiento de la “diferencia”, cuando han tomado a Heidegger como referente de la “diferencia” o del pensamiento fragmentario y/o “débil”. En lo que respecta a la cuestión de la diferencia, Heidegger intenta encuadrarla en lo *Ereignis*, no dejarla como algo primigenio, que es lo que ocurre –por ejemplo– en Derrida, que al oponer “la diferencia a la presencia”, lo que está al origen ya es una “huella”, no una “presencia a la cual se remita la huella”<sup>179</sup>. No obstante, Heidegger mismo no es siempre claro y se presta a plurinterpretaciones, algunas de ellas pretendidamente más oscuras que él mismo. Por ejemplo, en los protocolos del Seminario de Le Thor de 1969<sup>180</sup> se dice: “La palabra de Heidegger no está ni del lado del ente ni simplemente del lado del ser –está ahí donde el horizonte de la diferencia misma se vuelve visible”. ¿Qué quiere decir esto, que a Heidegger no le interesan ni los entes ni el ser, sino la diferencia? Pero la diferencia siempre lo es de algo. La diferencia en abs-

<sup>178</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil. cit., p. 155.

<sup>179</sup> Véase G. VATTIMO, “Las aventuras de la diferencia”, en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Ediciones Península, 1986, donde el autor ofrece una contraposición entre la concepción de diferencia de Derrida y Deleuze y la diferencia ontológica heideggeriana. A su juicio la ofrecida por los pensadores de la “diferencia” significa el “ocaso” de la diferencia como tal, mientras que la de Heidegger “precisamente a través de estas aventuras y disoluciones del pensamiento de la diferencia” continuaría vigente para el pensamiento. En este artículo Vattimo relaciona la tesis heideggeriana de *Identidad y diferencia* de “pensar la diferencia como diferencia” con el pensamiento rememorante o meditativo (*Andenken*) llevándola a terrenos que no compartimos, por ejemplo cuando dice que “recordar el ser” significa “despedirse de él” ya que debido a la ocultación implícita en la desocultación, el ser nunca estuvo presente. Según él, *Andenken* es pensar el ser (la presencia) en su proveniencia, no como presente, sino como “diferido”, como “sido”. Creemos que éste no es el *Andenken* del que Heidegger habla. Remitimos para ello a M. BERCIANO, “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, en *Anuario filosófico*, XXVI/1, 1993; y “Heidegger y la postmodernidad”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXIII, 1996. Aquí nos ceñimos al diagnóstico sobre el “pensamiento de la diferencia”.

<sup>180</sup> Cfr. GA Bd. 15, p. 361. Ed. esp., p. 59.

tracto sin un referente del que depender es algo vacío. ¿Podemos llamar al pensar que se ocupa de la diferencia en cuanto tal un pensar ontológico? Heidegger intenta insertar la diferencia, “ontológica” hay que añadir para aclarar el término, en lo *Ereignis* tal como él mismo indica, pero hay veces que parece sugerir otra cosa. Pensamos que el texto de Le Thor plantea la cuestión de las dos actitudes, óptica y ontológica, que desde luego siempre estarían remitidas a lo *Ereignis*. No obstante, en *De camino al habla*, por ejemplo, sabemos que Heidegger habla del “pliegue”, de lo “duplo”, el “Entre” sin más, pareciendo significar con ello la diferencia como objetivo en sí<sup>181</sup>. Por otra parte, no encontramos en Heidegger la dimensión de un pensamiento débil; al contrario, encontramos rigurosidad y esfuerzo por captar la cosa misma de forma “apasionada”, es decir, fuerte. Sí es cierto que el pensamiento de Heidegger no aparece terminado, cerrado, sino abierto, siempre en camino, pero eso no es debilidad, sino signo de que Heidegger no es un pensador “moderno” que ofrece la deducción lógica de un sistema cerrado. Heidegger siempre está buscando, hasta tal extremo que considera la pregunta como la posición realmente filosófica, pensante.

Pues bien, señalando la diferencia ontológica estamos señalando el ser. *Ahí está el ser*. En el ejemplo del silencio que pusimos al comenzar esta explicación, verlo como momento ontológico en el que el hombre intima consigo mismo es verlo “desde el sujeto”, de formal subjetual, es verlo en remisión al ser. Ésa es la perspectiva trascendental, la que nos lleva a explicar, por ejemplo, el mundo, no desde la Geografía sino desde la mundaneidad. La clave está en que el hombre, la persona humana, es el lugar ontológico donde se expresa el ser, el *Dasein* –en términos de *Ser y Tiempo*– o el hombre en “mutua pertenencia” (*Zusammengehören*) con el ser –en términos de “El principio de identidad”–. A este papel del hombre en el mostrarse de lo trascendental, es a lo que Arellano ha llamado *actitud trascendental*. La actitud se refiere a los trascendentales vistos desde el sujeto. También para Arellano, como para Heidegger, el hombre es el lugar ontológico donde el ser se hace presente, a través del cual todo lo que hay cobra un sentido humano, se hace cosmos.

<sup>181</sup> Véase M. HEIDEGGER, “Die Sprache”, GA Bd. 12, p. 22. Ed. esp., p. 22. Cfr. “Aus einem Gespräch von der Sprache...”, GA Bd. 12, p. 112. Ed. esp., p. 107.

### III EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

#### [8]

#### EL PROBLEMA EN *DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO*

La filosofía de Heidegger gira siempre alrededor de un pensar (*Denken*) acerca del ser: es la *Seinsfrage*. El ser es el “único” pensamiento de Heidegger y el modo de señalarlo consiste en diferenciarlo de lo ente, con la salvedad expresa de no perder de vista la diferencia: es el problema de la diferencia ontológica, que hemos tratado, como el modo de designar lo trascendental y recorre todo el camino del pensar heideggeriano. El otro problema que pretendemos abordar es la cuestión del fundamento. Ambos temas están directamente relacionados ya que lo trascendental hace alusión a una actitud frente a las cosas que incita a referirlas al fundamento, al ser. Esta idea está en Heidegger y la expresa por ejemplo cuando plantea que “concebir el fundamento dice: alcanzar el fundamento de todo en un conocer que no sólo tiene nociones de algo sino que, en cuanto saber, es un estar y una actitud”<sup>182</sup>. Dicha cuestión está, por supuesto, en Heidegger penetrando toda su obra; pero específicamente la trata en las clases del semestre de verano de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA Bd. 26), en *De la esencia del fundamento*, de 1929, y en *La proposición del fundamento*, de 1957. Nos referiremos principalmente a las dos últimas, pues al tratarse respectivamente de una obra temprana y otra tardía, nos viene muy bien para poder abordar el pensamiento de Heidegger de modo global atendiendo propiamente a la cuestión del fundamento (si bien el problema de la diferencia continuará teniéndose en cuenta).

*De la esencia del fundamento* (1929) es un escrito contemporáneo de *Ser y tiempo* (1927), no sólo en la proximidad temporal sino también tanto en la forma como en el contenido, formando –junto con *Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es metafísica?*– parte de lo que se conoce como *el círculo* de *Ser y tiempo*: con ello se indica que la pregunta por el ser se sigue

<sup>182</sup> M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe*, GA Bd. 51, p. 3. Ed. esp.: Barcelona, Ediciones Altaya, 1994; trad., Introd. y Notas de M. E. Vázquez García (cit. p. 27).

concretando como el sentido del ser, al igual que ocurría en la obra de 1927. De la misma forma, el *Dasein* sigue siendo el lugar de esta pregunta; y, en consecuencia con ello, el planteamiento que se hace sobre el fundamento se lleva a cabo desde el *Dasein*, tomando como referencia su trascendencia hacia el mundo. Ahora bien, en este escrito de 1929 Heidegger va destacando otro tema, va dando mucha importancia a la cuestión de la verdad, lo que lo llevará más adelante a hablar de “verdad del ser” en lugar de “sentido del ser”, si bien por ahora el lenguaje empleado es prácticamente similar al de *Ser y tiempo*. Como decimos, en esta primera obra sobre el fundamento<sup>183</sup> se reflexiona sobre la verdad poniéndola en relación con el tema que nos interesa aquí. Para llevarlo a cabo, Heidegger toma como referencia a Leibniz y su tratamiento del problema como la pregunta por el “*principium rationis sufficientis*”, o principio de razón. A juicio de Heidegger el principio de razón leibniziano habla del ente y no del ser y por tanto no puede llevarnos a la esencia del fundamento<sup>184</sup>; aunque, no obstante, sí puede servir según Heidegger como punto de partida para una caracterización de su problema. Una posición que rectificará más tarde en *Der Satz vom Grund* con la tesis de las dos tonalidades.

<sup>183</sup> Sobre el problema del fundamento en relación a *Vom Wesen des Grundes* véase M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, cit., especialmente el capítulo 6º; e ID., *Superación de la metafísica...*, cit., capítulo IV; E. COLOMER, *El pensamiento alemán... III Heidegger*, cit., cap. IX, 3º; J.L. LÓPEZ LÓPEZ, “Fundamento y supuesto. Acercamiento al problema del fundamento, a propósito de *Sobre la esencia del fundamento* de M. Heidegger”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, (Sevilla), 1, 1984.; y del mismo autor, “Acerca de *Sobre la esencia de la verdad* de Martin Heidegger: verdad, libertad, trascendencia”, en *Anuario filosófico*, (Pamplona), 15, 1982 y “El problema del fundamento ontológico: en tomo a Kant y Heidegger”, en J. VILLALOBOS (Ed.), *Radicalidad y Episteme*, Sevilla, ORP, 1991; y A. WAELHENS, *La filosofía de Martin Heidegger*, cit., cap. XIII.

<sup>184</sup> En su estudio crítico acerca de *De la esencia del fundamento*, López López reflexiona sobre la obra heideggeriana en diálogo con Leibniz y Hegel, autores que forman parte, a juicio de López López, de la “philosophía perennis” a la que también llama “filosofía fundamental” (J.L. LÓPEZ LÓPEZ, “Fundamento y supuesto...”, cit., p. 97). En este sentido, López López disiente de Heidegger en que haya que ir a los presocráticos para rescatar al ser de su olvido. Ciertamente que en la Edad moderna, con la primacía del problema gnoseológico, se produce un “olvido del ser”. Sin embargo, en el principio de razón suficiente entendido como principio acerca del fundamento, tanto en la formulación leibniziana como en la de Hegel, hay para López López “rescate del problema del ser” ya que en ellos este principio “arrastra” al pensar esencial (que no es *dividido* como el pensar instrumental, sino que *divide*) “hasta el momento originario del pensar, en el que no está decidida aún la diferencia entre principio «lógico» y principio «metafísico»” (*op. cit.*, p. 95). En consecuencia, el principio de Leibniz reúne en un solo lugar el problema del ser y del conocer ya que se plantea en el *ámbito de la fundamentalidad*, en el que estas divisiones tienen posterior sentido. Esto es así porque Leibniz, al plantearse *otra vez y de nuevo* los problemas fundamentales de la filosofía, piensa desde su tiempo histórico, en el que la cuestión del sujeto había desplazado a la cuestión del ser, piensa decimos, el fundamento, *Grund*, como el *arjé* originario, *principium*, de tal manera que el principio de razón suficiente “rescata” el fundamento (y con ello el principio de la *analogía entis*), apareciendo como una formulación “nueva” del mismo; “nueva” porque “*asume* e integra la complejidad de las nuevas determinaciones históricas emergidas”, pero que al mismo tiempo es “la misma” porque se trata del mismo, aunque “desconocido” principio (cfr. J.L. LÓPEZ LÓPEZ, *op. cit.*, p. 98). Fundamento, pues, unitario ontológico-gnoseológico el formulado por Leibniz que –como indica Hegel– también se relaciona con la teología, ya que reúne en el principio supremo “las diversas determinaciones causales” (las “causas finales”, en términos de Hegel).

Centrándonos en la primera obra sobre el fundamento vemos que Heidegger, siguiendo a Leibniz, como hemos referido, parte de que dicho problema está relacionado con el tema de la verdad, el cual lleva a su vez a la vinculación con la diferencia ontológica, y dentro de ella a la distinción de verdad óptica y verdad ontológica, esto es, entre lo verdadero del ente y la verdad del ser, según terminología de N. Hartmann. En esta caracterización sobre la verdad, la verdad ontológica es el fundamento de la verdad óptica. Es lo que se indica al afirmar que “*es el desvelamiento del ser el que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente: su evidencia*”<sup>185</sup>. En efecto, que el ente sea desocultado por el *Dasein* (verdad óptica) necesita una comprensión previa del ser (verdad ontológica) por el *Dasein*, tema que ya hemos visto al comienzo al referirnos al círculo de *Ser y tiempo*. Esta comprensión o pre-comprensión inicial se hace explícita o temática, es decir, se lleva a cabo, mediante una trascendencia sobre el ente, en la cual se hace patente su verdad. “La esencia de la verdad, que se desdobra necesariamente de tal modo en óptica y ontológica, en general sólo es posible cuando se abre esta diferencia. Ahora bien, si es verdad que lo que caracteriza al *Dasein* consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser, entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos la trascendencia del *Dasein*”<sup>186</sup>. En este texto Heidegger pone como fundamento de la diferencia ontológica al *Dasein*, esto es, el hombre trascendentalmente comprendido como existencia, como ente abierto al ser. Es el hombre el centro neurálgico donde se da la remisión al fundamento, al ser; lo que, en esta obra, Heidegger fija que el modo de hacerlo es trascendiendo al ente, al mundo. Esto es, en terminología de Arellano, la dimensión trascendenedora del hombre.

Pues bien, la trascendencia es la estructura fundamental del *Dasein*. Es el “pasar más allá” que posibilita la existencia en general y un mover«se» en el espacio. La estructura sujeto-objeto no es para Heidegger la adecuada para aplicársela al *Dasein*; no se trascienden objetos sino el “ente mismo”. Al mismo tiempo el *Dasein* se trasciende a sí mismo; esta autotrascendencia es la “mismidad”. La trascendencia del *Dasein* sobre el ente se lleva cabo “hacia el mundo”, hacia el ser en general, que resume la verdad ontológica. Así lo expresa Heidegger al decir que “a eso a lo cual el *Dasein*, como tal, tras-

<sup>185</sup> M. HEIDEGGER, “Vom Wesen des Grundes”, GA Band 9, p. 131. Ed. esp., pp. 115-116.

<sup>186</sup> *Ibid.*, pp. 134-135. Ed. esp., pp. 117-118.

ciende lo llamamos el *mundo* y determinamos ahora la trascendencia como ser-en-el-mundo. (*In-der-Welt-sein*)<sup>187</sup>. El mundo es la estructura unitaria de la trascendencia; el mundo es un “trascendental”, por eso dice Heidegger de él que “el mundo nunca *es*, sino que *se hace mundo*”<sup>188</sup>. En efecto, trascender comprendiendo el mundo es propio del *Dasein* como ser-en-el-mundo. Este comprender se refiere al mundo “por mor” (*Umwillen von*) del *Dasein*, por lo que el mundo se ve desde el *Dasein* y ordenado a él como posibilidad suya. En definitiva, se ve desde la libertad del *Dasein*. Esto es así porque el hombre es el ser trascendedor, el único capaz de dar sentido de los entes y de sí mismo, de ahí que Heidegger introduzca el concepto de libertad como esencia de la trascendencia, y, en consecuencia con ello vea la libertad como origen del principio de razón. “*Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde*”<sup>189</sup>.

Las tesis que Heidegger expone en esta obra se insertan en lo que se conoce como pensamiento de inmanencia. Vamos a referirnos a esta cuestión confrontándola con López López, según el cual toda la argumentación de Heidegger basada en la trascendencia y libertad del *Dasein* es indicativa de que la ontología subyacente a *Sobre la esencia del fundamento* y a *Sobre la esencia de la verdad* es “una ontología de la inmanencia desplegada según un modelo metafísico-formal de la trascendencia”. Con ello estaríamos, “ante una ontología gnóstica, con aspiración abstracta a la trascendencia, pero extraviada en concreto dentro del círculo cerrado de la inmanencia”<sup>190</sup>. El asunto es que a su juicio hay un “extravío” relacionado con la noción de trascendencia –desplegada en forma de libertad finita– que oculta la distinción entre fundamento y supuesto<sup>191</sup>. La razón de fondo está en la concepción de la metafísica por Heidegger como metafísica de la finitud. En primer lugar y ante la definición de Heidegger de la trascendencia como sobrepasar

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 139. Ed. esp., p. 121.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 164. Ed. esp., p. 140. Este tema también se trata en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, y en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, pp. 203-280. Véase asimismo, I. GÖRLAND, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt, Klostermann, 1981.

<sup>189</sup> M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 172. Ed. esp., p. 147.

<sup>190</sup> J.L. LÓPEZ LÓPEZ, “Acerca de Sobre la esencia de la verdad...”, cit., pp. 236-237.

<sup>191</sup> A juicio de López López la pregunta por el fundamento significa: a) “negación de la iteración formal infinita”, es decir, un *regressus ad infinitum*, “cuyo término es la vacía indefinición”; b) “negación de *todo* y *cualquier* supuesto” lo cual implica aceptar que sí hay un fundamento, ya que la negación del fundamento significa “abrir el campo de posibilidad óptica, noética y ética a *cualquier* supuesto”. También implica –naturalmente– que ese fundamento no puede *suponerse*, ni para afirmarlo ni para negarlo. Estas características hacen que haya una vinculación o relación necesaria entre el problema del fundamento y la verdad. Cfr. J.L. LÓPEZ LÓPEZ, “Fundamento y supuesto...”, cit., pp. 98 ss.

(*Überstieg*), López López se pregunta si la trascendencia metafísica y la teológica no son “en último término” la misma cosa, “en el ámbito de lo originario”. Heidegger, sin embargo, establece la trascendencia con relación al *Dasein* (como su estructura fundamental) y al mundo y con ello nos arrastra, según López López, a lo que de “discutible y problemático tiene su propio pensamiento”. En este sentido, el autor ve problemática la tematización heideggeriana de la trascendencia del *Dasein* como un sobrepasar el ente mismo, según hemos indicado. Veamos el texto de Heidegger sobre el que reflexiona López López, y nosotros con él. Según Heidegger: “*Lo que es traspasado es precisa y únicamente lo ente mismo, [...] cualquier ente que pueda estar o llegar a ser desocultado para el Dasein, y por tanto también y precisamente ese ente en cuanto el cual «él mismo» existe. En el traspasamiento el Dasein llega en primer lugar a ese ente que él es y llega a él en cuanto él «mismo».* La trascendencia constituye la mismidad (*Selbstheit*). Pero, [...] nunca constituye sólo y en primer lugar ésta, sino que [...] concierne siempre también simultáneamente a eso ente que el *Dasein* «mismo» no es. [...] Sólo en el traspasamiento y mediante él se puede llegar a distinguir y decidir dentro de lo ente, quién es, cómo es y qué no es un «Mismo». Pero en la medida en que el *Dasein* existe como Mismo, y sólo en esa medida, puede conducir «se» en relación con lo ente, [...] siempre que éste haya sido previamente traspasado. A pesar de que es en medio de lo ente [...], en cuanto existe, el *Dasein* ha traspasado ya siempre la naturaleza”<sup>192</sup>.

Según nuestra interpretación, este texto habla de la dimensión trascendedora del *Dasein*, que se actualiza a sí mismo en el mismo acto de trascender y actualizar al ente. El texto en sí no tendría que presentar ningún problema, siempre que se entienda, como por ejemplo hace Arellano, que la trascendencia del hombre, su ser trascendedor, es diferente de la trascendencia en sentido estricto, solamente aplicable al Ser infinito trascendente, es decir a Dios. Heidegger no hace esta distinción; para él la trascendencia está ligada al *Dasein* y al mundo y por tanto es trascendencia finita. Todo se mueve en un horizonte de finitud, de contingencia. Ésta es la razón de la ambigüedad señalada por López López. En efecto, este autor llama la atención sobre la cuestión de que, al considerar al *Dasein* como un ente, la trascendencia queda –como indica el mismo Heidegger en el texto reseñado– “dentro del ente”, con lo que entonces hay una “inmanencia óptica” en este planteamiento, de tal modo que el ente que se trasciende a sí mismo “no alcanza a salir de su inmanencia *de modo real*, sino sólo como intención, como posibi-

<sup>192</sup> M. HEIDEGGER, “Vom Wesen des Grundes”, GA Band 9, pp. 138-139. Ed. esp., pp. 120-121.



lidad no efectuada realmente”<sup>193</sup>. Convenimos con López López en que Heidegger es un pensador inmanentista. No obstante, a pesar de la finura de su planteamiento, nos parece que Heidegger introduce al final del texto que reseñamos un argumento que de alguna manera elude este estar exclusivamente “dentro del ente” del *Dasein*. Nos referimos a su determinación como ex-sistente. Sabemos que el ex-sistir del *Dasein*, o la definición del *Dasein* como ex-sistencia lo abre al ser, y lo eleva por encima del resto de entes. El *Dasein* no es un ente cualquiera, es el ente al que se puede preguntar por el ser porque comprende al ser. El *Dasein* es el *entre* de ser y ente, luego no está totalmente del lado del ente. Posteriormente, en el contexto de lo *Ereignis* (ver “*Der Satz der Identität*”) Heidegger reafirma aún más esta dimensión de ser del *Dasein* al establecer una “mutua pertenencia” entre el ser y el hombre, entendido ahora como pensar. Esta “copertenencia” es de tal calibre que decir ser ya implica al mismo tiempo decir hombre. No obstante, coincidimos con López López en que el problema está en cómo introducir la trascendencia *real* y por tanto el fundamento *real* en una metafísica de la *finitud*, o dicho de otra forma, cómo resolver la ambigüedad que plantea una trascendencia cuyo carácter fundamental es la “mundanidad”. A nuestro juicio, este problema, con la radicalidad que lo plantea López López no tiene solución en Heidegger. Nosotros hemos apuntado la dimensión de ser del *Dasein* significando con ello que en Heidegger el hombre trasciende realmente el ente finito. Lo que ocurre es que el sentido último de la dimensión trascendedora del hombre (*Dasein*), y por tanto el fundamento, no está en el hombre mismo ni en su libertad, como plantea Heidegger en esta obra, quedándose así en la inmanencia. Al hacer esto “extravía” –según López López– “la pregunta ontológica al perderse del fundamento originario, radicalmente fundante, de la ontología de la trascendencia personal, y sustituir el fundamento perdido por un *supuesto* pseudo-fundante y pseudo-originario: la ontología mítica, inmanente, del pensamiento griego anti-cristiano”<sup>194</sup>. Con ser esto así, hay que tener en cuenta que Heidegger introduce una nota en *Vom Wesen des Grundes* en la que dice que “mediante la interpretación ontológica del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo, no se toma ninguna decisión, ni positiva ni negativa, sobre un posible ser en relación con dios. Es mediante la explicación de la trascendencia como se consigue finalmente *un concepto suficiente del*

<sup>193</sup> J.L. LÓPEZ LÓPEZ, “Fundamento y supuesto...”, cit., p. 101.

<sup>194</sup> ID., “Acerca de Sobre la esencia de la verdad...”, cit., p. 237. Para salir del círculo cerrado de la inmanencia el autor plantea la “sustitución del campo de discusión idealismo-realismo por aquel otro más radical y decisivo de ontología mítica (inmanente) – ontología de la trascendencia” (*op. cit.*, p. 239).

*Dasein*, ente en consideración al cual ahora ya se puede *preguntar* qué ocurre con la relación del *Dasein* con dios desde el punto de vista ontológico”<sup>195</sup>. A esta nota se referirá más tarde en la *Carta sobre el humanismo* para decir que con ella no se indicaba un “indiferentismo” respecto de la cuestión de Dios.

En el apartado III de *Vom Wesen des Grundes* Heidegger trata de resolver el problema del fundamento desde la finitud entendiendo el sobrepasar de la trascendencia como libertad. A la relación originaria de la libertad con el fundamento la llama Heidegger “dar fundamentos” (*Gründen*). Este concepto cobrará notable importancia en la obra de 1957, cuando Heidegger diga “ser y fundamento: lo mismo”, posición diferente –según él– de la caracterización del ser como fundamento de lo ente propia de la metafísica moderna. En *Sobre la esencia del fundamento* Heidegger determina de tres modos el *dar fundamentos*: como “*posibilidad, suelo, demostración*”. Sólo el fundamentar de la trascendencia –continúa Heidegger–, triplemente disperso, consigue por medio de la unificación originaria, ese todo en el que cada *Dasein* va a poder existir”<sup>196</sup>. Estos tres modos recuerdan los que la tradición filosófica cristiana atribuyó a Dios (en tanto ser trascendente) y la filosofía en general asoció al *theós* (como la última *ratio* a la que hacer referencia). Heidegger los aplica en un contexto de finitud, los aplica al *Dasein*, pero esta asignación es problemática ya que la creación humana nunca es *ex nihilo*, cosa que desde luego Heidegger no afirma, pero tampoco es en sí misma una última fundamentación, mientras que Heidegger pretende moverse en esos niveles; además, él designa al *Dasein* como arrojado a una apertura superior que sí mismo. Por todo ello, traer a colación las características absolutas de la trascendencia trascendente y quererlas aplicar en el contexto de la libertad humana finita nos parece, cuanto menos, una ambigüedad; de ahí que López López anote que el tema de la finitud reduce la radicalidad de la libertad, que en último término “no puede distinguirse de la no-libertad, puesto que la no-libertad surge de la libertad y se origina en ella” y del fundamento, que no se opone radicalmente al supuesto, “sino que éste, como no-fundamento, tiene su fundamento en el fundamento mismo, *en cuanto finito*”<sup>197</sup>.

Para Heidegger, ocurre que la determinación efectuada del origen de la esencia del fundamento en la libertad finita del *Dasein* trae en último término que el fundamento (*Grund*), el mundo o el ser se convierten en abismo

<sup>195</sup> M. HEIDEGGER, “Vom Wesen des Grundes”, GA Band 9, p. 159. Ed. esp., p. 137.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 170. Ed. esp., pp. 145-146.

<sup>197</sup> J.L. LÓPEZ LÓPEZ, “Fundamento y supuesto...”, cit., p. 105.



(*Ab-Grund*), quedando la libertad como el fundamento del fundamento, “*Die Freiheit ist der Grund des Grundes*”<sup>198</sup>, la esencia del fundamento. “En cuanto tal fundamento, la libertad es el *no-fundamento*, o el abismo (*Ab-Grund*) del *Dasein*. No en el sentido que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al *Dasein*, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino”<sup>199</sup>. Al mismo tiempo, “en su traspasamiento de lo ente, que proyecta un mundo, el *Dasein* tiene que pasar más allá de sí mismo a fin de poderse entender finalmente *a sí mismo* desde esa altura como abismo.” El *Dasein* trasciende al mundo y a sí mismo; es proyecto, posibilidad y, en este sentido, es también *Ab-Grund*. Heidegger lo denomina “*Abgründigkeit des Daseins*”, abismidad o carácter abismal del *Dasein*; lo que expresa –a nuestro juicio, y como certeramente afirma López López– la “ontología gnóstica” de Heidegger, ya que plantea un pensamiento de inmanencia pero desplegado con tesis de pensamiento de trascendencia. Ésa es la razón de parte de la fascinación que el pensamiento de Heidegger suscita.

En sus obras tardías, en las que ha conseguido ya una expresión más madura de su pensamiento, se habla de un “salto” (*Sprung*) en el pensar desde el pensar representacional (óntico) de la modernidad a otro pensar que sea un decir acerca del ser, un pensar ontológico. Desde este nuevo pensar no cabe ya definir al hombre como el *animal racional* que fijara Aristóteles; el hombre es más que eso: somos seres pensantes, dice Heidegger, proyecto, posibilidad, un abismo insondable que nunca terminamos de conocer. Tal es la dimensión de ser del hombre, que nunca está acabada y que de alguna manera sobrepasa al mismo hombre. Todos esos descubrimientos posteriores se hallan incipientes, como en germen, en este temprano escrito de Heidegger. Sin embargo, el *Dasein* mismo, trascendedor del ente, está arrojado (*geworfen*) “como *libre poder-ser*” “en medio de lo ente”, ya que “el hecho de que la trascendencia tenga lugar y madure como acontecimiento originario, son cosas que no están en poder de la libertad misma”<sup>200</sup>. La libertad es también finita, “yecta como el propio *Dasein*”. Sabemos que el estado de “yecto” (*Geworfenheit*) del *Dasein*, el estar arrojado, es su modo de ser. El *Dasein* como apertura al ser, como comprensor del ser y “creador” del mundo en tanto que “trascendencia fundante”, está arrojado a una apertura más originaria que él mismo, a un proyecto más abarcativo. En este sentido,

<sup>198</sup> M. HEIDEGGER, “*Won Wesen des Grundes*”, GA Band 9, p. 174. Ed. esp., p. 148.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 175. Ed. esp., p. 149.

remitir la esencia del fundamento a la trascendencia y a la libertad del *Dasein* (vinculadas ambas con los entes), que se lleva a cabo dentro del ente, no logra –como hemos dicho– la originariedad que Heidegger pretende. Este escrito perteneciente al círculo de *Ser y tiempo* llega a la misma encrucijada que para su autor supusiera la obra de 1927. Será en *Der Satz von Grund* donde Heidegger diga su palabra definitiva sobre el tema. Previamente a la obra de 1957, se había ocupado del tema del fundamento en “*Die Gründung*” (“La fundación”), uno de los Capítulos de los *Beiträge*. En este nuevo contexto el fundamento último se da en la apertura (*Da-sein*) del ser como *Ereignis*, como “acaecimiento”. También en *Beiträge* Heidegger intenta un nuevo modo de abordar el problema del tiempo con relación al *Dasein*, de tal modo que el “ahí” (*Da*) del *Dasein* se precisa como el espacio-tiempo de juego (*Zeitspielraum*) y la estación del instante (*Augenblickstätte*) de la verdad.

## [9]

EL FUNDAMENTO EN LA PROPOSICIÓN DEL FUNDAMENTO.  
TONALIDADES ÓNTICA Y ONTOLÓGICA (TRASCENDENTAL)

Veamos ahora el tono que presenta el problema del fundamento en *Der Satz vom Grund*. De entrada diremos algo que ya hemos anunciado: el lenguaje manejado por su autor es totalmente diferente. En relación con ello, nos sentimos más cerca de este lenguaje maduro de Heidegger que del primero que hemos mostrado. La proposición del fundamento dice: *nada es sin fundamento*. Según las propias palabras de Heidegger en esta proposición se puede introducir una “entonación” y, en consecuencia, oírla en dos tonalidades diferentes<sup>201</sup>: “Podemos escuchar la proposición del fundamento de doble manera: una, como proposición fundamental suprema sobre el ente; otra, como proposición acerca del ser. En el segundo caso, se nos orienta a pensar el fundamento como ser y el ser como fundamento. En tal caso comenzamos a intentar pensar el ser en cuanto ser. El intento dice: *no explicar ya ser por algo ente*”<sup>202</sup>.

Tomando al pie de la letra la metáfora musical de Heidegger de realizar la experiencia de una entonación sobre la proposición del fundamento,

<sup>201</sup> Cfr. las Lecciones Quinta y Sexta del Curso sobre la proposición del fundamento.

<sup>202</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 100. Ed. esp., p. 114.

hemos llamado a esas dos tonalidades: tonalidad óptica y tonalidad ontológica o trascendental. La primera permite oír la proposición del fundamento como un principio acerca del ente, mientras que la tonalidad ontológica o trascendental, que será la tonalidad de lo *Ereignis*, enuncia acerca del ser. Otro dato a tener en cuenta en la metáfora heideggeriana es la cuestión de la entonación en sí misma, que hace referencia al *escuchar* y que Heidegger introduce en su obra como complemento imprescindible del *mirar*. Para él, el pensar es “un oír y un ver”. La mirada sola, según Heidegger interpreta a Platón, da Aspecto-idea, nivel de esencias, mientras que la audición está a nivel del ser, de “escuchar el ser”. Por otra parte, *audición* se relaciona con el “salto” en el pensar, salto desde el pensamiento representativo (mirar) a estar a la escucha del ser. Heidegger lo define diciendo que “*der Sprung ist ein wesenhaft zurückblickender Sprung*”; esto es, el salto es un salto retrospectivo (*zurückblickender*) conforme a esencia, la *Rückfrage* husserliana, como hemos mostrado anteriormente<sup>203</sup>. Por último, otra cuestión fundamental que aparece en el texto es que se habla de intentar *no explicar ya ser por algo ente*. Ya hemos visto que Heidegger, tras la *Kehre*, intenta no partir del ente sino instalarse directamente en el ser, pensando el ser desde sí mismo. A nuestro juicio, lo que hay que intentar es ir a otra noción de lo ente, una noción que no sea reductora, una noción ontológica de “lo que es”, y ver ahí su entidad, esencia y ser; lo que supondría –tal vez– realizar el cambio de tonalidad que el mismo Heidegger propone, o sea, tratar lo ente desde un modelo del ser, como propone Arellano.

La primera de las tonalidades –que llamamos tonalidad óptica– dice así: *NIHIL est SINE ratione*. En esta tonalidad el acento recae sobre los términos “*nihil*” y “*sine*”. La traducción sería: *nada es sin fundamento*, o *nada sin fundamento*, o lo que es lo mismo: todos y cada uno de los entes tienen un fundamento. Oída así, esta proposición es a juicio de Heidegger “un enunciado sobre el ente”; y no uno cualquiera, sino “la gran proposición fundamental, el *principium grande*” del fundamento suficiente<sup>204</sup>. Heidegger asocia razón suficiente/principio del fundamento al cálculo, a la computerización que exige e interpela a lo ente y que actualmente se asigna en la técnica moderna. De ese lado queda Dios como *summa ratio*, un constructo de la razón humana<sup>205</sup>. Llevado al extremo, dice Heidegger, “esto significa: Dios existe sólo en la medida en que valga la proposición del fundamento”<sup>206</sup>, lo

cual es una reducción de Dios a ente. Esta tesis la hemos visto anteriormente, aplicada al problema de la diferencia ontológica entre ser y ente. Desde esta perspectiva Heidegger la trabaja en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” para mostrar el carácter teológico de la misma.

Situados en la tonalidad óptica “el fundamento es tal únicamente como *ratio*, es decir, como cuenta dada sobre algo ante y para el hombre, como yo enjuiciante”<sup>207</sup> y es, por tanto, *principium reddendae rationis*, la proposición del fundamento que hay que restituir<sup>208</sup>. *Ratio sufficiens* alude a la *perfectio*, a la consumación en la fundamentación. Esta dimensión le lleva a interpretar la proposición del fundamento en el sentido siguiente: “toda cosa, de la suerte que sea, vale como algo en cuanto ente si y sólo si, como objeto calculable, está seguramente emplazada para el representar.” La función que realiza este principio es la de disponer “acerca de lo que tenga derecho a ser válido como objeto del representar y, en general, como algo ente”<sup>209</sup>. Es un exigir, una exigencia. Por eso, la perfección de la técnica es para Heidegger el “eco” de la interpelación de la *perfectio* como calculabilidad de los objetos que significa realmente la proposición del fundamento *sufficiens*. A Heidegger le asombra la denominación de “era atómica” para la era presente, porque ello significa que “el hombre interpreta una época de su existencia histórica a partir de la impelencia de una energía de la naturaleza y de su puesta a disposición”. La era atómica, dice Heidegger, “está dominada por la prevalencia de la interpelación-y-exigencia, que amenaza con avasallarnos a través del principio del fundamento suficiente que hay que emplazar”<sup>210</sup>. Por su parte, las ciencias se mueven “como el pez en el agua y el pájaro en el aire” en el dominio de la poderosa proposición fundamental del fundamento<sup>211</sup>. Esto es lo que ocurre en la actualidad. Así se entiende la proposición del fundamento y ello trae consigo un modo “calculador de pensar” y una interpretación óptica del ser. Acordamos con Heidegger que hay una esencial diferencia entre “el pensar meramente calculador y el pensar meditativo”<sup>212</sup>. El calificativo “meditativo” (*besinnlichen*) no nos agrada por impreciso, pero

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 175. Ed. esp., p. 186.

<sup>208</sup> J.A. Nicolás (en su estudio introductorio a *El principio de razón en Leibniz*, de Otto Saame) ofrece otra interpretación diferente del “*reddendae rationis*”. Según Nicolás “*ratio reddere*” tal como la entiende Leibniz es un concepto mucho más amplio que el mero calcular: indica fundamentalmente “comprensión”.

<sup>209</sup> M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pp. 175-176. Ed. esp., p. 187.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 180. Ed. esp., p. 191.

<sup>211</sup> Una reflexión creadora sobre las ciencias positivas la realiza Heidegger en “Die Zeit des Weltbildes” en *Holzwege*, así como en *Einleitung in die Philosophie* (véase Sección primera, “Filosofía y Ciencia”).

<sup>212</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 178. Ed. esp., p. 190.

Heidegger lo llama así para diferenciarlo del pensar calculador, para mostrar que se trata de un pensar que “piensa” y no que calcula. Por eso dice –rectificando la tesis moderna– “la ciencia no piensa”, para a continuación señalar el ámbito del pensar como el propio de la filosofía. Es ésta última la que precisamente piensa “la esencia de los ámbitos” pensados por las ciencias<sup>213</sup>. Por ello, respecto al asunto que nos ocupa, Heidegger escribe que “suponiendo que esa atenta sumisión no sea ni la forma única, ni la apropiada, de escuchar atentamente, entonces tendremos que plantear una vez más la pregunta: ¿estamos a la escucha de la interpelación de la proposición del fundamento?”<sup>214</sup>. Este texto es muy esclarecedor y repite la hipótesis de trabajo habitual de Heidegger. En él no se dice que no valga la interpretación que da la primera tonalidad de la proposición del fundamento, la tonalidad óptica; se dice que esta interpretación *no es ni la única ni la adecuada*. Tengamos presente este matiz, que consideramos bastante importante.

Veamos ahora como “suenan” esta misma proposición oída en la segunda tonalidad, que hemos denominado tonalidad ontológica (trascendental). En ella, la proposición “nada es sin fundamento” se oye así: nada *es* sin *fundamento*. En esta tonalidad el acento recae sobre las palabras “es” y “fundamento”. El cambio operado se justifica porque sólo tenemos experiencia del ente en cuanto ente, es decir, del ser del ente, cuando atendemos precisamente a que él *es* y *cómo* es. Como vemos, el problema del fundamento conduce de nuevo a la diferencia entre ente y ser, vista ahora desde esta dimensión. En Heidegger la pregunta por el ser se plantea siempre desde la diferencia con lo ente, como hemos visto. Por ello, la cuestión de la diferencia ontológica muestra dos posibles perspectivas de acercarnos al ser, una es la perspectiva óptica, la otra es la perspectiva ontológica. En la cuestión que estamos tratando ahora la perspectiva óptica es la que atiende a la proposición del fundamento oída en la primera tonalidad. La perspectiva ontológica, trascendental, es la que atiende a la proposición del fundamento oída en la segunda tonalidad. En base a ello, la partícula “es” representa para Heidegger lo principal de la proposición del fundamento. Consonante con el *es* viene ahora el *fundamento*; “nada es sin fundamento” expresa que ser y fundamento suenan (*klingen*) al unísono, “se copertenecen de consuno” (*Sein und Grund in Einem zusammengehören*)<sup>215</sup>, dice Heidegger. Esto quiere decir

que la proposición del fundamento ya no habla como una proposición referida al ente, sino como una palabra acerca del ser. “La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿qué significa, pues, ser? Respuesta: ser significa fundamento”.

Después de lo expuesto en nuestro anterior capítulo en torno al rechazo de Heidegger a la explicación metafísica del ser como asistido constante y fundamento de lo ente, esta definición del ser puede parecer chocante. Nada más lejos, porque al indicar que “ser significa fundamento” Heidegger no está hablando metafísicamente. Precisamente, como indica Pöggeler, “cuando Heidegger lleva al lenguaje el principio del fundamento como proposición que dice algo acerca del ser y de su sentido, lo que hace es convertir a la metafísica en problema partiendo de la metafísica misma”<sup>216</sup>. Es decir, Heidegger problematiza la explicación metafísica del ser como fundamento del ente para explicar de modo ontológico el ser como fundamento. Ésas son las dos tonalidades de las que hablamos, los dos modos de oír el principio de fundamento y en general de comprender la realidad. En consecuencia con este punto de partida Heidegger se acerca a la metafísica buscando en ella, según entiende Olasagasti, la “unidad de *Grund, Vernunft, Natur, causa, ratio, physis...* como formas de fundamentación, el fondo metafísico común en la variación del principio de razón a través de las versiones de esos términos y la correspondiente retirada y enmascaramiento del ser”<sup>217</sup>. Es lo que Heidegger intenta hacer al preguntarse por los sentidos griego y romano (y con ello los de toda la tradición) de *ratio*, como veremos seguidamente.

Digamos que la proposición “ser significa fundamento” no indica que el ser tenga un fundamento que lo fundamente; eso cae del lado del ente, que *es* en cuanto fundado. Con esto se indica que “el fundamento permanece distante del ser. En el sentido de un tal permanecer-distante el fundamento respecto del ser, el ser «es» fondo-y-abismo (*Ab-Grund*)”<sup>218</sup>. Ciertamente, en “rigor” habría que expresar esta tesis evitando la forma enunciativa. Es lo que hace Heidegger al decir, ser y fundamento: lo mismo; ser: fondo-y-abismo. Con ello, como dice Olasagasti, “ya no se trataría de una frase gramatical y, por tanto, no sería propiamente un principio”, es decir, ya no caería del lado de la causalidad, de los principios, esto es, de la proposición del fundamento en sentido metafísico<sup>219</sup>. La idea de abismo, de *Ab-Grund*, es algo que está en el origen mismo, en lo que funda algo, pero que no es un fundamento (*Grund*) en el sentido de la metafísica clásica, sino como fondo abismático

<sup>213</sup> M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* Ed. esp. (trad. de H. Kahnemann) Buenos Aires, Editorial Nova, 1978, p. 36.

<sup>214</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 183. Ed. esp., p. 193.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 183. Ed. esp., p. 194.

<sup>216</sup> O. PÖGgeler, *El camino del pensar...*, cit., pp. 179-180.

<sup>217</sup> M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit., p. 66.

<sup>218</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, pp. 76-77. Ed. esp., p. 92.

<sup>219</sup> Cfr. M. OLASAGASTI, *op. cit.*, p. 70.

co, que, desde el principio mismo se abre como posibilidad, como libertad para fundar, según hemos visto.

La fórmula “ser significa fundamento” expresa que “en la medida en que el ser, siendo él mismo el fundamento, funda, deja en cada caso que el ente sea un ente”<sup>220</sup>. Ser «es», en esencia, fundamento. Por ello, todo ente tiene un fundamento, porque el ser, como fundamento, lo ha “puesto en el ser”. Vemos aquí reflejada de nuevo la determinación del ser como “dejar” (*lassen*) ser al ente. Por eso la proposición del fundamento oída en la primera tonalidad, esto es, como proposición fundamental del fundamento suficiente, es verdadera, porque en ella habla una palabra acerca del ser, una palabra que dice la mismidad de ser y fundamento. “Ser significa fundamento y fundamento significa ser: aquí todo gira en círculo”. Vemos aquí en *Der Satz vom Grund* rectificadora la posición inicial de *Vom Wesen des Grundes* de que el principio de razón no sirve para plantear la esencia del fundamento. Ahora Heidegger, con la tesis de las dos tonalidades, recoge tanto la dimensión óptica como la ontológica del principio del fundamento. Realmente esta tesis estaba ya en el escrito temprano de 1929, si bien entendida respecto a la trascendencia del *Dasein*, cuando Heidegger dice que “es porque el «fundamento» es un carácter trascendental y esencial del *ser en general* por lo que el principio de razón vale para *lo ente*. Ahora bien, el fundamento es inherente a la esencia del ser porque sólo hay ser (no ente) en la trascendencia, a modo de un fundamentar que se encuentra situado en el proyecto de un mundo”<sup>221</sup>.

Una vez explicada la intención heideggeriana de problematizar la comprensión del ser de la metafísica, volvemos a oír la proposición del fundamento en la segunda tonalidad. “Decimos: ser y fundamento «son» lo mismo. Ser «es» el fondo-y-abismo (*Sein «ist» der Ab-Grund*). Si decimos de algo: «es» y «es tal y cual», ese algo está entonces en tal decir, representado, como ente. Sólo el ente «es»; el «es» mismo, el «ser», no «es»<sup>222</sup>. Queremos hacer dos observaciones sobre este texto. En primer lugar digamos que resulta evidente que la segunda tonalidad de la proposición del fundamento remite al ser comprendido como *Ereignis*, como “acaecimiento”. Heidegger explica por vez primera el ser como “acaecimiento” en *Beiträge zur Philosophie* con el conocido esquema de los cuatro elementos o cuaternidad (tierra, mundo, hombre y dioses), esquema que siempre permanece –con algunas variaciones– (tierra, cielo, hombre y dioses; donde “mundo” representa la unidad de los cuatro).

<sup>220</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, cit., p. 184. Ed. esp., p. 195.

<sup>221</sup> ID., “Vom Wesen des Grundes”, GA Band 9, p. 172. Ed. esp., p. 147.

<sup>222</sup> ID., *Der Satz vom Grund*, cit., p. 77. Ed. esp., p. 93.

Desde esta comprensión, el ser no es un en sí, no es algo: es “acaecimiento”, (*Ereignis*) lanzado o acaecido (*ereignet*) por lo *Ereignis* mismo en la apertura originaria (*Da-sein*). En este esquema, tierra y mundo o tierra y cielo constituyen la dirección vertical en una tensión o lucha entre desocultación/ocultación que configura la apertura *Da-sein*. Hombres y dioses, que en el esquema están contrapuestos<sup>223</sup>, constituyen la dirección horizontal y representan la línea del fundamento; un fundamento que nosotros entendemos que para Heidegger no es vertical (hacia Dios) sino horizontal (dentro de lo *Ereignis*). Queremos llamar la atención de entrada sobre el elemento “dioses” en relación con el tema del fundamento. Efectivamente, en la cuaternidad, “dioses” no tiene que ver con el Dios de la teología ni afirma un politeísmo. “Dioses” se contraponen al dios de la metafísica, concebido como el sumo ente y se relaciona con el ser y con el “acaecimiento” y, dentro de ellos, con el fundamento. En *Beiträge zur Philosophie* el fundamento último se da en la apertura (*Da-sein*) de lo *Ereignis*, o en la apertura que supone el ser como *Ereignis*, como “acaecimiento”. Lo que ocurre es que esa apertura es incomprendible, es abismo, o no es explicable al modo del calcular, como se dice en *Der Satz vom Grund*. Precisamente por esta imposibilidad de comprender el fundamento “se daría una pluralidad de fundamentos”, que es lo que Heidegger indica concretamente con la expresión “dioses” y que funciona como el contrapunto al hombre, que quedaría así como fundado, aunque al mismo tiempo es fundador de la apertura (*Da-sein*) en tanto que necesitado por el ser (*Sein*) para el acaecer de la verdad<sup>224</sup>. Apertura originaria (o *Da-sein*) sería, pues, el modo en que Heidegger explica el fundamento contextualizado en la cuaternidad. Apertura que en cierto sentido es el ser mismo, entendido ahora como sí mismo (*Sein*) y que es inexplicable, abismo, aunque ésa sea de hecho su última explicación. Por eso, en el lenguaje de *Der Satz vom Grund*, un lenguaje mucho más conciso y maduro que el de *Beiträge*, se dice –sin acudir a la cuaternidad– que ser y fundamento «son» lo mismo, con lo que se indica que el ser como “*Ab-Grund*” no tiene ningún fundamento que lo fundamente. Heidegger lo explicará –como veremos– distinguiendo “*Warum*” (“por qué”) de “*Weil*” (“porque”). Nosotros asumiremos la explicación del ser como *porque*, si bien en un sentido diferente al de Heidegger.

En segundo lugar, digamos que hay que entender correctamente a Heidegger cuando dice que el ser no «es». Ya sabemos que con ello quiere referir que “no es ente” o que *es* “nada ente”. Con ello también se quiere indi-

<sup>223</sup> Cfr. *Beiträge...*, cit., pp. 477-479.

<sup>224</sup> Véase M. BERCIANO, “El evento (Ereignis) como...”, cit., 2º: El ser como evento.



car que no «es» cosa hecha. Así lo dice Heidegger mismo: el ser “no está dotado de hechura tal que se desoculte, sino que el desocultarse pertenece a lo propio del ser. Ser tiene lo que le es propio en el desocultarse. Ser no es primero algo para sí, que sólo después pone en obra un desocultarse”<sup>225</sup>. En “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” se expresa la misma idea al describir al ser como sobrevenida, como tránsito a lo ente que se considera como llegada. Ahora bien, para Heidegger, “lo que «ser» quiere decir es cosa que sigue estando escondida en el exhorto que habla desde las palabras conductoras del pensar griego (*Leitworten des griechischen Denkens spricht*). Nunca podremos demostrar científicamente, ni pretender demostrar, lo que dice ese exhorto. Lo que podemos es: escucharlo o no. Podemos, o preparar este escuchar, o descuidar la preparación”<sup>226</sup>. Como ya hemos expuesto, Heidegger considera modelo la experiencia griega del ente como fenómeno, como lo que se muestra por sí, y del ser como dejar que el ente sea, visto por él en Heráclito y Parménides. Ésa es la experiencia paradigmática para Heidegger pues se trata de un pensar sobre el ser, sin sustituirlo por lo ente. El ser no admite el tratamiento del pensar calculador, precisa un pensar ontológico que es el que Heidegger propone. Sin embargo, este pensar ontológico tiene que permitir el discernimiento crítico, que en Heidegger no siempre es posible. Es lo que observa Guilead cuando dice que el pensamiento de Heidegger no puede probarse debido a su estructura fundamentalmente teológica y mística<sup>227</sup>. No creemos que este juicio pueda aplicarse globalmente a Heidegger, pero sí es cierto que la dimensión eminentemente crítica que éste despliega en su diálogo con la historia desaparece cuando expresa su propia aportación. Por ejemplo, en la tesis de corresponder a la interpelación del ser o el preparar el escuchar del ser, como se dice en el texto que comentamos, se indica de un modo excesivamente amplio sin aclarar los pasos para llevarlo a cabo. Sólo se habla de corresponder a la llamada del ser en un lenguaje que algunos intérpretes han considerado como “místico” y “religioso”.

Otra dimensión del ser implícita en el texto que comentamos es que nunca lo avistamos de manera inmediata. Ello, dice Heidegger, “se debe a que nuestros ojos no son buenos sin más para avistar el ser; en modo alguno, por tanto, al hecho de que el ser se retire”<sup>228</sup>. Consideramos importante la apostilla de la retirada del ser porque con ella parece que se establece que el

retirarse del ser no es en sí una pérdida, como discutimos en el párrafo anterior, sino que con una preparación adecuada es posible su “avistamiento”. Platón explicó el mismo problema en el mito de la caverna, cuando señalaba que el órgano que ya se posee hay que adecuarlo para que mire lo que merece ser mirado, esto es, el ser<sup>229</sup>. También San Agustín, interlocutor velado o abierto de Heidegger en muchas de sus obras se refiere a este problema<sup>230</sup>. Heidegger lo expresa así: “El modo por el cual percibimos algo en el oír y en el ver acontece a través de los sentidos, es sensible. Estas constataciones son correctas. Y sin embargo siguen sin ser verdaderas, ya que omiten algo esencial. Es verdad que oímos una fuga de Bach con los oídos; sólo que, si lo oído fuera aquí únicamente lo que, como onda sonora, golpea en el tímpano, nunca podríamos oír entonces una fuga de Bach. Somos *nosotros* los que oímos, no el oído. Oímos sin duda a través del oído, mas no con el oído, si la palabra «con» indica aquí que es el oído –como órgano sensible– el que constata para nosotros lo escuchado”<sup>231</sup>.

En general, se podría interpretar la preparación que se requiere para “avistar” el ser, como el “salto” en el pensar o el “paso atrás” del que Heidegger habla. En este sentido, “el salto saca al pensamiento de la región de la proposición del fundamento entendida como proposición fundamental suprema sobre el ente, y lo lleva a un decir que dice del ser en cuanto tal”<sup>232</sup>. El “salto” (*Sprung*) va de la pregunta por el ser entendida como algo entitativo (óntico, en lenguaje de Heidegger) a preguntar por el ser de modo onto-

<sup>229</sup> Platón sostiene que “puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano [de la vista] se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester” (518-D; PLATÓN, *La República*, Madrid, I. de E. Políticos, 1969, 1ª reimp., ed. bilingüe; trad., notas y estudio preliminar de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano. Cit. tomo III, p. 8).

<sup>230</sup> Sabemos que Agustín de Hipona fue un gran inspirador de Heidegger. En uno de sus *Sermones* alude a la misma cuestión. Allí se dice lo siguiente: “Porque alguien (*aliquis*) hay que mira por los ojos. ¿No te sucede alguna vez que, ocupado ese que dentro de ti mora en otros pensamientos, no ves lo que tienes delante de los ojos? En vano están de par en par las ventanas, ausente quien (*qui*) por ellas mira. No son, pues, los ojos quienes ven, sino alguien (*quidam*) ve por los ojos [...]. ¿Esos tus ojos no van a servirte para ver de hallar, como los animales, cebo para el vientre, y nada para la mente? Levanta, pues, la mirada de la razón, usa (*utere*) de los ojos cual hombre (*ut homo*)” (citado en J. VILLALOBOS, *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla, Ed. Univ. Sevilla, 1982, p. 223). En el proceso de ver intervienen simultáneamente (en unidad fenomenológica, decía Husserl) la dimensión antropológica agustiniana “*corpus*”, lo que en terminología platónica hemos llamado *kosmos aiscethós* –el ojo– y la también agustiniana “*espíritu*” o “*animus*” –quien dirige el ojo, la persona–, el *kosmos noetós* platónico. Por eso ocurre con frecuencia que mucha gente que mira la misma escena, ve sin embargo cosas diferentes. Esto es así porque no somos cámaras fotográficas sino personas, porque tenemos un elemento *subjetual* que aparece y hace que veamos cosas diferentes mirando lo mismo cósicamente.

<sup>231</sup> M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 70. Ed. esp., pp. 87-88.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 89. Ed. esp., p. 105.

<sup>225</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 102. Ed. esp., p. 116.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 103. Ed. esp., p. 116.

<sup>227</sup> R. GUILLEAD, *Ser y libertad...*, cit., pp. 175 ss.

<sup>228</sup> M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 94. Ed. esp., p. 110.

lógico, es decir, trascendental, pregunta que Heidegger formula como la diferencia entre ser y ente. Él mismo lo destaca explícitamente cuando dice que: “A fin de tener claramente ante la vista hasta qué punto la dilucidación de lo trascendental pertenece a nuestro camino o, [...] a la preparación del salto de una tonalidad de la proposición del fundamento a la otra, recordemos brevemente lo siguiente. Lo «trascendental», kantianamente entendido, concierne al trascender que va del objeto, es decir, del ente experienciable, al enfrentamiento objetual –es decir, al ser–. Pero el salto es un salto desde la proposición del fundamento como proposición sobre el ente hacia la proposición como decir del ser en cuanto ser. El salto salta a través de la región que está entre ente y ser. Es verdad que lo trascendental, el trascender y el salto no son cosa igual, pero sí lo mismo, en la medida en que ellos se copertenecen en vista a la diferenciación entre ente y ser”<sup>233</sup>.

Como vemos en este texto, Heidegger ya no intenta explicar el problema del fundamento desde el *Dasein*, desde su trascendencia y libertad, como hiciera en *Vom Wesen des Grundes*. Ese camino no fue lo suficientemente fructífero. Como sabemos, en el tiempo que media entre las dos obras sobre el fundamento el camino del pensar de Heidegger ya ha recorrido bastante trecho. Ahora piensa el ser desde lo *Ereignis* y al hombre como abierto al ser. Piensa el ser desde el ser mismo y no desde el *Dasein*. De ahí que en la cuestión del fundamento hable directamente de dos tonalidades de oír la proposición y de un “salto” para ir de una a otra, un “salto” mediado o mejor medido por la diferencia ontológica.

[10]

LA “COPERTENENCIALIDAD” (*ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT*)

DE SER Y FUNDAMENTO: SENTIDOS GRIEGO/ROMANO Y SENTIDO MODERNO

Anteriormente hemos oído la tesis de Heidegger de que “lo que «ser» quiere decir es cosa que sigue estando escondida en el exhorto que habla desde las palabras conductoras del pensar griego (*Leitworten des griechischen Denkens spricht*)”<sup>234</sup>. A continuación vamos a dar los pasos necesarios para tratar de oír esa llamada. Heidegger lleva a cabo esta exégesis en varios

puntos que son progresivos ahondamientos en la cuestión, efectuándolos remitiendo paulatinamente a un sentido más inicial de los elementos ser y fundamento, lo que permitirá una comprensión de la proposición del fundamento como una proposición acerca del ser. En principio, nos acercaremos a una profundización del sentido de ser; para, en un segundo momento, hacer lo propio con el sentido de fundamento; y, por último, en un tercer paso ver la “copertenencia” implícita de ambos, según lo ve Heidegger.

1º. *El exhorto del ser: sentido griego y sentido moderno*

Heidegger distingue dos modos de hacer acto de presencia, de venir a presencia, en los cuales hay un enfrentamiento con la cosa. El primero es el que se da en el pensamiento griego, paradigma del pensar ontológico, a juicio de Heidegger, en el que el ser se muestra como fenómeno, lo que para el griego indica “la cosa misma, la cosa en sí”<sup>235</sup>. El segundo es el característico de la modernidad en el que el ente da “noticia de sí bajo el carácter de objeto”<sup>236</sup>. El modo griego es un enfrentamiento y un salir-al-encuentro del hombre con la cosa, que no está planteado –como en la modernidad– en el ámbito de la referencia sujeto-objeto. Es lo que resuena en la noción griega del ser como *physis*, como brotar-de-por-sí. Por otra parte, como sabemos, Heidegger dialoga con la noción moderna de ente como “lo objetualmente enfrentado” que implica un modo de comprender el fundamento, que en último término posibilita la técnica moderna. Kant es para Heidegger el pensador en que se refleja de forma paradigmática la comprensión del ser como objetualidad, comprensión que señala al mismo tiempo una posición fundamental de nuestra existencia (*Dasein*) histórica, la de la modernidad, en la que el ser se muestra al hombre y el hombre comprende al ser como objeto<sup>237</sup>. Pensamos que esta tesis es correcta y, en este sentido, el giro copernicano anunciado por Kant no fue del todo consumado, si bien Kant posee el *novum* de iniciarlo realmente en la modernidad. Kant no llega a la autoconciencia de

<sup>235</sup> ID., “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 328. Ed. esp., p. 20.

<sup>236</sup> ID., *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 121. Ed. esp., p. 134.

<sup>237</sup> Así lo expresa en *La pregunta por la cosa* cuando dice: “El principio supremo de todos los juicios sintéticos –o como también podría decirse: la determinación esencial originaria del conocimiento humano, de su verdad y de su objeto– se expresa al final de la segunda sección (A158, B 197) en la fórmula: “las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”. Quien comprende esta frase, comprende la *Crítica de la razón pura* de Kant. Quien comprende a ésta no sólo conoce un libro de la literatura filosófica, sino que domina una posición fundamental de nuestra existencia (*Dasein*) histórica, que no podemos ni eludir, ni pasar por alto, ni, de otro modo, negarla” (M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA Bd. 41, p. 186. Ed. esp., Buenos Aires, Editorial Alfa Argentina, 1975; trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay, p. 161).

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 116. Ed. esp., pp. 129-130.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 103. Ed. esp., p. 116.

Heidegger, aunque es consciente de la importancia del hombre en la interpretación de la realidad. Su problema es que no termina de profundizarla o de aceptarla y, en este sentido, estamos de acuerdo con Husserl cuando en el § 26 de la *Krisis* señala que la búsqueda de lo trascendental es la tarea no cumplida del todo por la modernidad, el *desiderátum* “pendiente” –podríamos decir– ya que Kant acepta la integración para dos niveles del conocimiento, pero no para el nivel de la razón, que a su juicio no logra la síntesis entre lo empírico y lo *a priori*. Frente a ella, en el horizonte griego lo que hace acto de presencia “no es aquello que un sujeto se pro-yecta como objeto, sino aquello que le adviene al percatarse.” Reflexionemos un momento en esta frase. En ella están descritos los dos modos de enfrentamiento con la cosa y podemos constatar qué los diferencia. El moderno dice “aquello que un sujeto se pro-yecta como objeto”, mientras que el griego es “aquello que le adviene al percatarse”, indicando que el ser se muestra desde sí mismo y por sí mismo y el poner humano consiste en escuchar y mirar. Por eso, continúa Heidegger “la imagen de la estatua griega es el aspecto de un ser que está ahí, y cuya estancia nada tiene que ver con un ser-obstante, en el sentido de objeto”<sup>238</sup>.

En el seminario de Le Thor de 1969 se dice a este respecto lo siguiente: “para los griegos, las cosas aparecen. Para Kant, las cosas me aparecen.” Lo que ha sucedido entre ambos modos de enfrentamiento con la cosa es, que “el ente se ha convertido en *Gegen-stand* (objeto, o mejor: obstante)”<sup>239</sup>. Esto se lleva a cabo por el *cogito* que actúa como sujeto enunciativo de la realidad e interviene intercalándose en un sentido de dominación del ente. También el griego interviene en el enfrentamiento con la cosa pero “para *des-aparecer ante* el ente”. Por ello, por mostrar el ser como fenómeno, el horizonte griego, finito, sirve de modelo al pensador de Friburgo. En él ve realizado su idea del pensar. Hoy, dentro de la finitud, la tarea del pensador consiste en preparar, conmemorando, recordando, un aparecer del ser que tenga la originariedad que para Heidegger tuvo el pensar griego; eso sí, hoy no se puede pensar míticamente, como en Grecia. Allí, “en la presencia de los dioses, de mirada vuelta hacia nosotros, tuvieron los griegos experiencia del más inquietante y fascinador enfrentamiento: *tò deinón*”<sup>240</sup>. No podemos extendernos aquí sobre lo que para Heidegger significa este enfrentamiento. Sí diremos que el ámbito de la verdad es para él al mismo tiempo un ámbito

sagrado. De ahí que proponga, para nuestro hoy, pensar en el horizonte del dios ausente para que –según escribe literalmente– no “estiremos la pata” simplemente, para que nuestro vivir sea humano, de hombres y, ya que –a su juicio– no puede ser ante la presencia de Dios (convertido por la metafísica en un constructo de la razón, en una idea humana, y como tal invalidado) ni de los dioses, que sea al menos en el horizonte o “ante el rostro del dios ausente”<sup>241</sup>.

## 2º. Sentido romano y moderno de ratio

Retomemos de nuevo la formulación clásica del principio del fundamento que dice: nada es sin fundamento (*Nihil est sine ratione*); donde ahora vemos que el término fundamento traduce<sup>242</sup> la palabra latina “*ratio*”: *Ratio* como fondo, fundamento y razón que alcanza su momento principal en la época moderna. En la lengua romana “*ratio*” significa cálculo, rendición de cuentas. Dar cuentas de algo es un restituir: “*reddere*”, por lo que a la *ratio* le pertenece el “*reddendum*”. Ahora bien, en la modernidad, *reddendum* toma el sentido de: “La interpelación incondicionada y omnímoda en orden a la entrega y emplazamiento de los fundamentos matemática y técnicamente calculables: la total «racionalización»”<sup>243</sup>. Por tanto, aunque Leibniz habla en latín cuando expresa el principio de razón ya no habla el lenguaje de la antigua romanidad. No obstante, Leibniz, como reconoce Heidegger mismo en muchos de sus escritos, está en la misma línea de la “radicalidad” de la fundamentación, si bien con la connotación general de la “modernidad.” No coincidimos con Heidegger en su crítica global a la metafísica y a la modernidad. Hay pensadores y cuestiones pensadas por ellos que, a nuestro juicio siguen siendo vigentes, aunque pese sobre ellos la amenaza heideggeriana de la ontificación, como hemos discutido ya. Tal es el caso de la interpretación que Hegel realiza del principio de razón suficiente leibniziano.

<sup>241</sup> M. HEIDEGGER, “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA Bd. 16, p. 671. (Ed. esp. –trad. de la edición alemana Frankfurt, Klostermann, 1983– en *Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996; estudio preliminar, trad. y notas de R. Rodríguez. Cit. pp. 71-72). Todo este planteamiento, que está vinculado con la formulación en los *Beiträge* del “último dios” y con la interpretación de nuestra época como la época de los dioses huidos (“Wozu Dichter?”), in *Holzwege*) ha sido analizado en nuestro estudio *Trascendental y trascendencia. Un diálogo con Heidegger*, al que ya nos hemos referido con anterioridad y que afronta el problema de Dios en Heidegger.

<sup>242</sup> Traducción, dice Heidegger, tiene que ver con tradición. De ahí que traducir en el sentido originario sea “hacer entrega de la tradición”, es decir, hacer pasar el sentido de un término de un idioma históricamente acontecido a otro. En consecuencia, un término traduce realmente a otro cuando en la traducción hace entrega de lo que ese término significaba en su *Weltanschauung* de origen y que mantenga ese sentido en la nueva lengua que lo acoge. Heidegger lo llama “hacer entrega en el sentido de *liberare*, de un dejar en libertad”. Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 153. Ed. esp., p. 163.

<sup>243</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 155. Ed. esp., p. 165.

<sup>238</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 121. Ed. esp., p. 134.

<sup>239</sup> ID., “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 329. Ed. esp., pp. 20-21.

<sup>240</sup> ID., *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 121. Ed. esp., p. 134.

Al igual que hará Heidegger, Hegel recoge este principio y lo reinterpreta en la *Ciencia de la lógica*, aportando una dimensión nueva. También Hegel, como Heidegger, distingue dos niveles o sentidos de fundamentación en el principio de razón suficiente. En primer lugar dirá que lo “inmediato” es realmente “puesto” y que lo que hay que buscar en filosofía es la razón profunda de eso “puesto”. Con ello nos dice que lo “puesto” (primer nivel de fundamentación), siendo necesario no es lo más importante, sino que hay que buscar un “fundamento” más originario, lo que sería un segundo nivel de fundamento. Veamos estos dos niveles. En primer lugar Hegel señala que “el fundamento, como las otras determinaciones reflexivas, ha sido expresado en un principio: *Todo tiene su razón suficiente*. Esto, en general, no significa otra cosa sino: Lo que *existe* tiene que ser considerado no como un *inmediato* existente, sino como algo *puesto*. No hay que detenerse en general en el ser determinado inmediato, o en la determinación en general, sino que hay que volver desde ellos a su fundamento, en cuya reflexión aquél [ser inmediato] está como superado y en su ser-en-sí y por-sí”<sup>244</sup>. Hegel indica que si profundizamos en las cosas vemos que lo que a primera vista se presenta como inmediato es en realidad algo puesto. Para él lo ha puesto Dios, al que piensa desde la forma gnóstica de la razón universal. Otros piensan que lo ha puesto la Naturaleza, el azar, etc. Lo que queremos destacar aquí es que el principio del fundamento nos hace reflexionar sobre quién ha puesto ese ente, en cualquier caso. Reflexionar, ir al fundamento, “volver” a su fundamento, retornar, *Zürück*. Vemos aquí desarrollada, al estilo hegeliano, la tesis husserliana de la *Rückgang in Grundes*. Por tanto, el primer nivel de fundamentación nos dice que: lo que existe es visto no como algo inmediato sino como algo puesto, es decir, es un sentido banal pensar que todo existente da razón de sí mismo, que todo existe por sí mismo: existe como puesto. Pero la cosa no acaba aquí. Mas adelante Hegel continúa diciendo: “Sin embargo, Leibniz, [...] le atribuía un sentido más profundo [...] que los que de costumbre se vinculan con él, cuando uno se detiene sólo en la expresión inmediata; aun cuando el principio, ya al ser considerado sólo en este sentido, tiene que ser reconocido importante; es decir, el principio por el cual el ser como tal en su intermediación, es declarado como lo que carece de verdad y esencialmente como algo puesto, y en cambio el fundamento es declarado como lo verdadero inmediato”. Es decir, reconocer que el ser es algo puesto ya es importante, pero existe un sentido más profundo, que no tiene que ver con las

causas consideradas en el sentido más estricto, es decir, las causas mecánicas que usan las ciencias positivas. En física, la mecánica es la que explica cómo las cosas se mueven y se realizan, es decir, la causa eficiente. Trasladando el problema al hombre sería explicar el dolor o cualquier defecto por causas que están en conexión unas con otras, por causas mecánicas accidentales, causas extrínsecas. Ni para Hegel ni para Leibniz el principio de razón suficiente tiene que ver con las causas mecánicas. Es lo que indica Hegel cuando expone que: “Las determinaciones parciales se comprenden por medio de sus causas; pero la *relación* entre ellas, que constituye lo esencial de una existencia, no está contenida en las causas del mecanismo. Esta relación, vale decir, el todo como unidad esencial, se halla sólo en el *concepto*, en el *fin*. Para esta unidad, las causas mecánicas no son suficientes, porque no se halla en su base el fin, como unidad de las determinaciones. Bajo la denominación de razón suficiente, Leibniz, por consiguiente, ha entendido aquélla que fuera suficiente también para esta unidad, y por ende, que comprendiera en sí no sólo las puras causas, sino las *causas finales*”<sup>245</sup>.

Como vemos, para Hegel el principio del fundamento tiene un modo de funcionar que es intrínseco y sustancial. Esta relación que se da entre las cosas es lo que da relación al fin, a la intención: ése es el fundamento, la razón suficiente. En resumen, el mundo de las causas mecánicas o el mundo del primer sentido del principio del fundamento (inmediatez) nos explica la realidad, pero no nos da toda la explicación. Como podemos apreciar, el paralelismo con lo que hemos llamado tonalidad óptica heideggeriana es notable. Para encontrar la explicación última hay que llevar a cabo una vuelta al verdadero fundamento, una vuelta a la dimensión trascendental para poder explicar aquello que se nos presenta de un modo mecánico o entitativo, externo, extrínseco, ... explicarlo –decimos– como algo “puesto” en la realidad. Con ello Hegel pretende señalar que el mundo de las causas mecánicas requiere un nivel más originario que lo sustente, un nivel que ya no es entitativo sino trascendental, al que denomina nivel de las “causas finales”<sup>246</sup>.

El lenguaje de Hegel es diferente al de Heidegger, pero la intención de ir a una fundamentación más originaria es semejante a la que incita a Heidegger a buscar otra tonalidad en la proposición del fundamento, la tona-

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 393. Véase G.W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, en *Escritos filosóficos*, E. de Olaso (ed.), Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982; §§ 18 a 21.

<sup>246</sup> Como sabemos, Husserl –en la *Krisis*– llamó a este nivel más originario que el de las ciencias positivas *Lebenswelt* o mundo de la vida, el mundo subjetivo-relativo donde el río heracliteano de experiencias se da a una subjetividad trascendental que es la que otorga el sentido. Ésta, correlato intencional de la *Lebenswelt*, es la que nos hace comprender que la explicación de las ciencias es algo “puesto” en lo real, como dice Hegel.

<sup>244</sup> G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad. esp., Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968<sup>2</sup>. Véase libro II “La Doctrina de la Esencia”, p. 393.



lidad que hemos denominado ontológica-trascendental. Es por ello que trata de buscar la unidad de *Grund*, *Vernunft*, *Natur*, *causa*, *ratio*, *physis*... como formas de fundamentación, esto es, el fondo metafísico común que subyace a todos ellos. O sea, trata de averiguar qué ha ocurrido para que *ratio* tenga los dos sentidos de razón y fundamento, para que se bifurque aunque conservando un tronco común. Para explicarlo apela a la figura en forma de horquilla, de horcadura, que toma un árbol cuando el tronco se escinde en dos partes<sup>247</sup>. Lo mismo ocurre con la *ratio*, en la que una de las partes de la horquilla se dice “razón” y la otra “fundamento”. Entre ambas hay una [ex]tensión por separarse, pero también una [in]tensión que las mantiene unidas en un solo tronco. Así, *ratio* quiere decir rendición de cuentas en sentido amplio, en la que se ubica algo a la base; es con ello la base, el suelo... el fundamento. Pero simultáneamente, en el ubicar el dar cuentas emplaza algo ante sí... se lo representa. El representarse algo como algo es “un traer-ante-sí que, en todo caso, un ser que yace-ahí-delante pone-por-delante, per-catándose él en tal propuesta de cómo se cuente con ello, de cómo se confíe en ello, de cómo se lo tenga en cuenta, solicitándolo: emplazándolo-a-disposición. El dar cuenta, la *ratio*, es, en cuanto tal percatarse, la percatación: la razón. *Ratio* es, en cuanto rendición de cuentas: fundamento y razón”<sup>248</sup>.

### 3º. “Copertenencia” (Zusammengehörigkeit) entre ser y fundamento

Llegamos ahora al tercer paso en nuestra interpretación del fundamento como una proposición acerca del ser, paso con el que pretendemos llegar a la raíz de la posición de Heidegger sobre este particular. Así, vemos que, una vez que ha analizado por separado ser y fundamento, Heidegger intenta mostrar que entre ambos elementos hay una “copertenencia”. La proposición del fundamento oída en la segunda tonalidad dice: ser y fundamento: lo mismo. Ya hemos visto que en el término “fundamento” habla *ratio*, palabra que mienta a la vez razón; es la horquilla que ya hemos explicado. Si esto es así, podríamos sustituir el término “fundamento” por el de “*ratio*” y decir entonces “ser y *ratio*: lo mismo”. Para averiguar si hay entre ambos una “copertenencia” Heidegger se acerca al interior de la proposición e interpela a los dos términos esenciales.

En lo que respecta al ser, sabemos que desde los inicios del pensar nos ha hablado progresivamente como *physis*: el brotar a partir de sí; como

*ousía*: el hacer acto de presencia; como enfrentamiento objetual. Son los modos acontecidos de destinarse el ser a lo largo de la historia del pensar occidental, ya que –como se ha dicho– ser no es una generalidad vacía. Por su parte, la *ratio* habla tanto al modo de fundamento como al de razón. Si tenemos presente que la *ratio* tiene un decir que es “históricamente acontecido”, al igual que la palabra «ser», veremos que la *ratio* bifurcada habla desde su pertenencia al ser. En consecuencia con ello, la pregunta por la “copertenencia” de ser y *ratio* hay que formularla destinalmente, disponiéndose al ser y responderla mediante un pensar hacia atrás, hacia el sino del ser, esto es –para Heidegger– a la griega. La pregunta que piensa hacia atrás (*zurück - denkende Frage*)<sup>249</sup> es un pensamiento que pregunta por lo originario, es la versión heideggeriana de la *Rückfrage* husserliana. En efecto, el ir a lo griego de Heidegger no consiste sin más en una vuelta a pensadores tempranos del pensar, sino que –como ya sabemos– es un “salto retrospectivo conforme a esencia”. En este pensar hacia atrás encuentra que en la palabra romana *ratio* habla la griega *logos*, esto es, que *ratio* traduce, en el sentido originario de dejar en libertad, lo significado por la palabra griega *logos*. Si asumimos esta ventriloquia ontológica podemos convertir la proposición “ser y *ratio*: lo mismo” en otra que diga “lo mismo (es) *einai* y *logos*”. Dado este paso hay que averiguar su legitimidad, al igual que hicimos con *ratio*. Sabemos que ser, pensado a la griega, es para Heidegger: “Aparecer en lo desoculto, brillando al entrar en él y reverberando desde él y, así apareciendo, perdurar y demorarse”<sup>250</sup>.

El verbo ser significa “hacer acto de presencia”. Pensar *logos* y su decir a la griega es tarea difícil, reconoce Heidegger, pero ineludible si queremos oír la proposición del fundamento en la segunda tonalidad. El sustantivo griego “*logos*” pertenece al verbo “*légein*” y tiene varios sentidos. A) Es reunir, ligar una cosa con otra. Esta ligazón puede ser de tal manera que se enderece de acuerdo a ella. Es éste el sentido de *ratio*. B) Significa también relación, referencia de algo a algo, la romana *relatio*. C) En tercer lugar, el verbo *légein* significa decir; y *logos* es enunciado, dicho. Parémonos de momento en el sentido de “decir”. Para los griegos la esencia del decir significa: traer a comparecencia, *dejar* que algo aparezca en su “tener-el-aspecto-de”, donde el *dejar* expresa el ser y el “algo que aparece” expresa el ente. Pero *logos* es también reunir, ligar, relación de una cosa con otra. Heidegger une ambos sentidos, para concluir lo siguiente: 1º) “*Légein*” y “*logos*”, por

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 159. Ed. esp. p. 169.

<sup>247</sup> El término alemán empleado para describir esta figura es «*Zwiesel*», expresión que los traductores de *Der Satz vom Grund* han vertido al español como “horcajo”. El horcajo es el ángulo que forman esas dos ramas o troncos superiores a partir de un único tronco.

<sup>248</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 156. Ed. esp., p. 166.

una parte, son: “el dejar que se halle ahí delante lo que, en su hacer acto de presencia, hace acto de presencia. *Logos* en cuanto *legómenon* significa, al mismo tiempo: lo dicho, es decir, mostrado; es decir, que se halla ahí delante como tal; lo que, en su hacer acto de presencia, hace acto de presencia. Nosotros decimos: lo ente, en su ser. *Logos* nombra al ser”. 2º) Pero también *logos* es: “al mismo tiempo, como lo que se halla ahí delante, como lo ahí puesto delante, la pro-puesta y muestra previa, aquello sobre lo cual otra cosa se halla y descansa. Nosotros decimos: el suelo, el fundamento. *Logos* nombra al fundamento”. En consecuencia con estas dos dimensiones resulta que “logos es, de consuno, hacer acto de presencia y fundamento”<sup>251</sup>. Por tanto, mediante esta búsqueda por lo originario Heidegger ha encontrado que *logos* nombra la “copertenencia” de ser y fundamento en el sentido más inicial que quepa pensar pues se ha logrado a través del ontológico “dejar ser al ente”. Sin embargo, a pesar de esta apropiación inicial (originaria) de ser y fundamento sigue oculta la diferenciación entre ambos y, por tanto, la “copertenencia”. Esto se debe, según Heidegger, a que *logos* es una palabra ocultadora, que impide que salga a la luz la “copertenencia” como tal.

Heidegger toma este ocultamiento del *logos* como base para su tesis global del ocultamiento y desocultamiento destinal del ser. En efecto, la ocultación implícita en la palabra conductora griega es lo que justifica que a lo largo de “la historia acontecida del pensar” la “copertenencia” entre ser y fundamento haya quedado ocultada en beneficio de que ser y fundamento se hagan patentes como diversos (separados y divididos) pero no como “diferencialidad” (que es lo que Heidegger ha creído encontrar) y que al referir uno a otro, tal como hemos visto en su tesis de pensar el ser como diferencia, remitiera a los dos a una “copertenencia”. Es lo que indica Olasagasti al decir que en la metafísica se subraya la diferencia entre ser y fundamento, pero “no como una diferencia que remite a la unidad originaria, sino en el sentido de lo diverso y separado”<sup>252</sup>. Es decir, en la metafísica el fundamento no es pensado como ser (como “lo mismo” que el ser) sino como algo que tiene que ver con el ser: el ente.

Heidegger concluye que la “copertenencia” entre ser y fundamento no se da como tal pero sí se da en lo oculto. Gracias a ello sigue manteniéndose un cierto *respecto* entre ser y fundamento, se sigue haciendo valer en lo oculto la “copertenencia”. Sabemos que, según Heidegger, a lo largo de la historia acontecida del pensar, “fundamento” se ha comprendido como un

enunciado sobre el ente, quedando oculto –olvidado– el ser, nombrándose como ley del pensar algo que se entiende de suyo: que todo ente tiene un fundamento. Y sin embargo, aún en esa ley óptica del representar, Heidegger encuentra que tiene “al ser en vista” y por ello algo así como fundamento. Esto se debe a que *ser* y *fundamento* «son» lo mismo. Según Heidegger solamente en Heráclito se hace presente la “copertenencia” de ser y fundamento en la palabra *logos*. Para verlo hay que dejar de comprender *logos* a partir de *ratio* y de la razón; el rendir cuentas de la *ratio* romana, pensado a la griega es otra cosa, es *logos didónai*, es: “ofrecer algo que hace acto de presencia en su hacer acto de presencia de tal y cual manera, y ofrecer algo ahí delante; a saber: ofrecérselo al percatarse que concentra y reúne. En la medida en que todo ente queda determinado por el ser, esto es, por el fundar, es el ente mismo en cada caso un ente fundamentado y fundado”<sup>253</sup>. A nuestro juicio, el “ofrecer” del que se habla aquí aporta un matiz aun más sutil a la determinación del ser como “dejar ser al ente”; alude a “donar”, al ser como don (que Heidegger trabaja en la conferencia *Tiempo y ser*). Así se confirma en el seminario de Le Thor de 1969, cuando señala que: “el sentido más profundo de *ser* es *dejar* (*lassen*). Dejar ser al ente. Éste es el sentido no causal del «*lassen*» de *Ser y tiempo*. Este «dejar» es algo fundamentalmente distinto de «hacer». La tendencia del texto *Tiempo y ser* sería intentar pensar este «dejar» más originariamente aún como «donar»<sup>254</sup>. Estas posiciones respecto al ser presentan un aspecto diferente del formulado por la tradición del ser como asistir constante-fundamento de lo ente. Heidegger aporta, desde el sentido originario del ser como *logos*, la determinación del ser como “dejar-entrar-en-presencia” (*Anwesen lassen*)<sup>255</sup>, en donde el dejar es “el puro dar que remite, él mismo, al *Es* (al Ello) que da, lo que es comprendido como el *Ereignis*”<sup>256</sup>, lo que muestra una vez más que el ser entendido desde lo *Ereignis* es el concepto fundamental de la etapa de madurez de Heidegger y todo en su obra remite a él.

Pues bien, Heidegger encuentra esta interpretación del ser en Heráclito. Allí ser es nombrado como *logos* y como *physis*. Como dejar brotar... es “aquel Primero a partir del cual, y por vez primera, cualquier cosa, del tipo que sea, brota...” En cuanto *logos*, el ser es “aquel Primero a partir del cual hace acto de presencia...” En ambos casos ser es “lo Primero a par-

<sup>253</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 163. Ed. esp., p. 172.

<sup>254</sup> ID., “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 363. Ed. esp., p. 62.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 332. Ed. esp., p. 25.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 365. Ed. esp., p. 65.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 161. Ed. esp., pp. 170-171.

<sup>252</sup> M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit., p. 68.

tir de lo cual”, que en su despliegue posterior dará *arche, principium*: principio. Por otra parte, en el sentido de *logos* también ser es el dejar, concentrando, que algo se halle ahí delante, lo que lleva a ser *aition, causa, ursache*: causa. Según esta explicación, causas y principios (que dan una explicación óntica del ser como fundamento) pertenecen a la estirpe de la esencia del fundamento y por tanto al ser. Sin embargo la interpretación del ser por Heráclito, según Heidegger, no es la que ha perdurado en la historia. La explicación que aporta a este hecho ya la hemos encontrado anteriormente, al hablar de la diferencia ontológica. El ser se retira (*Entzug*) en el proceso de la sobrevenida desocultadora.

En el capítulo anterior hablamos de que el ser podía ser su propia ausencia, lo que hacía posible una cierta experiencia y “recuerdo” del ser en medio del olvido metafísico. Heidegger mismo reconoce que el hablar acerca de la retirada tiene sus dificultades y suena a cosa oscura, “como una afirmación mística, de ninguna manera asentada en la cosa”<sup>257</sup>. Sin embargo, esa posible oscuridad se despeja, a su juicio, en la explicación de la “copertenencia” entre ser y fundamento. “La palabra dice: ser se oculta como ser, a saber, en su copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) con el fundamento como *logos*, destinalmente dis-puesta al inicio. Pero el retirarse no se agota en esta ocultación (*Verbergung*). El ser, al ocultar su esencia, deja más bien que otra cosa venga a comparecencia, a saber: el fundamento bajo la figura de *archai, aítiai*; de las *rationes*, de las *causae*, de los principios, causas y fundamentos racionales. En la retirada (*Im Entzug*), el ser deja como legado suyo estas figuras del fundamento (*Gestalten des Grundes*) que, sin embargo, siguen siendo desconocidas en su proveniencia”<sup>258</sup>.

No estamos convencidos de que el texto antes citado despeje la referida oscuridad. Porque, en primer lugar, se indica que las figuras del fundamento (y con ellas la interpretación metafísica del ser como fundamento de lo ente y la misma metafísica) son un destino del ser. El problema está, y es lo que indica a nuestro juicio la segunda tonalidad de la proposición del fundamento, en que no se reconozcan a estas figuras del fundamento como provenientes del ser, lo que quiere decir que no se reconozcan como una concreción epocal, en cada época la que corresponda, de la “copertenencia” entre ser y fundamento. Verlo así ya no es “olvido del ser”, es “recuerdo” del ser, porque significa –como ya hemos tratado en el párrafo anterior– experimentar el olvido del ser de la metafísica. Hasta aquí coincidimos con Heidegger.

En segundo lugar, está implícito en él la comprensión de que Dios pertenece al ser. Sabemos que Heidegger rechaza la tesis de la metafísica de Dios como *theós*. Dios es un ente y como tal incluido en el ser. El fundamento no puede ser un ente, aunque éste sea el Ente Supremo. El ser es fundamento y como tal, para Heidegger, no tiene fundamento. Es el “fundador” y por tanto “lo sin fundamento”, o lo desfondado: abismo (Heidegger relaciona el ser como *Abgrund* con “el fondo del corazón”). En tercer lugar vemos que en el texto aparece de nuevo la dimensión problemática de que el ser se retira y que en su lugar deja las figuras del fundamento. Heidegger parece basar la retirada del ser en la determinación de éste como “dejar ser”, ya sea al ente (asunto de la diferencia ontológica) ya sea a las figuras del fundamento. Pensamos que el problema no está en esa dimensión de “dejar ser”, que a nuestro juicio es originaria, sino en tomarla como justificación de lo escurridizo que el ser se le presenta a Heidegger. En lo que respecta al fundamento lo asume diciendo que el ser se le asigna y destina al hombre en la retirada, ocultando su proveniencia esencial en el fundamento racionalistamente entendido.

Estas explicaciones, vistas de modo unilateral, parecen tener un sentido propio, pero si las unimos, si nos paramos a pensar que desde el problema de la diferencia ontológica el ser se retira y queda lo ente, y desde el problema del fundamento el ser se retira y quedan las figuras del fundamento, realmente parece que toda la explicación posible del ser la encuentra Heidegger por la vía de su ausencia. Pensamos que esta solución parece insuficiente o al menos adolece de una ambigüedad importante. Después de todo el discurso heideggeriano sobre la originariedad en el pensar, tenemos que cuando se trata de apresar el ser, ya sea como ser mismo o como fundar, ese ser se retira. Si recapitulamos lo dicho quizás aflore la ambigüedad a que nos referimos. Sabemos que para Heidegger, si en lugar de oír la proposición del fundamento *more racionalista* “todo ente tiene un fundamento”, la oímos ontológicamente, esto es, *a la griega*, nos encontramos con una proposición acerca del ser, no del ente. Esta segunda versión dice así: “Destinal e inicialmente, el ser se adjudica y concede como *logos*, y esto quiere decir: al concederse en la esencia del fundamento: al esenciar fundamento”<sup>259</sup>. Oída de este modo la proposición encontramos en primer lugar la tan buscada “copertenencia”. Ser y fundamento son lo mismo y se refieren uno a otro porque el ser esencia como fundamento. Ser “es” fundamento; ésa es su esencia. Es la respuesta a la pregunta formulada en *Ser y tiempo* de “¿qué es el «es»?” (*was*

<sup>257</sup> ID., *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 164. Ed. esp., p. 174.

<sup>258</sup> *Ibid.*, pp. 164-165. Ed. esp. p. 174.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 165. Ed. esp. p. 175.

*ist das «ist»?)*<sup>260</sup>. En segundo lugar encontramos otra de las tesis principales de Heidegger: “en la medida en que el ser abre su esencia como fundamento, no tiene él mismo ningún fundamento”; tesis que el pensador de Messkirch une ahora a otra que ya fijó anteriormente, ser: el fondo-y-abismo. Heidegger ofrece una razón rotunda: “toda fundamentación, toda apariencia de fundamentalidad, tendría que deponer al ser, hasta hacerlo algo ente”<sup>261</sup>. El ser ni tiene un fundamento ni se fundamenta a sí mismo. En ese sentido es fondo-y-abismo. El ser es fundar, él es el fundamento de lo ente, pero no en el sentido que lo entendía la metafísica, que –según ya vimos– ontificaba al ser, haciéndolo un super-ente. Para Heidegger ser es fundar, y en tanto que fundar, es fundamento, pero sin mediar el ente. Heidegger quiere explicar al ser como un fenómeno libre, que se muestra o acaece (*ereignet*) por sí mismo y que (en lenguaje kantiano) es condición de posibilidad de lo ente. A nuestro juicio, estas explicaciones están en la línea de las que el pensamiento metafísico aplicó a Dios: como *theós*. Dios es “fundar”; el ser es “fundar”. Heidegger es immanentista y su intención es encontrar al ser en el horizonte de la finitud, pero su descripción del ser como fundar está hecha con tesis de corte trascendente. Por otro lado está el asunto de que el ser, al destinarse, se retira dejándonos su ausencia y las figuras del fundamento que explican “lo ente en su ser”. Pensamos que esto es explicar un enigma por medio de un misterio, a menos que sea una manera velada de nombrar al ser como trascendencia, cosa que Heidegger en ningún momento admite. Su explicación es que: “El retirarse es la manera en que el ser esencia, es decir, en que se asigna como esencia a... La retirada (*der Entzug*) no da de lado al ser, sino que, en cuanto ocultarse, el retirarse pertenece a la propiedad del ser [...]. El ocultarse (*das Sichverbergen*), la retirada, es una manera en la cual el ser perdura en cuanto ser (*Sein als Sein währt*), se asigna (*sich zuschickt*), es decir, se concede en verdad”<sup>262</sup>.

Podríamos interpretar la continua ocultación del ser como que el ser no es inmediato; lo inmediato es lo cósmico, lo a primera vista patente. Lo que los entes tienen de ser es algo que hay que desvelar; tal es la dimensión trascendental de que venimos hablando y, también, la forma en que entendió Hegel –en diálogo con Leibniz– el problema del fundamento al señalar dos niveles de fundamentación: el primero al mostrar que lo que se considera inmediato en realidad es algo “puesto” y el segundo diciendo que lo que hay

que buscar es la razón profunda de eso “puesto”. Ahora bien, esta dimensión de ser hay que desvelarla en el mismo ente, en lo único que hay; pues no hay otra cosa. Por eso Heidegger mismo indica que principio y causa conciernen al ser, a ese ser que se oculta y deja como “legado” las figuras del fundamento que traen señas del ser. Pensado así llegaríamos a apresar el ser mismo *por* su presencia en los entes. Es lo que toda la historia, con mayor o menor fortuna, ha señalado y es lo que señala la *Rückfrage* husserliana, la pregunta conforme a esencia, a fundamento. Sin embargo, ésta no es la explicación que Heidegger aporta, aunque a nuestro juicio es lo que creemos que ocurre realmente.

En resumen, el ser en cuanto ser se comprende trascendentalmente como el ser de lo ente. A esto lo llama Heidegger ocultación del ser. Pero en nuestra interpretación se resume en que en la realidad lo que hay son entes. Cuando el pensamiento busca la verdad sobre estos entes puede desvelar en ellos su dimensión de entidad, de esencia y de ser mismo. El verdadero problema está en si este desvelar el ser se realiza desde un horizonte de trascendencia en el que –en terminología de Arellano– la verdad es originariamente como *revelatio*, o de inmanencia, en el que la verdad es como *evelatio*. Heidegger busca el ser del ente en cuanto ser: es la pregunta ontológica de *Ser y tiempo*. Posteriormente intenta preguntar por el ser desde el ser mismo. Tendría que seguirse nombrando el ser del ente, porque el ser a secas no existe. Podemos preguntar y preguntamos –la filosofía lo hace– por el ser en general, pero siempre referido a este referente concreto que podemos señalar con el dedo<sup>263</sup>. El Ser, expresado solamente así y con mayúsculas es Dios: el ser infinito trascendente. Queda por aclarar si ese ser que acaece, que es “fundar” y que no tiene ningún fundamento, ese ser que Heidegger deja casi en un misterio, está realmente pensado como finito pese a que Heidegger lo afirma, porque realmente lo que hay son entes y en ellos buscamos el ser, y lo que encontramos no es “fundar”; fundar como tal creemos que queda de otro lado. A continuación veremos la última explicación que Heidegger aporta sobre este tema en el curso sobre el fundamento. En ella volveremos a comprobar la ambigüedad intrínseca de Heidegger.

<sup>260</sup> ID., “Seminar in Le Thor 1969”, GA Bd. 15, p. 334. Ed. esp., p. 27.

<sup>261</sup> ID., *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 166. Ed. esp., p. 175.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 104. Ed. esp., pp. 117-118.

<sup>263</sup> J. ARELLANO, *Ser finito (trascendental) y ser infinito (trascendente)*. Curso de Doctorado año 94-95.



[11]

EL “JUEGO” (*SPIEL*) Y EL SER O EL “JUEGO DEL SER”. SU RELACIÓN CON LAS DOS TONALIDADES DE LA PROPOSICIÓN DEL FUNDAMENTO

La proposición del fundamento oída en la tonalidad que llamamos ontológica (trascendental) es una enunciación acerca del ser en la que hemos encontrado: 1ª) ser y fundamento: lo mismo; y 2ª) ser: el fondo-y-abismo. Ambas proposiciones resultan de máxima importancia, pues reflexionando sobre ellas y permaneciendo en tal pensar estamos llevando a cabo el “salto” (*Sprung*) del pensar que Heidegger propone, calificado por éste de “largo alcance” y que va desde el pensar representacional o pensar del fundamento racional –tonalidad óptica de la proposición del fundamento– al pensar conmemorativo (meditativo) acerca del ser –tonalidad ontológica (trascendental)–. El “salto”, siendo arriesgado, “no deja caer al pensar, sin embargo, en lo insondable y sin suelo, en el sentido de lo completamente vacuo; y ello tanto menos cuanto que el salto es el que deja que el pensar acceda por vez primera a la correspondencia para con el ser en cuanto ser, es decir, para con la verdad del ser”<sup>264</sup>. Para Heidegger, en el pensar ontológico acaece la verdad del ser. El “salto” que se lleva a cabo cuando se medita sobre la proposición del fundamento oída en la tonalidad ontológica (trascendental) es lo que lo ha hecho posible.

Veamos ahora qué le ocurre al hombre con el “salto”. Dice Heidegger: “Gracias a este salto (*Sprung*), el pensar accede a la amplitud de aquel juego (*Spiel*) en el que está puesta nuestra esencia de hombres. Sólo en la medida en que el hombre es llevado a este juego, y puesto allí en juego, es capaz de jugar (*spielen*) él de verdad, y de seguir estando en juego”. En este texto se emplea la palabra “juego” (*Spiel*) en un sentido ontológico<sup>265</sup>. El pen-

<sup>264</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 166. Ed. esp., p. 176.

<sup>265</sup> En la obra de Heidegger el término “juego” tiene carácter esencial y aparece con frecuencia. Así, p.e., en *Was heisst Denken?* (ed. esp., p. 84), en donde Heidegger se plantea el problema del “juego del lenguaje” (*Spiel der Sprache*), que no es un mero “jugar con el lenguaje” (*Wortspielerei*) sino un modo de ver lo que el lenguaje propiamente dice cuando “habla” (véase *op. cit.*, p. 191). En “Das Ding” (en *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 156-159), también se refiere Heidegger al juego en relación con la cuaternidad: cielo, tierra, dioses, mortales. Se trata de un “juego de espejos” que “liga en lo libre” a los cuatro, y que Heidegger llama “mundo.” En efecto, al “dejar ser” la cosa en su “reunión” pensamos la cosa como cosa, y al pensarla de este modo nos dejamos aproximar por el ser de la cosa, un ser que acaece “desde la vuelta del juego de espejos del mundo”. También aparece en “Die onto-theo-logische Verfassung...” (ed. esp. bil., p. 143) donde se dice que “la esencia del ser es el propio juego”. Ahora, en *Der Satz vom Grund*, Heidegger habla de un modo de entender el “principio de razón” por el cual damos un “salto” (*Sprung*) que lleva el pensar a un “juego” con aquello en que “descansa” el ser como ser. Por medio de tal “salto” el pensamiento mide la magnitud del juego en que se juega nuestro ser humano.

sar accede a un juego en el que está puesta nuestra esencia de hombres. A nuestro juicio, con el término juego Heidegger está nombrando un modo de comprender el ser diferente del moderno. Juego (*Spiel*) se refiere al ser. Para Heidegger “el ser es el más sublime juego, un juego que nada tiene de caprichoso”, dice Olasagasti<sup>266</sup>. Pensar el ser como juego o a partir del juego lo da el cambio de tonalidad en la proposición del fundamento, que ya no está en el orden representacional de las causas y del cálculo sino que se mueve en otro orden: el del ser. Para explicar la diferencia entre ambos órdenes Heidegger acude al “exhorto” que nos traen los siguiente versos de Goethe evocados en la conferencia “La proposición del fundamento”<sup>267</sup>:

“¿Cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses!  
Tú atente al *porque* (*Weil*) y no preguntes: ¿*Por qué?* (*Warum*)”.

El porqué (*Warum*) indica un modo de preguntar –el *more moder- no*– que es una exigencia. El porque (*Weil*) la rehuye y, a nuestro juicio, muestra la actitud adecuada del pensamiento ontológico o simplemente del pensar: la “serenidad”. El “porque es sin porqué; carece de fundamento; es, él mismo, el fundamento”, dice Heidegger. El *porque* es ya una respuesta. Apunta “al esenciar del fundamento”, y –si ser como fundamento es una palabra verdadera– también apunta al esenciar del ser. Nombra al ser como fundamento, un fundamento que no es *Grund* sino *Ab-Grund*<sup>268</sup>. En el sentido de *Grund* se oye en la versión rigurosa de la proposición del fundamento racionalista: «Nada es sin el fundamento que hay que entregar». Esta proposición se puede decir de forma abreviada: nada es sin porqué o nada es sin fundamento. A estas formulaciones Heidegger opone los conocidos versos de Ángelus Silesius<sup>269</sup>:

“La rosa es sin porqué; florece porque florece,  
No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve”.

Estos versos contradicen directamente la proposición del fundamento entendida como *principium reddendae rationis*, lo cual no significa que la rosa y en general todo lo que brota no tenga ningún fundamento. A este res-

<sup>266</sup> M. OLASAGASTI, *Introducción...*, cit., p. 72.

<sup>267</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 185. Ed. esp., pp. 196-197.

<sup>268</sup> “Porque” (...en tanto) es *Weil* en alemán. Por su parte el verbo *Weilen* indica demorar, perdurar, estar-se quedo. Heidegger ve en esta semántica el antiguo sentido de la palabra ser y concluye que el *porque* nombra simultáneamente el fundamento en que todo se aqueda y nombra al ser, en cuanto el perdurar.

<sup>269</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, pp. 53 ss. Ed. esp., pp. 71 ss.

pecto dice Heidegger: “«sin porqué» (*ohne Warum*) y «sin fundamento» (*ohne Grund*) no son cosas iguales”. Por tanto, los versos de Silesius se alejan de un decir del fundamento, el del *porqué* –fundamento óntico– y se acercan a otro decir del fundamento, el del *porque* –fundamento ontológico–. Como ya hemos visto, el *porqué* pregunta por el fundamento mientras que el *porque* ya incluye la referencia al fundamento. En ambos casos nombramos “fundamento”, pero ambas menciones son diferentes. El primer nombrar es un decir acerca del ente y viene expresado por el *principium reddendae rationis* como proposición fundamental. Pero según los versos de Ángelus Silesius “la rosa es rosa sin que un *reddere rationem*, una entrega del fundamento, tenga que pertenecer a su ser de rosa. La rosa, no obstante, jamás es sin fundamento”. Jamás es sin fondo. La rosa tiene un fundamento ontológico que para Heidegger ya es respuesta, es “porque”. Lo que ocurre es que el fondo no es *Grund* sino *Ab-Grund* lo que a su juicio significa libertad, posibilidad. El ser de la rosa, lo que la rosa es desde la perspectiva ontológica, escapa del concepto cerrado y reductor de la proposición racionalista del fundamento. Igual le ocurre al hombre, dice Heidegger, que “en el fondo más oculto de su esencia, no *es* de verdad más que *si* a su modo *es*, como la rosa, sin porqué”. Es la dimensión a-bismal de la proposición del fundamento como un decir acerca del ser. A-bismal porque no es calculable, emplazable. A-bismal porque está abierto al ser.

En consecuencia con lo dicho, podemos ampliar la descripción de las dos tonalidades de la proposición del fundamento añadiendo que la tonalidad que hemos llamado óntica es la tonalidad del porqué (*Warum*) y que la tonalidad que hemos llamado ontológica (trascendental) es la tonalidad del porque (*Weil*). Ahora bien, Heidegger no dice que la primera tonalidad no valga. Dice exactamente que tenemos que atender a las dos, si bien la segunda está más afinada en la cosa que la primera, pues en ella late un sentido de ser como “dejar ser”, lo que indica: libertad. “*In Satz vom Grund* habla (*spricht*) la interpelación (*Anspruch*) de la proposición fundamental (*des Grundsatzes*). *In Satz vom Grund* habla (*spricht*) la exhortación (*Zuspruch*) de la palabra acerca del ser (*des Wortes vom Sein*). Sin embargo, la exhortación es, con mucho, anterior a la interpelación”<sup>270</sup>. Esta explicación nos parece de la máxima importancia. Sitúa realmente a Heidegger como un pensador *fuera* de la modernidad. Oigamos su argumento: “Pese a todo, tenemos que preguntar: ¿por qué? (*Warum*). Pues no podemos abandonar de un salto la era presente, en la que se hace valer la proposición fundamental del fun-

<sup>270</sup> *Ibid.*, pp. 187 ss. Ed. esp. pp. 198 ss.

damento suficiente que hay que emplazar. Pero, al mismo tiempo, no nos está permitido dejar de atenernos al porque (*Weil*), dado que estamos a la escucha de la palabra acerca del ser como fundamento. Lo que tenemos que hacer es: plegarnos al prevalecer que la proposición fundamental tiene, respecto a todo representar. Pero no nos está permitido dejar de hacer lo otro: meditar lo grandemente poderoso de la palabra acerca del ser”. Atender a ambas tonalidades es atender a los dos niveles de lo real, lo entitativo, u óntico y lo trascendental u ontológico, pero siendo conscientes de que lo ontológico es más originario. En esta posición heideggeriana, de nuevo vemos reflejada nuestra tesis de lo trascendental. No obstante Heidegger constata que “la exhortación que hay en la palabra acerca del ser como fundamento guarda silencio, a diferencia del carácter público de la proposición fundamental que se da en la, desde ahora, ruidosa y omniarmante prevalencia de su interpelación”. Esto es lo que el autor denuncia, que se atiende sólo a lo óntico y se olvide lo ontológico; denuncia la reducción a lo calculable. Por tanto, de cómo actuemos (de un modo óntico o cóscico o de un modo ontológico o trascendental) depende el que podamos seguir siendo “los mortales que nosotros somos, a saber: los mortales que se yerguen en la exhortación del ser. Solamente seres tales son capaces de morir, es decir: de asumir la muerte como muerte”<sup>271</sup>. Heidegger sitúa aquí a la muerte como el horizonte existencial que da sentido a la vida, que la hace auténtica al saber cuál es su esencia: que se acaba. Aceptar la muerte como posibilidad para poder vivir, como el integrante esencial de la vida<sup>272</sup>. Por tanto, siguiendo el argumento heideggeriano, “seremos mortales” si somos “guardas y vigías, que velan para que la queda quietud de la exhortación que hay en la palabra del ser prevalezca sobre cuanto de estrepitoso hay en la interpelación del *principium rationis*”<sup>273</sup>. En este sentido, las palabras del poeta relativas al *porqué* y al *porque* son una “seña” y lo seguirán siendo mientras el pensar no las reinterprete “como enunciados definitivos” dándose por satisfecho, sino que siga “meditando en pos de ella”.

Hasta aquí estamos de acuerdo con Heidegger. No obstante es preciso que volvamos sobre el término “juego” que presenta en *Der Satz vom Grund* como última razón del ser. Él mismo es consciente de lo polémico de su planteamiento y se pregunta si al final de un Curso sobre la proposición

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 188. Ed. esp., p. 199.

<sup>272</sup> Cfr. P. CERÉZO, “De la existencia ética a la ética originaria”, en F. DUQUE et al., *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, cit., pp. 23-25 y 48-49 (explicación del “ser para la muerte” del *Dasein* desde *Ser y tiempo* y desde el “habitar” [contexto de lo *Ereignis*]).

<sup>273</sup> M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 188. Ed. esp., p. 199.

del fundamento no será “un mero jugueteo” hablar de “juego” y de la “coper-tenencia de ser y fundamento con el juego”<sup>274</sup>. Su respuesta, obviamente, es que no. La dinámica de preguntar retrospectivamente conforme a esencia le ha conducido hasta Heráclito, el pensador del *logos*, origen remoto del principio de razón. Heidegger señala al respecto que lo que indica la palabra conductora *logos* también lo llama Heráclito *physis* y *kosmos* y estos términos se le muestran (se le adjudican, dice Heidegger) con la palabra *aiòn*, término que traduce como *Weltzeit*, literalmente “tiempo del mundo”. Pensamos que el término *Weltzeit* nos indica la dirección de su pensamiento sobre el ser ya que sabemos esencialmente qué es mundo para él: la reunión de cielo, tierra, mortales y dioses. Mundo es la apertura por la que la cosa es cosa. Mundo es un modo de nombrar al “acaecimiento” *Ereignis*. Por consiguiente, pensamos que “tiempo del mundo” nombra la temporalización de ese acaecer o el acaecer-en-el-tiempo del “ser-acaecimiento” como mundo. Con ello se nos indica claramente la finitud del ser. El ser que Heidegger nombra como fundamento ontológico es “mundano”. El diálogo con Heidegger sobre el problema del fundamento nuevamente nos ha confirmado que estamos ante un pensamiento de inmanencia.

En “Die onto-theo-logische Verfassung...” aparece el tema del “juego”. Nosotros lo dejamos aparcado hasta llegar aquí porque necesitábamos enmarcarlo en el fundamento. Allí Heidegger decía que “para la esencia del ser, no existe ejemplo (*Beispiel*) alguno en ningún lugar de lo ente, presumiblemente porque la esencia del ser es el propio juego” (*weil das Wesen des Seins das Spiel selber ist*)<sup>275</sup>. Si nos acercamos a Heidegger con el ánimo de pensar radical, de buscar en él “señas del ser” –como él mismo dice–, esta afirmación, provocadora como muchas de las suyas, la oiremos positivamente, de forma constructiva, indagando en ella su verdad. Continuando con este ímpetu, recapitulamos el camino seguido para mostrar cuál es desde nuestra perspectiva la función del término “juego” en Heidegger. Hemos dicho que está en relación con el cambio de tonalidad de la proposición del fundamento, cambio de las “causas” y de los “principios”, que son señas del ser pero no el ser mismo, a la otra tonalidad, la del ser. También hemos vinculado esta dimensión con la explicación del *porqué* (tonalidad óptica) y del *porque* (tonalidad ontológica), que nosotros hemos visto como la tonalidad de la libertad de la proposición del fundamento, en el sentido de la liberación del “exigir” racionalista. Es en esta tonalidad del “porque” donde encuentra

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 168. Ed. esp., pp. 177-178.

<sup>275</sup> ID., “Die onto-theo-logische Verfassung...” Ed. esp. bil., p. 143.

su lugar el “juego” ontológico, el “juego del ser”, que no tiene detrás ningún *porqué*, sino que es *porque*.

Llegados aquí estamos realmente en el ámbito del ser, de la libertad. Ya no hay nada más detrás del “acaecimiento” –trascendentalmente hablando–. Estamos en la explicación del *porque* del ser y del *porqué* del fundamento, que Heidegger nos ofrece refiriendo el fragmento 52 de Heráclito relativo al *aiòn*<sup>276</sup>: “El destino del ser es un niño que juega al ajedrez, de un niño es la realeza, es decir, el *arkhé*, el fundamentar, el ser del ente”. Ahora somos nosotros los que estamos seriamente tentados de nombrar esta formulación como el “jugueteo” al que Heidegger se ha referido anteriormente. En “juego” traduce Heidegger el “porque” de Silesius y de Goethe. En “juego” se hunde el esfuerzo titánico por apresar una tonalidad ontológica de la proposición del fundamento que hemos seguido paso a paso con Heidegger<sup>277</sup>. ¿Y qué es este juego, tenemos que preguntarnos? En primer lugar hay que decir que “juego” (*Spiel*) es la razón última del ser y del hombre tal como indica Heidegger al preguntarse: “¿... tendremos que pensar ser y fundamento, ser como fondo-y-abismo (*Sein als Ab-Grund*), a partir de la esencia del juego (*Wesen des Spiels*) y, además, del juego al que somos llevados nosotros, los mortales (*Sterbliche*), que solamente somos y existimos en la medida en que habitamos en la cercanía de la muerte que, como más extrema posibilidad del estar <del Estar humano> (*Möglichkeit des Daseins*), es capaz de lo supremo en punto al despejamiento del ser (*Lichtung des Seins*) y de la verdad (*Wahrheit*) de éste?”<sup>278</sup>. Aquí se nos dice que el ser como fundamento remite al juego, juego en el que se “juega” nuestra esencia de hombres<sup>279</sup>. También, el juego como *aiòn* está referido al tiempo del mundo, *Weltzeit*, como ya hemos dicho. Ése es el juego originario al que Heidegger remite, al “acaecimiento” (*Ereignis*) del ser que se revela en/como mundo sin porqué,

<sup>276</sup> Tomamos por preferencia la traducción del fragmento realizada por Olasagasti (cfr. su *Introducción...*, cit., p. 72).

<sup>277</sup> Guilead (*Ser y libertad...*, cit., p. 172) sugiere que Heidegger se apoya en una experiencia fundamental de Heráclito, la interpretación del *aiòn* como “juego infantil-divino”, para “definir la relación entre las cuatro regiones del mundo como relaciones que se inscriben en el cuadro de un juego del mundo.” Es más, a su juicio, la concepción heideggeriana del mundo parece ser una “amalgama” entre el *aiòn* de Heráclito y las cuatro regiones del mundo anticipadas por Hölderlin.

<sup>278</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, p. 167. Ed. esp., p. 177.

<sup>279</sup> Véase G. VATTIMO, “An-Denken. El pensar y el fundamento”, en *Las aventuras de la diferencia...*, cit., donde analiza la noción heideggeriana de “juego” como margen de libertad, opuesto a la sujeción a reglas y que revela precisamente las reglas, mostrando su carácter eventual (*Ereignis*), dependiente de acontecimientos y por tanto de posibilidades. También juego como “ponerse en juego”, ligado al ser mortal del *Dasein* (*Ser y tiempo*) en el sentido de la función posibilante de la muerte.

sino porque. Ya nos hemos referido antes a la lucha entre desocultación/ocultación (*Entbergung/Verbergung*) implícita en la heideggeriana comprensión del mundo. A esta lucha, a este juego parece remitir todo el esfuerzo pensante de Heidegger.

En el tema que nos ocupa asumimos con Heidegger la necesidad de saltar desde la racionalidad racionalista moderna, calculadora, para ir a un pensar ontológico expresado en la tonalidad del *porque*, que hemos interpretado como tonalidad de la libertad. Heidegger lo refleja muy bien al decir que hay que atender a las dos tonalidades del principio de razón. Ahora bien, no podemos aceptar la interpretación de este *porque* como mero “juego” porque vemos en ello un modo de eludir el último y radical fundamento. No somos griegos, ni podemos pensar en un horizonte de inmanencia cósmica. Por eso tenemos que separarnos de la salida heideggeriana en ir a lo griego. La respuesta (¿metafórica?) del *aiōn* como el fundamento finito sin más fundamento es, en cualquier caso, como hemos visto con López López, sustituir el fundamento por un supuesto. Nos sentimos más cerca del *modelo de ser* en el sentido fijado por Arellano, el cual piensa en un horizonte de trascendencia, donde la remisión a fundamento no termina en un “juego” de *Entbergung/Verbergung*, juego que es –en el fondo– ciego. Por eso pensamos que habría que ahondar en la vinculación del ser y del fundamento con el “juego” infinito sin *porqué*, sino *porque*, en lo que vemos un modo de eludir el último y radical fundamento. En este sentido podría plantearse si la categoría arellaniana de “disposición a la trascendencia” no vendría a completar la heideggeriana de “habitar” el mundo<sup>280</sup>, y si no se podría prolongar por esta línea el fundamento como *porque*. A nuestro modo de ver sí es posible, ya que, siendo una actitud ontológica y por tanto pensable filosóficamente, tiene el plus de tender un puente entre los órdenes finito e infinito del ser, sin suponer una manipulación de lo Absoluto.

<sup>280</sup> Véase M. HEIDEGGER, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, “...Dichterisch wohnet der Mensch...”, “Bauen, Wohnen, Denken”. Cfr. J. ARELLANO, “El sentido de la estructura trascendental del hombre”, en J. VILLALOBOS (Ed.), *Radicalidad y Episteme*, Sevilla, ORP, 1991. Esta tesis, que solamente podemos anotar aquí como la línea por la que podría prolongarse el tema del fundamento, la hemos desarrollado en nuestro ya referido estudio *Trascendental y transcendencia. Un diálogo con Heidegger*.

## [APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO]

## TRADUCCIONES DE HEIDEGGER EN ESPAÑOL

- *Arte y poesía*. Trad. S. Ramos, México, F.C.E., 1958, 1995.
- *Caminos de bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1995, 1997<sup>2</sup>.
- *Carta sobre el humanismo*. Trads. R. Munier y R.G. Aguirre, Buenos Aires, 1958. Trad. R. Gutiérrez Girardot, Madrid, Taurus, 1959, 1966<sup>2</sup>, 1970<sup>3</sup>. Trad. A. Wagner de Reyna, Santiago, Universidad de Chile, 1958. Buenos Aires, Sur, 1960, 1963<sup>2</sup>. Buenos Aires, Huascar, 1972. Trads. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- *Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984. Prólogo F. Soler.
- *Conceptos fundamentales*. Trad. M. E. Vázquez García. Madrid, Alianza Editorial, 1989. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.
- *Conferencias y artículos*. Trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- *De camino al habla*. Trad. Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.
- *El concepto de tiempo*. Trads. R. Gabás Pallás y J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 1999.
- *Escritos sobre la Universidad alemana*. Trad. R. Rodríguez García, Madrid, Tecnos, 1989, 1996<sup>2</sup>.
- *Estudios sobre mística medieval*. Trad. J. Muñoz, Madrid, Siruela, 1997. México, F.C.E., 1998.
- *Hegel*. Trad. D.V. Picotti., Buenos Aires, Almagesto, 2000.
- *Heráclito*. Trads. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Ariel, 1986.
- *Hitos*. Trads. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Trad. J. D. García Bacca, México, Séneca, 1944.
- *Identidad y diferencia*. Ed. bilingüe, A. Leyte (Ed.). Trads. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, 1990<sup>2</sup>.
- *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Trad. J.M<sup>a</sup> Valverde, Barcelona, Ariel, 1983.
- *Introducción a la filosofía*. Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1999.
- *Introducción a la metafísica*. Trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1977<sup>2</sup>. Trad. A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1999<sup>3</sup>.
- *Kant y el problema de la metafísica*. Trads. G. Ibscher Roth y E.C. Frost, México, F.C.E., 1954, Madrid, 1981<sup>2</sup>, 1993<sup>2</sup>.
- *La doctrina platónica acerca de la verdad*. Trad. J. D. García Bacca, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, 1953, 1958.
- *La «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Trads. M.E. Vázquez y K. Wrehde, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- *La pregunta por la cosa*. Trads. E. García Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires,



## La idea de lo trascendental en Heidegger

- Sur, 1964. Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975. Barcelona, Orbis, 1986.
- *La proposición del fundamento*. Trads. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.
  - *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger (semestre verano 1934). En el legado de Helen Weiss*. Ed. bilingüe, V. Farías (Ed.). Barcelona, Anthropos, 1991<sup>1</sup>.
  - *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. J.J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000.
  - *Nietzsche I-II*. Trad. J.L. Vermaal, Barcelona, Destino, 2000.
  - *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
  - *¿Qué es eso de la Filosofía?* Trad. V. Lí Carrillo, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958. Trad. A. P. Carpio, Buenos Aires, Sur, 1960.
  - *¿Qué es filosofía?* Trad. J.L. Molinuevo, Madrid, Narcea Ediciones, 1978.
  - *¿Qué es metafísica?* Trad. X. Zubiri, México, Séneca, 1941. Buenos Aires, Ediciones Alpe, 1955. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1970.
  - *¿Qué es metafísica? / Sermón del Maestro Eckhart*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1963.
  - *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Trads. X. Zubiri y García Belsunce, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1996.
  - *Qué significa pensar*. Trad. H. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1958, 1972<sup>2</sup>, 1978<sup>3</sup>.
  - *Schelling y la libertad humana*. Trad. A. Rosales, Caracas, Monte Avila, 1990.
  - *Seminario de Le Thor 1969*. Trad. D. Tatián, Córdoba (Argentina), Alción Editora, 1995.
  - *Sendas perdidas*. Trad. J. Rovira, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960<sup>2</sup>.
  - *Ser, verdad y fundamento*. Trad. García Belsunce, Caracas, Monte Avila, 1968.
  - *Ser y tiempo*. Trad. J. Gaos, México, F.C.E., Madrid, 1951<sup>1</sup>, 1974<sup>5</sup>, 2000<sup>10</sup>. Trad. J.E. Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.
  - *Serenidad*. Trad. Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989.
  - *Tiempo y ser*. Trads. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Tecnos, 1999.

\* \* \*

## COLECCIONES MÍNIMA DEL CIV y NUEVA MÍNIMA DEL CIV

Edición digital autorizada para el Centro de Investigaciones sobre Vico (<http://www.us.es/civico>).

Esta versión digital se provee únicamente con fines académicos y educativos, restringidos a consulta y lectura. Al amparo de la Ley y por derecho del autor, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada o transmitida por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético, electro-óptico, o de cualquier otro tipo. Cualquier reproducción (fotocopias, reproducción electrónica, etc.; incluyendo la reedición impresa y/o en libro, revista, etc., en soporte electrónico, CD, o cualquier otro medio) destinada a otros fines distintos de los indicados (o sea, consulta y lectura) deberá obtener por escrito el permiso correspondiente del autor o del titular del © o en su defecto del director de la colección. Edición para Internet preparada por José Manuel Sevilla Fernández. La edición en formato PDF es reproducción de la edición original en papel: María del Águila Sola Díaz, *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2002 (ISBN 84-86273-61-7).

Todos los derechos reservados.

© de la autora: María del Águila Sola Díaz, 2002, 2005.

e-mail: [aguilasoled@terra.es](mailto:aguilasoled@terra.es)

© de esta edición-e Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005.

e-mail: [sevilla@us.es](mailto:sevilla@us.es), [mpastor@us.es](mailto:mpastor@us.es).

<sup>1</sup> Edición no autorizada por Hermann Heidegger, realizada a partir de unos apuntes tomados por Helen Weiss.

<sup>2</sup> Publicada posteriormente como *Caminos de bosque*.