



*Acompañamiento a
Introducción
a la filosofía*
de Martin Heidegger

Uriel Brito, Ricardo
Horneffer y Carlos Vargas,
coordinadores.

Acompañamiento a
Introducción a la filosofía
de Martin Heidegger

Uriel Brito
Ricardo Horneffer
Carlos Vargas
(Coordinadores)



Primera edición: abril 2026

Este volumen ha sido realizado con apoyo del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM.

Este libro ha sido realizado en el marco del Proyecto PAPIIT IN 401125: «“Conócete a ti mismo”. Encuentros entre el filosofar y el formarse.»

Diseño de portada: Cristina Chiquito Cuaya

© Uriel Brito, Ricardo Horneffer y Carlos Vargas
(Coordinadores)

© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-5919-22-5

Contenido

PRELUDIO

7

INTRODUCCIÓN

11

LA TAREA DE UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Uriel Abel Brito Ortiz

11

SECCIÓN PRIMERA FILOSOFÍA Y CIENCIA

29

CAPÍTULO PRIMERO

¿Qué significa filosofía?

Jalí Pérez Victoria

31

CAPÍTULO SEGUNDO

La pregunta por la esencia de la ciencia

Salvador C. Cervantes Zetina

47

CAPÍTULO TERCERO

Verdad y ser. De la esencia original de la verdad como desocultamiento

Saúl Pérez Quiroz

63

§14. COMPARTIMOS EL DESOCULTAMIENTO DEL ENTE

Bárbara Moreira Meyer

75

CAPÍTULO CUARTO

Verdad, existencia, con-ser

Ludwing Donovan Arteaga Campos

87

CAPÍTULO QUINTO

El ámbito de la esencia de la verdad y la esencia de la ciencia

Víctor Manuel Valladolid Bribiesca

101

ACOMPAÑAMIENTO A LOS §§24-26

(Del concepto existencial de ciencia al problema del ser)

Daniel Quiroz

117

CAPÍTULO SEXTO

Sobre la diferencia entre ciencia y filosofía

Mauricio Zepeda

133

ACOMPAÑAMIENTO A LOS §§ 30 Y 31

Fátima N. Salinas Orta

145

SECCIÓN SEGUNDA FILOSOFÍA Y COSMOVISIÓN

157

CAPÍTULO PRIMERO

Cosmovisión y concepto de mundo

Luis Fernando Mendoza Martínez

159

§34. EL CONCEPTO DE MUNDO EN KANT

Dstrucción del concepto de mundo en Kant: Acompañamiento a los incisos a) y b)

Jesús Aldalay Álvarez Campos

179

EL MUNDO COMO IDEA: ACOMPAÑAMIENTO A LOS INCISOS C), D) Y E)

Aída Padilla Nateras

195

ACOMPAÑAMIENTO A LOS INCISOS F) Y G)

Luis Ángel Hurtado Aguilar

207

CAPÍTULO SEGUNDO

Cosmovisión y ser-en-el-mundo

Acompañamiento a los §§ 35 Y 36

Santiago García Díaz

223

ACOMPAÑAMIENTO AL §37

Jesús Aldalay Álvarez Campos

Saúl Pérez Quiroz

239

§38. EL CARÁCTER ESTRUCTURAL DE LA TRASCENDENCIA

Bárbara Moreira Meyer

253

CAPÍTULO TERCERO

El problema de la cosmovisión

ACOMPAÑAMIENTO A LOS §§ 39-41

Juan Carlos Juárez Espinosa

263

§42. LA OTRA POSIBILIDAD BÁSICA: LA VISIÓN DE MUN-
DO COMO POSICIONAMIENTO O POSTURA

§43. SOBRE LA RELACIÓN INTERNA ENTRE LA VISIÓN
DE MUNDO COMO POSICIONAMIENTO O POSTURA O
HALTUNG Y LA FILOSOFÍA

Mauricio Zepeda

275

§44. EN LA VISIÓN DEL MUNDO COMO POSTURA O POSI-
CIÓN ES DONDE SE PLANTEA EL PROBLEMA DEL SER

Juan Carlos Juárez Espinosa

Luis Fernando Mendoza Martínez

289

CAPÍTULO CUARTO

La conexión entre filosofía y visión de mundo

Ebert Calzada Ortiz

Uriel Abel Brito Ortiz

307

GLOSARIO

323

SEMBLANZAS

325

PRELUDIO

Estimadas lectoras, estimados lectores.

Introducción a la filosofía es un curso que Heidegger impartió en Friburgo en el semestre de invierno de 1928/29. Fue dirigido no sólo a estudiantes de filosofía, sino a todos aquellos que estuviesen interesados en la asignatura.

Muchos asistentes -así como probablemente muchos de ustedes también- habrán creído que Heidegger ofrecería en este curso las herramientas indispensables para poder acercarse a la filosofía. Algo así sucede, por ejemplo, cuando nos inscribimos a una materia como *Introducción a la Química*, a la Física, a la Biología Molecular, etc. Lo que se pretende al *introducir* a alguien en un área determinada del conocimiento, es que se familiarice con aquello que le resulta ajeno de modo que, conforme avance en su estudio, se vuelva capaz de comprender cuestiones complejas, e incluso llegar a ser una persona experta en el asunto.

¿Sucede lo mismo con la Filosofía? Pareciera que sí, pues no sabemos, por ejemplo, quiénes fueron Heráclito, Platón, Descartes, Kant, Hegel, Zambrano, Nussbaum, Butler. También se nos tendría que enseñar qué son los distintos *ismos*: monismo, dualismo, realismo, idealismo, materialismo, etc. Asimismo, tendríamos que aprender cuáles son las ramas de la filosofía: Lógica, Ética, Estética, Metafísica. Para todo esto están finalmente las carreras universitarias que, si nos aplicamos en su estudio, nos convierten en profesionales.

¿Implica lo anterior que estamos *fuera* de la filosofía y que, por ello, nos tenemos que *introducir* en ella? Es posible que algunos de los inscritos al curso se hayan arrepentido y otros más asombrado cuando, en la primera lección, Heidegger asevera que “no estamos en absoluto fuera de la filosofía [...] Aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y

nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre [...] Existir como hombres [...] significa filosofar.”

Los arrepentidos habrán considerado que, puesto que *ser* es ya *filosofar*, entonces asistir a un curso introductorio es una pérdida de tiempo. Los otros, los asombrados, habrán sentido una gran curiosidad por saber cómo es que, sólo por *ser*, ya *filosofaban*. Por nuestra parte, esperamos que sea la curiosidad la que nos permita *acompañarlos* en este camino en el que seguramente reconocerán que, en efecto, si bien la filosofía puede desarrollarse como cualquier otra profesión, el filosofar, en cambio, forma parte de nuestro ser. Y esto, sin importar que sepamos o no de la historia de la filosofía, de aquellas mujeres y hombres que se dedicaron a este quehacer, o de las distintas ramas que la componen.

Filosofar, para nuestro autor, es poner en acción lo que ya somos y, con ello, hacernos cargo de nosotros mismos. Sirva de ejemplo el título del §36. EL MUNDO COMO “JUEGO DE LA VIDA”. El mundo es el espacio que habitamos con los otros y con todo aquello que nos rodea. Lo llamativo es que lo entienda como un juego, y no cualquiera, sino de la vida. Ello significa que, en nuestro actuar cotidiano, nos *jugamos la vida*. Esto puede sonar dramático, pues lo que involucra no es esto o aquello (ir o no a determinado lugar, por ejemplo), sino nuestra propia existencia.

Sin embargo, esto de *jugarnos la vida* no tiene por qué ser necesariamente trágico. La palabra que utiliza Heidegger es *Spiel*. Lo interesante es que, si acudimos a la etimología de esta palabra, significa originalmente *baile* (*Tanz*). En español, jugar significa broma, chanza, diversión. Sin embargo, uno de sus derivados es *juglar*, una de cuyas acepciones es “músico alegre”. Así que, si reunimos ambos términos, *spielen* y *jugar*, podríamos decir que jugarse la vida implica, al menos ocasionalmente, “bailar con alegría al ritmo de la música”.

Es por lo anterior que hemos titulado a estas primeras páginas “preludio”, que es aquello que antecede al juego, y no prólogo o prefacio, porque lo que nos enseña este curso es que sólo podemos jugar nos nuestro ser si ya siempre tenemos una idea, más o menos clara, de lo que *somos*.

Para finalizar, dos detalles acerca de la elaboración de este libro.

Durante cuatro semestres trabajamos en el Seminario de Metafísica del posgrado en Filosofía la *Introducción...* Cada uno de los trabajos que aquí publicamos fue discutido en las sesiones semanales y corregido cuantas veces fue necesario por los distintos autores.

El lector se percatará de que, si bien los ensayos cumplen con las reglas editoriales que hemos solicitado, cada uno de los autores ha sido libre de escribir su o sus acompañamientos de acuerdo con su propia perspectiva, sin que esto impida la unidad y continuidad de esta obra. Queremos decir con ello que aquí *también* se ha establecido un juego. Hay una gran riqueza interpretativa, lo que le permitirá al lector acercarse al curso impartido por Heidegger con algunas ideas que, así esperamos, le permitan ganar un horizonte comprensor más amplio.

Queremos agradecer a Natalia Cárdenas, Montserrat Casas y Mónica Elizondo, estudiantes de filosofía y miembros recientes del Seminario, la revisión puntual y cuidadosa de este libro.

La publicación de este libro se enmarca en el proyecto PAPIIT IN401125 «“Conócete a ti mismo”. Encuentros entre el filosofar y el formarse».

INTRODUCCIÓN

La tarea de una introducción a la filosofía

Uriel Abel Brito Ortiz

Introducción a la filosofía es un curso que tiene por objetivo introducir a sus lectores a la filosofía. Sin embargo, con dicha introducción no se busca que el lector se familiarice con algo que le es ajeno, sino se pretende poner en marcha algo que ya está en cada uno de ellos.

Para comprender la meta que estas lecciones buscan alcanzar, a saber, la elaboración de una introducción no introductoria a la filosofía, no sólo se tiene que señalar aquello a lo que Heidegger se refiere con “poner en marcha el filosofar”, sino que también es necesario explicar la razón por la cual el término “introducir” tuvo que ser resignificado. Esto debe hacerse sin perder de vista la noción de filosofía ni la metodología que el autor propone para alcanzar dicha meta. Este acompañamiento no sólo busca esclarecer los primeros párrafos de este curso, sino también aclarar la tarea que ahí se propone Heidegger, algo clave para la comprensión del curso en general.

La manera en que se procede es la siguiente: en el §1 se justifica la razón por la que se resignifica el término “introducir”; en el §2 se explica lo que Heidegger quiere decir con “poner en marcha el filosofar”; en el §3 se aclara el punto de partida para una introducción a la filosofía de carácter no introductorio; y en el §4 se detalla la metodología para dicha tarea.

§1. SER-HOMBRE SIGNIFICA YA FILOSOFAR

Estas lecciones comienzan señalando que cualquier tipo de introducción a la filosofía está destinada al fracaso.¹ Esto se

¹ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 18.

debe a que toda introducción nos induce a concebir la filosofía como un ámbito en el que no estamos. Introducirse en algo implica conducirse desde una posición externa hacia una posición interna, es decir, parte del supuesto de que aquel que se introduce en algo es ajeno a ello.² Sin embargo, este no es el caso de acuerdo con Heidegger. La filosofía no le es ajena en absoluto al ente que somos. En otras palabras, lo cuestionable de una introducción a la filosofía es que toma como punto de partida una noción equívoca de ella, pues la filosofía no es un ámbito en el cual los seres humanos estamos inicialmente fuera, sino más bien es un ámbito en el que ya estamos siempre.³

Al cuestionar el punto de partida de toda introducción a la filosofía, lo que Heidegger lleva a cabo es una crítica a la noción habitual de filosofía, es decir, a aquella noción que los profesionales de la filosofía suelen proporcionarnos de la misma (ya sea en las aulas o fuera de ellas). Dicha noción se caracteriza por concebir a la filosofía como una rama del saber humano, es decir, como una disciplina más entre otras, tal como la Biología, la Historia o la F. No obstante, para nuestro autor esta noción es criticable porque asumirla significa determinar a la filosofía como un conocimiento o saber de corte óntico, es decir, un saber sobre algún tipo de entes o el carácter de ciertos entes. En efecto, si bien podría decirse que la filosofía es un saber, éste no se distingue de otros por abordar cierta clase de entes o de determinado carácter de lo ente, sino por ser un saber del ser de lo ente.⁴

Este tipo de conocimiento, que es el saber del ser de lo ente (saber ontológico), a diferencia del saber de lo ente

² Cf. *Ibid.*, p. 17.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 18-19.

⁴ “El ente” y “lo ente” no refieren a lo mismo; la primera formulación refiere a un ente en particular (por ejemplo, un árbol, un animal, una piedra, un Dasein, etc.); la segunda, funge como sinónimo de “los entes”, es decir, refiere a todo ente o la totalidad de lo que es.

(saber óntico), no es algo que pueda acumularse, sino aquello que posibilita más bien toda acumulación de saberes sobre lo ente, pues hace posible que el ente se nos muestre.⁵ Este saber ontológico no es otro que la comprensión que tenemos del ser o del ser de lo ente (puesto que el ser es siempre el ser de un ente). Esta comprensión del ser no sólo nos permite entender oraciones del tipo “el cielo es azul” o “el ser humano es un animal racional”, sino también nos permite – sobre todo– vérnosla con todo aquello que nos sale al paso en nuestro día a día. En efecto, debido a que el ser humano está abierto al ser, puede relacionarse con lo ente, es decir, es capaz de comprender el ser de este ente o de aquel otro; el ser de los demás entes y el suyo. Así que, dado que todo trato con los entes implica comprensión del ser, Heidegger afirma que estamos siempre en la filosofía.

No estamos en absoluto fuera de la filosofía, y ello no porque acaso contemos ya con cierto conocimiento de filosofía. Aun cuando no sepamos nada de la filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre.⁶

Que la filosofía esté en el ser humano no significa que lo esté de la misma manera que lo está nuestro corazón o hígado en nuestro cuerpo, es decir, como algo que está dentro de algo más. Y esto se debe a que la filosofía no es un ente, sino un hacer humano: “filosofía es filosofar”.⁷ La filosofía está en nosotros sólo en la medida en que el filosofar

⁵Lo que aquí hemos señalado como “saber óntico” y “saber ontológico” bien podría relacionarse con aquello que Heidegger llama más adelante “verdad óntica” y “verdad ontológica”, pues el saber óntico y el ontológico no serían otra cosa que conocimiento de la verdad óntica y la verdad ontológica, respectivamente. Cf. *Ibid.*, pp. 216 y ss.

⁶Cf. *Ibid.*, p. 19.

⁷Cf. *Ibid.*, pp. 19 y 25.

es un modo fundamental del ser del ente que somos. De ahí que se afirme: “ser-hombre significa ya filosofar”.⁸

Ahora bien, dado que Heidegger utiliza el término “existencia” (*Existenz*) para referirse únicamente al ser del ente que está abierto al ser, es decir, al ser del Dasein,⁹ y dado que lo hace con la finalidad de diferenciar el ser de este ente del ser de los demás entes, se tendría que aceptar la tesis que señala que existir es filosofar, si por filosofar entendemos algo que le es inherente a la existencia. “El Dasein humano está ya como tal en la filosofía, pero por esencia, no en ocasiones sí y en ocasiones no, o unas veces sí y otras no”.¹⁰

Finalmente, si aceptamos que filosofar es comprender el ser de lo ente, entonces el filosofar no debe identificarse con la memorización de las problemáticas más relevantes de cada campo del conocimiento filosófico¹¹ o de los postulados de los grandes pensadores de cada época histórica, ni con otras cosas semejantes. Más bien, “filosofamos incluso cuando no tenemos idea de ello, incluso cuando «no hacemos» filosofía”.¹² Por ende, se puede decir que en estas

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ En la traducción de Manuel Jiménez Redondo, el término “Dasein” a veces se conserva y otras veces se traduce o como “ser ahí” o como “existencia”. Esta segunda traducción si bien no es mala (pues en el alemán cotidiano, “Dasein” suele significar “Existenz”, o sea, existencia), sí que viene a complicar un poco las cosas porque prácticamente se adopta un término para referir a dos cosas distintas: el ente que comprende ser (Dasein) y el modo de ser de este ente (existencia). Por consiguiente, hay que tener cuidado en dicha traducción para no confundir “existencia” (Dasein) con “existencia” (*Existenz*).

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Por ejemplo: la estética aborda el problema de la belleza, la ética se centra en el problema del bien, la lógica estudia las reglas del razonamiento válido, la filosofía de la mente enfrenta el problema de la mente-cuerpo, la filosofía política encara el problema del gobierno ideal.

¹² *Idem.* Para Heidegger, el filosofar tampoco sería el mero análisis de los postulados de los grandes pensadores. Incluso si dicha tarea tuviera

lecciones el término de filosofía no refiere a otra cosa más que a la comprensión del ser de lo ente, es decir, a un saber que le es inherente al Dasein.

§2. INTRODUCIR SIGNIFICA PONER EN MARCHA EL FILOSOFAR

El término “introducción” suele emplearse en el ámbito académico y proviene del verbo “introducir”, que significa “conducir algo desde una posición fuera de X hacia una posición dentro de X”. De ahí que toda introducción académica se conciba como un proceso de conducción desde el desconocimiento de algo (una posición fuera de X) hacia el conocimiento de eso mismo (una posición dentro de X). Sin embargo, para nuestro autor, una introducción de este estilo, es decir, de carácter introductorio, no sería la adecuada para encarar la filosofía. En efecto, dado que el filosofar es esencial al ente que somos, la filosofía no nos es ajena.¹³ Pese a que no demos cuenta del ser, lo comprendemos siempre en alguna medida. Por consiguiente, introducirnos a algo que ya conocemos es una idea que carece de sentido. No obstante, si el objetivo fuese destacar la manera en que comprendemos el ser, esa sería otra historia. Como señala Heidegger: “Si, pese a ello, nos proponemos como

como finalidad establecer cierta coherencia entre todos los postulados que se dicen filosóficos, a eso no se le podría llamar filosofía. De ahí que nuestro autor diga con ironía: “Ocupese de ello los filósofos profesionales, con la intención y creencia de poder poner fin alguna vez a tal caos de «sentencias»”. *Ibid*, p. 18. Y si bien esto último cabe en la crítica heideggeriana a la noción habitual de filosofía, dicha observación también se podría pensar como una crítica a la filosofía académica.

¹³ Como ya se mencionó, Heidegger diferencia la filosofía del filosofar. Filosofar es comprender el ser de lo ente; filosofía, la comprensión que se tiene del ser. El filosofar expreso, en cambio, referiría al intento por comprender el sentido del ser, es decir, aquello que posibilita nuestra comprensión del ser.

tarea una introducción a la filosofía, entonces esa introducción tiene que tener otro carácter”.¹⁴

Si asumimos que una introducción a la filosofía no debe tener un carácter introductorio, ¿qué carácter debería tener una introducción de este tipo? Para contestar esta pregunta, Heidegger nos pide que reparemos en algo, a saber, en la impresión que nos provoca la idea de una introducción introductorio a la filosofía: “[ante ella] parece como si de pronto estuviéramos fuera de la filosofía”.¹⁵ Pero si ya hemos reconocido que la filosofía es algo inherente a nosotros, ¿a qué se debe que tengamos tal impresión? Esto se debe, *grosso modo*, a que la filosofía aún no está libre en nosotros.

Si la filosofía está y radica ya en nuestra existencia como tal [in unserem Dasein als solchem], entonces esa apariencia sólo puede brotar del [hecho de] que la filosofía está, por así decir, dormida en nosotros. Está en nosotros, aunque encadenada y atada. Todavía no está libre, todavía no está en el estado de movimiento que le es posible. Es decir, la filosofía pasa en nosotros, sucede en nosotros, pero no como al cabo podría y debería pasar.¹⁶

Precisamente porque la filosofía no sucede en nosotros como “debería pasar”, pues pareciera estar aletargada, la introducción que necesitamos es una de carácter espabilante. Por ello, nuestro autor resignifica el verbo del que proviene la palabra “introducción”: “introducir significa ahora poner en marcha el filosofar, hacer que en nosotros pase o suceda la filosofía”.¹⁷ Por consiguiente, una introducción a la filosofía de carácter espabilante no sería otra cosa más

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 19-20.

¹⁷ *Idem.*

que la puesta en marcha del filosofar.¹⁸ Y poner en marcha el filosofar no será otra cosa más que hacer que el filosofar se vuelva un filosofar expreso.

Si bien el Dasein filosofa en la medida que existe,¹⁹ ese filosofar rara vez se manifiesta de modo expreso. Para que esto suceda, el Dasein debe dar cuenta de su comprensión del ser. Esto implica, a su vez, el esclarecimiento del sentido del ser, esto es, la conceptualización del ser.

Porque el ser-hombre [o modo de ser del ente que comprende el ser] tiene diversas posibilidades, múltiples niveles y grados de lucidez, puede el hombre estar en la filosofía de formas diversas. Correspondientemente, la filosofía [en tanto comprensión del ser] puede permanecer oculta como tal, o anunciarse y manifestarse en el mito, en la religión, en la poesía, en las ciencias, sin ser reconocida como filosofía.²⁰

Para Heidegger, el filosofar es un hacer que ocurre incluso cuando no reparamos en ello, ya que no está sujeto a nuestra voluntad. Este hacer no es una actividad ocasional ni opcional, sino algo que caracteriza esencialmente al Dasein, esto es, al ente que somos. Cualquier acción que emprendamos, por trivial que parezca, implica comprender el ser del ente con el que nos relacionamos, o sea, filosofar. Por ello, dado que el filosofar no es algo que el Dasein realice ocasionalmente, sino más bien un carácter inherente del ser de este tipo de ente, es decir, de la existencia, el filosofar ocurre en la medida en que el Dasein existe.²¹

Por otro lado, la filosofía, entendida como el despliegue de un filosofar expreso, no ocurre con frecuencia porque solemos comprender el ser como presencia. Esta forma

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ Y esto se debe a que el filosofar es un modo esencial de la existencia, esto es, del ser del ente que solemos llamar humano: el Dasein.

²⁰ *Ibid.*, p. 19.

²¹ "El ser-hombre significa ya filosofar". *Ibid.*, p. 19.

de comprender el ser, de acuerdo con Heidegger, es algo que hemos heredado de la tradición filosófica. Lo problemático de esta comprensión del ser radica en que da lugar a la confusión del ser con el ente, lo cual ha resultado en la omisión de la pregunta por el ser en cuanto tal. En lugar de preguntar por el ser, la tradición ha centrado sus preguntas en el ente. Esto último ha contribuido al olvido de la pregunta por el ser. Para contrarrestar justamente este olvido, nuestro autor nos propone “poner en marcha el filosofar” en estas lecciones.

Poner en marcha el filosofar significa, entonces, poner en cuestión nuestra comprensión del ser, esto es, plantear la pregunta por el ser. Preguntar por el ser implica llevar el ser mismo a concepto. Sin embargo, en sentido estricto, se tendría que decir que filosofar es más bien un intento de llevar el ser a concepto, ya que, al no ser un ente, el ser se resiste a cualquier conceptualización definitiva.²²

Ahora bien, para enunciar el objetivo que se busca en estas lecciones de 1928/29, no sólo se hace alusión a un “liberar” (*freimachen*), sino también a un “dejar libre” (*freiwerdenlassen*). En efecto, la tarea de “poner en marcha el filosofar” también se expresa cuando se afirma que tenemos que “liberar en nosotros el filosofar”²³ o cuando se señala que tenemos que “dejar en nosotros libre el filosofar”.²⁴ Luego, si bien es cierto que los términos “liberar” y “libre” refieren a la liberad, aquí la libertad no debe entenderse como una facultad humana, esto es, como algo que posee

²² “El trascender expresamente, en tanto filosofía, es un preguntarse repitiente acerca del ser del ente; preguntar acerca del ser como tal, interrogar al ser como tal, significa tratar de ponerlo en conceptos, tratar de conceptualizarlo, es decir, tratar de entenderlo en términos expresos”. *Ibid.*, p. 230.

²³ *Ibid.*, p. 25.

²⁴ *Idem.*

el Dasein y que éste puede emplear a voluntad. En ese contexto, la libertad se entiende como dejar-ser (*sein-lassen*).²⁵

Dejar-ser significa dejar que el ente sea eso que es, o dicho de otro modo, dejar que el ente se muestre tal como es. Este dejar-ser, al igual que el filosofar, no es algo que el Dasein lleve a cabo, sino más bien *la* existencia. Mejor dicho: es *algo* que pertenece a la existencia. Por ende, también se podría considerar a este dejar-ser como un carácter del ser del Dasein, es decir, como una estructura ontológica del ente existente, algo esencial al Dasein.

Por último, si liberar es dejar-ser y filosofar es comprender el ser de lo ente, entonces cuando Heidegger nos indica que tenemos que “liberar el filosofar en nosotros”, lo que se nos está queriendo decir es lo siguiente: para poder “poner en marcha el filosofar”, esto es, para tratar de llevar a concepto el ser, se tiene que dejar-ser al ente que somos cada uno de nosotros. ¿Por qué? Porque al dejar ser al ente que somos en cada caso nosotros mismos, ganamos una forma de acceder a aquello que suele pasar desapercibido: el ser de lo ente en general. Esto es lo que acontece en la apertura del Dasein cada vez que el ente existente comprende, en la cotidianidad, el ser de un ente en particular.

§3. PRECOMPRESIÓN DE LA FILOSOFÍA

Independientemente del carácter que tenga, toda introducción a la filosofía presupone una noción de ésta. Incluso en el caso de una introducción despabilante: no se podría poner en marcha el filosofar, si aquello que denominamos

²⁵ La libertad es una cuestión recurrente en el pensamiento de Heidegger. Si bien es cierto que los planteamientos más acabados están presentes en la conferencia “De la esencia de la verdad” de 1930 (*vid.* Martin Heidegger, *Hitos*, pp.151-171), dicha cuestión ya aparece desde *Ser y tiempo* en 1927 (*cf.* §18). En este contexto, los planteamientos en torno a la libertad en *Introducción a la filosofía* (1928/29) figuran como una pieza clave para comprender la evolución de ese concepto en el pensamiento heideggeriano.

“filosofía” no fuera comprendido de algún modo. Para esclarecer su propia noción de filosofía, Heidegger nos propone indagar en torno a la esencia de la filosofía. ¿Cómo? Mediante un análisis en el que se pone de relieve aquello que distingue y comparte la filosofía con la ciencia (*Wissenschaft*) y el liderazgo (*Führerschaft*).²⁶ Y a partir de dicha indagación, nuestro autor buscaba mostrar a sus alumnos en qué medida su concepción de filosofía no se correspondía con la esencia de la filosofía, esto es, el filosofar.

Dicho de otro modo: para poner en marcha el filosofar, se necesita esclarecer la esencia de la filosofía. Pero ¿por qué se toma en cuenta a la ciencia y al liderazgo para esta tarea? Porque la ciencia y el liderazgo eran, de acuerdo con Heidegger, dos poderes (*Mächte*) que determinaban el ser de los alumnos (y profesores) de las universidades alemanas durante el periodo de entreguerras, especialmente a finales de la década de 1920.²⁷

Ciencia y liderazgo, ambos en esta unidad, son [...] los poderes bajo los que ahora está puesta nuestra existencia [Dasein] [...], no en el sentido de un episodio fugaz, sino como un estadio que sólo se produce una vez y que determinará esencialmente la unicidad de nuestra existencia [Dasein], es decir, lo que es siempre la unicidad de cada existencia [Dasein].²⁸

Aquí “poder” no significa fuerza física (*Kraft*), sino la capacidad de influir que tiene una institución en un grupo de personas (*Macht*). En el caso de las universidades, éstas

²⁶ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 23.

²⁷ En la conferencia “¿Qué es metafísica?”, dictada en 1929, se ahonda un poco sobre el alcance de la idea de ciencia que promovían varias de las universidades alemanas. En dicha conferencia no sólo se señala al alumado, sino también a los profesores e investigadores. Heidegger, *Hitos*, pp. 93-94.

²⁸ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 22-23.

influyen en su alumnado al inculcarles ciertas ideas, valores o principios durante su proceso de formación.

Si esto es así, entonces no fueron *la* ciencia y *el* liderazgo en sí mismos los que influyeron en los estudiantes universitarios de aquella época, sino más bien las ideas de ciencia y liderazgo que las universidades alemanas les inculcaron. Por ello, Heidegger explica a sus alumnos que ciencia y liderazgo no son poderes a los que estarán sometidos momentáneamente, sino influencias que los marcarán de por vida, pues son elementos que han estado presentes durante su formación universitaria.

¿Cómo concibe Heidegger estos poderes? Comencemos por el liderazgo. Éste lo entiende como “el disponer sobre las posibilidades supremas y más ricas del existir humano, que no es que se las acabe imponiendo a los demás, pero sin notarlo [...] les queda a éstos como ejemplo”.²⁹ Ahora bien, estas “posibilidades supremas y más ricas del existir humano” no son otra cosa que el resultado de una comprensión profunda de las posibilidades que tiene el Dasein en cierto contexto, pues “el liderazgo consiste en obligarse a un existir que en cierto modo entienda las posibilidades de la existencia [Dasein] tomadas en conjunto”.³⁰

Esta comprensión profunda de las posibilidades es, a su vez, la clave de la ejemplaridad que caracteriza al liderazgo, la cual no se impone, sino que surge de la claridad del Dasein sobre sus propias posibilidades. Dicha claridad proviene de una reflexión en constante renovación sobre las distintas posibilidades del Dasein respecto a lo ente³¹ a

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

³⁰ *Ibid.*, p. 22.

³¹ Heidegger llama a estas distintas posibilidades respecto de lo ente como posturas fundamentales (*Grundstellungen*). Manuel Jiménez Redondo traduce *Grundstellung* de tres maneras: posición básica, actitud básica y posicionamiento básico.

través de la consideración de su propia situación histórica.³² Dicho de forma breve: el liderazgo se entiende aquí como la disposición de la posibilidad más adecuada frente a lo ente a la luz de una reflexión histórica.³³

Para Heidegger elegir una profesión (*Beruf*) implica asumir alguna clase de liderazgo. Un profesional, en su campo, se relaciona de mejor manera con lo ente que alguien ajeno a él. Zapatero a tus zapatos, decimos los mexicanos. Sin embargo, en la década de 1920, bajo el gobierno de la República de Weimar, en muchas universidades alemanas se inculcó una idea de liderazgo que, en lugar de promover la integración de sus futuros profesionistas en su entorno inmediato (la sociedad alemana), promovía una competencia con las potencias mundiales con el objetivo de restaurar el prestigio de Alemania y estimular su recuperación económica mediante del desarrollo tecnológico y científico. En cuanto a la ciencia, en las universidades predominó una visión utilitarista de la misma, priorizando el desarrollo aquellas disciplinas que ofrecieran resultados con aplicaciones prácticas e inmediatas.

Esta idea de ciencia es la que Heidegger rechazó, pues conducía a una desvalorización de la filosofía. Bajo esta concepción de ciencia, los saberes que no abordaban algún aspecto del ámbito óntico de lo ente carecían de importancia, ya que sus resultados no eran tangibles ni tenían un impacto a corto plazo. En contraste, cuando Heidegger compara ciencia y filosofía con miras al esclarecimiento del filosofar, si bien señala que ambas no se dirigen al mismo

³² Cf. *Ibid.*, p.23.

³³ Cuando Heidegger asume el rectorado, dicta un discurso en el que menciona que la universidad alemana tiene como función la dirección de su pueblo (Cf. Heidegger, *El discurso del rectorado*, p. 8). Por ende, estas lecciones de 1928/29 son un buen punto de partida para comprender dicho discurso, en especial para vislumbrar el sentido del concepto de liderazgo (*Führerschaft*).

ámbito, su concepción de ciencia es una en donde se reconoce que la filosofía se hace cargo de un ámbito de lo ente (lo ontológico) y la ciencia de otro (lo óntico), es decir, una concepción en donde una no está por encima de la otra: ambas abordan cosas distintas.

Finalmente, puesto que Heidegger intenta exponer en este curso una noción propia de filosofía, se refiere a esta comprensión universitaria de la filosofía, que funge como punto de partida, como la precomprensión de la filosofía (*Vorverständnis der Philosophie*).

§4. ¿CÓMO SE RELACIONA LA FILOSOFÍA CON LA CIENCIA, CON LA COSMOVISIÓN Y CON LA HISTORIA?

Dado que la puesta en marcha del filosofar es una tarea que presupone una noción clara del concepto de filosofía, dicha labor requiere esclarecer aquello que entendemos con este concepto. Sin embargo, Heidegger no busca hacerlo partiendo de la comprensión de algún filósofo en particular, sino que intenta desplegar una comprensión propia.³⁴ Esto lo logra mediante el análisis de la situación fáctica de sus alumnos. ¿Cómo? Contraponiendo su propia comprensión de la filosofía con la que tiene un estudiante universitario cualquiera. ¿Por qué Heidegger realiza esta contraposición? Porque la manera en que un estudiante universitario entendía la filosofía estaba condicionada por la influencia que la ciencia y el liderazgo ejercían sobre las universidades alemanas a finales de los años 20. Esta influencia era tal que,

³⁴ La razón ya la hemos señalado anteriormente: para nuestro autor, la tradición filosófica ha comprendido el ser como presencia y, por ello, ha incurrido en el error de confundir al ser con el ente. Y dado que Heidegger busca salvaguardar la diferencia ontológica, la filosofía heideggeriana, en tanto preguntar que interroga por el ser, se deslinda de la comprensión tradicional del ser.

bajo esta comprensión universitaria, la filosofía, o bien se concebía como ciencia (*Wissenschaft*), o bien como visión de mundo o cosmovisión (*Weltanschauung*), esto es, como algo que no corresponde con su esencia originaria: el filosofar, o sea, el comprender el ser. Para Heidegger, esta esencia originaria sí se alinea con su propia comprensión de la filosofía. Por ello, nuestro autor no se limita a preguntarse si la filosofía es una ciencia o una visión de mundo; en cambio, explora la relación que la filosofía tiene con ambas. En otras palabras, investiga las razones que llevan al estudiante universitario promedio a concebir a la filosofía o como ciencia o como visión de mundo o, incluso, como ambas.³⁵

Llegados a este punto, surge la pregunta de por qué Heidegger indaga sobre la relación que hay entre la filosofía y la visión de mundo, en lugar de preguntar por la relación que hay entre la filosofía y el liderazgo. Como se mencionó anteriormente, la ejemplaridad del liderazgo se debe a la claridad del Dasein sobre sus propias posibilidades. Por ende, esta claridad sería un presupuesto del liderazgo, al que Heidegger va a denominar visión de mundo. Y si bien en los primeros párrafos se habla explícitamente del liderazgo, este concepto queda subsumido bajo el de visión de mundo, puesto que, al esclarecer la relación que hay entre la filosofía y la visión de mundo, se clarifica también la relación de ésta con el liderazgo.

Por otro lado, ¿de dónde sale la pregunta de la relación de la filosofía con la historia? Ésta surge del hecho de que todo Dasein es un ente situado, y dicha situación no sólo refiere a los entes con los que el Dasein trata, sino también al modo en que ese trato ocurre, es decir, al modo en que la existencia acontece. Y precisamente Heidegger define este acontecer, propio del Dasein, como historia (*Geschichte*).³⁶

³⁵ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 24.

³⁶ “Por historia no entiendo aquí la ciencia de la historia [*Geschichtswissenschaft*], sino el proceso, el suceder, el pasar, el desenvolverse de la

Por esta razón, la situación de todo Dasein es siempre histórica. De ahí que se afirme que, en las consideraciones sobre filosofía y ciencia, y sobre filosofía y visión de mundo subyace la cuestión de la relación entre filosofía e historia.

COMENTARIO FINAL

Si bien en los primeros párrafos del curso de 1928/29 se nos plantea como objetivo “poner en marcha el filosofar”, este objetivo podría considerarse no cumplido, al menos por dos razones: 1) porque sólo se nos presenta como plan de trabajo lo necesario para esclarecer el presupuesto que implica una resignificación del verbo “introducir”, esto es, el esclarecimiento de aquello que Heidegger entiende por filosofía y 2) porque no se concluye el plan de trabajo propuesto. Es importante recordar que nuestro autor intenta esclarecer la esencia de la filosofía analizando la relación que ésta tiene con la ciencia, con la visión de mundo y con la historia. No obstante, no llega a analizar la tercera relación, es decir, la que hay entre la filosofía y la historia.

Sin embargo, a pesar de que no se plantea un segundo estadio en estas lecciones,³⁷ Heidegger sí logra poner en marcha el filosofar. Me explico: Si poner en marcha el filosofar significa hacer explícito el filosofar, entonces esclarecer la esencia de la filosofía (aunque sólo sea contrastándola con la ciencia y la visión de mundo) implica necesariamente poner en marcha el filosofar. Esto se debe a que, al tratar de esclarecer la esencia de la filosofía, se busca poner en conceptos la comprensión que el Dasein tiene del ser. Por esta razón, quizá, Heidegger parte de la premisa de que el filoso-

existencia misma [Dasein]”. *Ibid.*, p. 24. En textos posteriores, en lugar de hablar de ciencia de la historia se hablará de historiografía (*Historie*). Cf. Heidegger, *La historia del ser, passim*.

³⁷ “El primer estadio de nuestra introducción viene, pues, determinado por tres cuestiones: la relación de la filosofía con la ciencia, con la cosmovisión, con la historia”. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 26.

far es la esencia de la filosofía. Por consiguiente, el análisis comparativo entre filosofía y ciencia, así como entre filosofía y visión de mundo, no sólo tiene como finalidad mostrar que la comprensión del ser es lo que hace que la filosofía se distinga de otros saberes, sino también evidenciar por qué el filosofar significa comprender el ser.

Por último, pese a que “poner en marcha el filosofar” signifique filosofar de modo expreso, esta expresión no debe entenderse como una tarea que simplemente se completa al decir algo sobre el ser. Esto se debe a la *naturaleza* misma del ser: al no ser un ente, no puede definirse el ser de la misma manera que lo ente en general, pues se retrae de toda definición. No obstante, el ser es aquello que posibilita que lo ente se muestre. Por tanto, aunque no pueda conceptualizarse, ello no implica que deba ser ignorado. Para Heidegger, el ser es de hecho lo más digno de ser pensado. De ahí que debamos mantenernos en la pregunta por el ser, pues sólo así evitamos que caiga en el olvido y/o que se le reduzca a un ente.

REFERENCIAS

Heidegger, Martin. “De la esencia de la verdad” en Martin Heidegger, *Hitos* [GA 9]. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000, pp. 151-171.

_____. *Einleitung in die Philosophie* [GA 27]. Editado por Otto Saame e Ina Saame-Speidel. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México, FCE, 2014.

_____. *Introducción a la filosofía* [GA 27]. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

_____. *Ser y tiempo* [GA 2]. 3ra ed., trad. de Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2012.

_____. “¿Qué es la metafísica?” en Martin Heidegger, *Hitos* [GA 9]. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____. “La autoafirmación de la Universidad alemana” en Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana, El Rectorado (1933-1934), Entrevista del Spiegel*. 2da ed., trad. de Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1989.

SECCIÓN PRIMERA

FILOSOFÍA Y CIENCIA

CAPÍTULO PRIMERO

¿Qué significa filosofía?

Jalí Pérez Victoria

El propósito del curso de 1928/29 es llevar a cabo una introducción a la filosofía: introducir significa *poner en marcha*, mientras que la filosofía es, en esencia, *filosofar*, afirma Martin Heidegger. Así, con vistas a despertar el filosofar, se indica que dicha actividad sólo acontece según la situación concreta en la que se encuentra aquel que filosofa; nunca se da de forma abstracta. Cada situación señala los poderes que determinan la existencia de quienes filosofan y ofrece los modos de comprender a la filosofía que dominan tácitamente en su presente. En este caso, la circunstancia fáctica es un curso de filosofía en la Universidad de Friburgo, en donde resaltan dos condiciones determinantes: la ciencia y el liderazgo. En efecto, según las comprensiones previas, la filosofía es identificada con la ciencia, la visión de mundo o la historia. Por tanto, el capítulo primero de la *Introducción a la filosofía* tiene la función de abrir la primera vía de investigación: explorar la relación entre la filosofía y la ciencia.

El hilo conductor que se propone para interpretar este apartado nace de la pregunta con la que se inicia la pesquisa: ¿qué *significa* filosofía? Fácilmente podría pensarse que lo que se busca es *definir* un concepto (y esto parece reafirmarse cuando Heidegger expresa continuamente que se quiere dar con la “esencia” de la filosofía).¹ No obstante,

¹En *Ser y tiempo* (1927), Heidegger le da un giro al concepto metafísico de esencia cuando dice: “la ‘esencia’ del ‘ser ahí’ [Dasein] está en su existencia” (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §9, G., p. 54 / R., p. 63). La esencia (*essentia*) ya no se entiende como aquello que pre-determina la existencia (*existentia*), como el fundamento, principio o sustancia que define qué es una cosa (pre-esencia). Más bien, la esencia siempre apunta a la existencia:

lo que se hace en los §§5-7 es indagar sobre los problemas de una delimitación anticipada de la filosofía. Para ello se abordan tres caminos: el lógico, el historiográfico y el filológico, con los cuales se evidencia, indirectamente, la insuficiencia de poner en marcha el filosofar por medio de una predeterminación conceptual. En suma, este primer capítulo pone en tela de juicio la precomprensión dominante de la filosofía como ciencia a partir de una crítica tácita a la idea de definición, la cual parece suponerse en la tesis de que “la filosofía es ciencia”. Para tal cometido, Heidegger recurrirá, implícitamente, una y otra vez, a su intuición de que el filosofar es una posibilidad de la existencia que se caracteriza por la comprensión del ser.

§5. ¿ES LA FILOSOFÍA UNA CIENCIA?

Como reza el título del párrafo, Heidegger pone en duda la identificación que se ha hecho entre la filosofía y la ciencia (al menos desde la Modernidad), pero lo hace jugando con la lógica formal del enunciado que ha legado la tradición. En otras palabras, el esclarecimiento de la relación entre la filosofía y la ciencia inicia como si se tratara de un simple análisis comparativo de conceptos, el cual requiere de una previa definición de los términos a equiparar para saber cómo se conectan entre sí. Por definición se entiende, a grandes rasgos, el sentido aristotélico del género próximo y la diferencia específica. Por ello, Heidegger examina la proposición que afirma que “la filosofía es ciencia” a través de dos vías: el “hierro de madera” y el “círculo redondo”, con las cuales mostrará que el filosofar no es una ciencia y

finitud, apertura y posibilidad; el ser de lo que es, y su sentido, depende de la precomprensión del Dasein, el cual es el ser del ser-humano. De ahí surge la imposibilidad de definir cabalmente, mediante el *lógos*, el filosofar, pero también el que, al final del apartado, Heidegger conecte al filosofar con la finitud.

no se puede definir lógicamente, aunque la ciencia tenga su origen en el filosofar.²

Bajo una consideración lógica, las tres posibles relaciones entre la filosofía y la ciencia, como dos magnitudes determinadas, son: 1) la filosofía es una ciencia o una especialidad entre otras; 2) la filosofía es una ciencia universal y fundamental frente a las otras que son particulares, y éstas se fundan en aquélla; 3) la filosofía es acientífica. Cualquiera de esas conexiones presupone, de algún modo, que la filosofía es una ciencia. El verbo “ser” de tales proposiciones –cuya función copulativa designa un predicado (propiedades) a un sujeto (cosa)– implica, a su vez, que la filosofía está subordinada conceptualmente a la ciencia, porque ésta se concibe como el género que contiene o la especie que particulariza a la filosofía. En ese sentido, la definición de la ciencia se vuelve el *criterio* con el que se mide la actividad del filosofar, de modo que mientras más lejano se encuentre del concepto de ciencia, más acientífico es.

El concepto de ciencia, no obstante, no es el género ni la especie del concepto de filosofía porque el filosofar y la ciencia no son susceptibles de ser definidas como un ente con ciertas características, sino que ambas son *distintas* posibilidades de ser del ser-humano, del Dasein. En cuanto que son diferentes modos de ser de la existencia, cada una es única y, en consecuencia, tratar de identificarlas es como expresar que “el hierro es madera”, es decir, se enuncia algo

² En estas lecciones Heidegger inicia una autocrítica sobre la tesis de que la filosofía es una ciencia, la cual retomó de la fenomenología husserliana (cf. Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta, passim*). Heidegger seguía tal tendencia filosófica desde 1919/20 al comprender la fenomenología como ciencia originaria y hasta 1927 en donde sostiene que la filosofía es la ciencia del ser (cf. M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología* [1919/20], p. 15; *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [1927], p. 36). Más allá de que la filosofía no sea una ciencia, ¿en qué medida el filosofar, ya no digamos sólo el de Heidegger, puede hacer a un lado el camino allanado y transitado por la fenomenología?

cuyos términos no son de ningún modo equiparables en su ser. La filosofía no es científica, pero tampoco acientífica, ya que en el fondo son dos actividades totalmente distintas. De ahí que Heidegger diga que el filosofar se determina a sí mismo, pues la esencia de la filosofía sólo se vislumbra al dejarla *mostrarse*, tal y como ella es, en la existencia.

Ahora bien, para Heidegger la diferencia trazada entre la filosofía y la ciencia a través de una analogía con el enunciado “hierro de madera” no es del todo favorable, puesto que podría parecer que la distinción se basa en una separación tajante de dos géneros lógicos (o sustancias reales) sin relación alguna. De esta manera, la proposición por analizar ahora sería ésta: “la filosofía *no* es una ciencia”. Pero ese “no”, no podría considerarse como una *falta* de la filosofía en relación con la ciencia, en tanto que ya se dijo que ésta no es un conjunto lógico que contiene a muchas disciplinas (entre ellas la filosofía). La filosofía no es una ciencia por defecto, sino por exceso cualitativo. Por ese motivo, Heidegger recorre otro camino: con base en el ejemplo del “círculo redondo” explica la relación entre la filosofía y la ciencia, dado que en esa proposición el predicado “redondo” del sujeto “círculo” no es inadecuado por alguna carencia, sino por sobrecapacidad (Über-vermögen), en cuanto que no existe nada más redondo que el círculo. Por ende, la filosofía no es una ciencia por ser más científica y original que la ciencia misma. La filosofía es el origen de la ciencia, de la misma manera que el concepto de redondez se deriva de la figura del círculo.

Sin embargo, tampoco el ejemplo del “círculo redondo” resulta satisfactorio para aclarar el significado del filosofar, porque con aquél se corre el peligro de malinterpretar la conexión entre la filosofía y la ciencia. La tergiversación se encuentra en pensar que la sobrecapacidad convierte a la filosofía en una ciencia primera, universal y absoluta, la más pura y estricta que puede existir. Heidegger lo dice

claramente: “lo que la ciencia es por su parte, eso es algo que la filosofía lo tiene en un sentido original. La filosofía es, ciertamente, *origen* de la ciencia, pero precisamente por eso no es ciencia ni tampoco protociencia o ciencia original [*Ur-wissenschaft*]”.³ Con esta idea se explica la procedencia de la precomprensión de la filosofía como ciencia, ya que del hecho de que la ciencia brota de la filosofía, se ha confundido a una con la otra. Tal enredo, según él, ha surgido históricamente en la época moderna y una de sus máximas expresiones se encuentra en la tendencia a querer definir a la filosofía como una ciencia con base en el modelo de las matemáticas. Por consiguiente, la definición de la lógica formal y tradicional no ofrece un horizonte adecuado para responder a la pregunta de qué significa filosofar, pero ha brindado un par de señas que acercan hacia una mejor comprensión de dicha posibilidad de la existencia del ser humano.

§6. CONCEPCIÓN ANTIGUA Y MODERNA DE LA FILOSOFÍA

En este párrafo, Heidegger explora y compara brevemente la concepción de la filosofía moderna con la antigua de los griegos, a causa de haber encontrado el comienzo de la identificación de la filosofía y la ciencia en la Modernidad.

³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, § 5, p. 33. ¿Qué es lo que comparten la filosofía y la ciencia que hace que una sea original y la otra algo derivado? Heidegger lo va a aclarar posteriormente en el curso, sobre todo en los últimos párrafos de la primera sección. No obstante, se puede adelantar que la sobrecapacidad del filosofar de la que habla aquí remite a la *trascendencia* del filosofar del Dasein, la cual es *capaz* de diferenciar entre ser y ente, por lo que la originalidad reside en la *proximidad* que tienen con respecto al ser, puesto que, mientras la ciencia conoce lo ente (o regiones de entes), el filosofar comprende el ser del ente. Por eso el filosofar es el origen de la ciencia, porque en el trato que ésta tiene con lo ente, ya se presupone la comprensión del ser del ente de aquél (cf. *Ibid.*, § 30, p. 233).

Desde su perspectiva, mientras que en la Edad Moderna “la filosofía es una ciencia”, por su parte, en la Antigüedad las “ciencias son filosofías”. Este contraste es muy importante, ya que con él se dan indicios de la historicidad de las precomprensiones de la filosofía, tanto en lo que respecta a sus discrepancias como en lo que se refiere a sus vínculos. Así, parecería que la pregunta por el significado del filosofar se puede responder recuperando alguna definición que ofrezca la historia de la filosofía en el sentido de una labor historiográfica.

Por un lado, según Heidegger, en la concepción griega existía una pluralidad de filosofías (ciencias), pero desde Aristóteles surgió la idea de que el filosofar era filosofía primera (*próte philosophía*, πρώτη φιλοσοφία), ergo, el origen de las ciencias, aunque no en el sentido de una disciplina por encima de las demás, sino como el modo más general del filosofar que subyace siempre en cada tipo de conocimiento de las cosas. Por otro lado, el asunto cambia radicalmente en la época moderna, pues, considera Heidegger, con la obra de Descartes comienza la confusión de entender a la filosofía como una protociencia o ciencia fundamental, al entender a la filosofía primera (*prima philosophia*) bajo el método y el ideal de la ciencia matemática.

Así, el esclarecimiento de la esencia de la filosofía, con el propósito de poner en marcha el filosofar, no se consigue seleccionando arbitrariamente alguna definición que arroje la historia, ya sea el que “la filosofía es una ciencia” o el que “las ciencias son filosofías”. Por el contrario, dice Heidegger: “nos vemos, pues, ante la tarea de plantear de nuevo el problema de la relación entre filosofía y ciencia. Pero esto no puede significar aquí rechazar lo antiguo e inventar algo nuevo, sino repetir, repasar, los viejos problemas apropiándonos la auténtica tradición, es decir, protegidos

por ella y protegiéndola”.⁴ Por tanto, el significado del filosofar no se obtiene conservando anacrónicamente el concepto de la antigua Grecia, ni tampoco se logra creando una nueva noción que supere la concepción moderna. La comprensión de lo que es la filosofía, más bien, sólo se da al *transitar*, una y otra vez, su propia historia, pues sólo en este trayecto surge la posibilidad de una interpretación *apropiadora* de su esencia. Y en ese recorrido se torna necesario preguntar por lo que es la historicidad, la diferencia de ésta con la historiografía y, en suma, la relación entre el filosofar y la historia, como se propone el curso desde el principio.

§7. LA EXPRESIÓN «FILOSOFÍA»

La última senda de este primer capítulo se dedica a reflexionar en torno al significado etimológico del término griego *philosophía* (φιλοσοφία), puesto que la definición lógica y la historiográfica no han logrado dar con su esencia. Sin embargo, en esta ocasión, Heidegger menciona de antemano que una traducción de la mera palabra tampoco logra determinar lo que es el filosofar, aunque sí brinda una serie de indicaciones positivas y esenciales, dado que toda traducción es ya una interpretación. Desde este punto de vista, la reconstrucción histórico-filológica que lleva a cabo Heidegger sobre esta expresión es fundamental para lo que resta del curso, porque con ella logra conectar: 1) la palabra griega *sophía* (σοφία) con el concepto alemán de comprensión (*Verstehen*); y 2) la *philía* (φιλία) con la idea de ligazón amorosa entre el ser del ser-humano y la comprensión de las cosas.⁵

⁴Heidegger, *Introducción a la filosofía*, §6, pp. 34-35.

⁵La filosofía heideggeriana es reconocida por su labor hermenéutica en la traducción del griego antiguo y por privilegiar más el aspecto creativo que la fidelidad filológica. La *Introducción a la filosofía* no es la excepción, pues en ésta la equiparación entre comprensión (*Verstehen*) y *sophía*

Heidegger se pone como objetivo realizar una interpretación que logre recuperar el sentido vivo de la expresión φιλοσοφία, dividiendo su análisis en los dos términos que componen la palabra: σοφία y φιλία. No sólo rechaza la vieja traducción de la φιλοσοφία como “amor a la sabiduría”, sino también muestra en un par de fragmentos de Homero y Hesíodo los primeros significados que adquiere la palabra σοφία: un ejercicio de comprensión en el trabajo artesanal (la carpintería y la navegación). La tesis interpretativa heideggeriana consiste en que dicha significación se va a desplazar y ampliar hacia otras actividades del ser-humano, como lo son la poesía, la música y las ciencias. Aquello que cada una de éstas presupone en su labor es el comprender (*Verstehen*) o la comprensión (*Verständnis*), pero no un entendimiento (*Verstand*), puesto que en esa época eran ocupaciones eminentemente prácticas o productivas, no teoréticas.

En ese movimiento histórico del término σοφία –junto con sus derivados: *sophós* (σοφός) y *sophistés* (σοφιστής)–, Heidegger encuentra que su significado adquiere los siguientes matices: 1) un comprender a fondo (*Verstehen von Grund*); 2) un comprender con instinto inmediato (*Verstehen mit unmittelbaren Instinkt*); 3) un comprender como saber y poder algo de forma ejemplar y, por tanto, marcando la pauta (*Verstehen als vorbildlich und daher massgebend etwas kennen und können*). Así, en este entramado significativo de

(σοφία) resulta fundamental en la medida que con ella se reúne al filosofar con la precomprensión del ser, y con la ontología. Este modo de proceder se explica si se tiene en cuenta la fuerte influencia de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano, puesto que, en rigor, la idea de una filosofía primera proviene del estagirita. Heidegger lo admite en el §6 de esta obra, y lo recalca implícitamente si uno presta atención a las ocupaciones en donde encuentra modos de comprensión (trabajo manual, poesía, ciencia, etc.), ya que son prácticamente las mismas actividades que Aristóteles indica en relación con la escala del saber al inicio de la *Metafísica* (cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 980a-982a). Para una visión del vínculo entre ambos autores: cf. Franco Volpi, *Aristóteles y Heidegger. Passim*.

la expresión σοφία brota su sentido existencial, dado que aquella comprensión del trabajo artesanal ya determinaba la manera en que el ser-humano habitaba cotidianamente su entorno. En otras palabras, la manera de comprender las cosas de los oficios manuales hizo posible que el término σοφία llegara a significar la actividad de comprender algo en general, porque a la base no se limitaba al ejercicio de una ocupación individual, sino que ya se desplegaba en la amplia relación del ser-humano con su mundo. La comprensión del artesano ya era, en efecto, una proyección de sus posibilidades según las condiciones que el conjunto de las cosas determinaba; el escultor solamente podía tallar lo que tanto la piedra como sus habilidades le permitían poder llevar a cabo.

El segundo análisis corresponde a la expresión φιλία, cuyo sentido Heidegger lo extrae de la misma idea de σοφία como comprensión, por lo que la conexión entre ambos términos no sería artificial. El argumento con el que se infiere el significado de la φιλία es el siguiente: la ampliación del círculo de comprensión humana trajo consigo ciertas restricciones, pues la misma comprensión no es un objeto que se posee sin mayor problema, sino que es una actividad humana que requiere de un constante *esfuerzo* para el trato con las cosas mundanas. Y es en esta fuerza que emplea la existencia en donde radica una inclinación original hacia las cosas (*ursprüngliche Neigung zu den Dingen*). Esta inclinación, este instinto inmediato, es una íntima amistad, un amor ardiente que lucha por lo que ama, y en este caso lo amado son las cosas mismas. En consecuencia, Heidegger apunta que el sentido vivo de la expresión griega φιλοσοφία es aquel en el que la existencia pelea incesante y amorosamente por comprender lo que las cosas son, para lo cual es necesario una libertad y cercanía que deje que éstas se muestren por sí mismas.

La filosofía es una *libre* inclinación del ser-humano hacia la comprensión de las cosas mismas; una libre posibilidad fundamental de la existencia. Así, Heidegger advierte que el riesgo de poder malinterpretar a la filosofía ya se encontraba desde la antigua Grecia, porque la libertad que implica la comprensión también permite la perversión (*verkehren*). Dicho de otro modo, si la libertad consiste en dejar que algo se muestre como lo que es, la perversión sería lo opuesto, el impedirlo y ocultarlo, pero bajo la apariencia de que sí lo muestra. Para Heidegger, la sofística (*pseudo-filosofía*) puede aparecer como si fuera filosofía; podría mostrarse como una verdadera lucha por comprender las cosas, cuando en realidad no lo es. Esta situación, no obstante, confirma una profunda conexión entre el filósofo y el sofista, porque no se trata de dos tipos de personas separadas, sino que ambas son posibilidades de ser del ser-humano y, por tanto, se encuentran en una relación mutua. De ahí que Heidegger afirme que “se esconde [*steckt*] en cada filósofo un sofista”⁶; dentro de cada filósofo está metido un sofista y viceversa, dado que uno y otro son maneras en las que la existencia comprende y habita el mundo.⁷

Desde el horizonte griego antiguo, la filosofía ya era comprendida como una posibilidad del ser-humano; para ese momento histórico, según Heidegger, ya era manifiesta la pertenencia mutua entre filosofar y finitud. Sin embargo,

⁶ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, §7, p. 38.

⁷ Cuando Heidegger interroga por el significado de la filosofía, de cierto modo retoma la pregunta platónica y aristotélica del qué-es (*ti esti*, τί ἐστι). Con tal forma de proceder recuerda, en especial en estos pasajes, al *Sofista* de Platón, que, de manera inversa a Heidegger, busca definir al sofista, pero termina encontrando, paralelamente, al filósofo (Platón, *Sofista*, 231a). ¿Hasta qué punto el filosofar puede desprenderse de la pregunta por el qué-es, el por-qué o el para-qué? ¿Cuál es la forma propia del preguntar en el filosofar? ¿Hasta qué punto la sofística y la filosofía se distancian? Curiosamente, la tensión entre el sofista y el filósofo se diluirá más adelante en el curso de *Introducción a la filosofía*.

lo finito no se refería a una suerte de incapacidad del ser humano frente al objeto que desea conocer. No es que el saber humano al que se aspira sea fragmentario o incompleto. Más bien, la finitud del filosofar radica en que la comprensión de las cosas siempre será “humana”, es decir, el filosofar siempre se mantendrá bajo los límites de lo que la existencia es capaz de comprender.

El filosofar es finito porque es una posibilidad intrínseca al ser del ser humano, quien en el fondo de su ser habita en la finitud: la temporalidad y la historicidad, la muerte y la vida. Por esta razón, Heidegger expresa, de forma enigmática, lo siguiente:

La filosofía no es finita porque nunca llegue a su fin. La finitud radica no en el fin sino en el principio de la filosofía, es decir, la finitud en su esencia misma ha de quedar asumida e incluida en el concepto de filosofía. Lo decisivo no es querer recorrer hasta el fin, pese a su infinitud, pese a que sean sin fin, los caminos que supuestamente hayamos podido abrirnos, sino emprender en cada caso un camino nuevo y distinto.⁸

Heidegger juega con las palabras fin (*Ende*), finitud (*Endlichkeit*) y principio (*Anfang*), y para ello hace uso de la imagen de la senda y el caminar. La finitud del filosofar no significa atravesar un camino que no tiene fin (ya sea porque de hecho el sendero no lo tenga, ya sea porque el caminante nunca lo alcanza). No se trata de caminar, de principio a fin, una determinada senda, sino que la finitud está desde el principio en la esencia de la filosofía en la medida que ésta es un *caminar*, sin fin, nuevos y variados laberintos. La finitud no es lo que alcanza (o no) un fin, como lo había pensado la tradición filosófica; la finitud refiere, por el contrario, a no tener un fin determinado: lo abierto y lo posible, los cuales son rasgos que constituyen al ser del ser humano (*Dasein*) y, en efecto, al filosofar.

⁸ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, §7, p. 38.

Por último, una vez dados estos rodeos, Heidegger analiza el significado de la expresión φιλοσοφία, pero ahora comparándola con la etimología de otras disciplinas que también surgieron en la lengua griega antigua, como lo son la Zoología, la Antropología, la Teología y la Filología. Estas palabras tienen en común el sufijo “-logía”, que viene de *lógos* (λόγος) y cuyo significado oscila, según la interpretación heideggeriana, entre un aprehender (*Erfassen*), un hacer manifiesto (*Offenbar-machen*) y un determinar (*Bestimmen*) algo. Siendo esto así, la otra parte de la palabra indica el objeto aprehendido según la disciplina que corresponda, con la excepción de la palabra filología, en cuyo caso λόγος designaría el objeto tematizado: el lenguaje. Esto podría hacer creer que en la palabra φιλοσοφία también se da la misma inversión que con la filología, como si el objeto de conocimiento de la filosofía fuera la sabiduría. Sin embargo, dado el análisis anterior, queda claro que la expresión φιλοσοφία no hace referencia a ningún objeto particular que tenga que ser conocido; no un qué, sino un *cómo* es lo que distingue al filosofar, ya que éste no es más que una forma fundamental de comportamiento (*Grundart des Verhaltens*) del ser-humano.⁹

REFLEXIONES FINALES

El capítulo primero apenas comenzó la investigación acerca del significado del filosofar, en relación con la ciencia. A partir del siguiente apartado, Heidegger pasará de este breve esbozo sobre lo que es la filosofía hacia la pregunta

⁹ Este párrafo comienza a esbozar la comparación entre la filosofía y la visión de mundo. Además de buscar revivir, de alguna manera, la visión del mundo griega antigua desde el término *philosophía* (φιλοσοφία), hacia el final del capítulo primero se dice que la filosofía es una forma fundamental de *comportamiento* (*Ver-halten*). Dicha palabra alemana está emparentada con *postura* (*Haltung*), la cual será el hilo conductor para contrastar al filosofar con la visión de mundo en la segunda sección del curso.

por la esencia de la ciencia. Sin embargo, lo que ha ganado desde la introducción hasta este capítulo no debe perderse de vista para las futuras indagaciones del curso en general. “¿Qué significa filosofía?” es una pregunta que ya ha puesto en marcha el filosofar entre Heidegger y sus estudiantes de la Universidad de Friburgo. ¿Y para nosotros? ¿Qué es la filosofía? ¿Sigue identificándose con la ciencia, la visión del mundo o la historia en el presente? ¿Aún se sostiene la diferencia trazada por Heidegger entre filosofía y filosofar? ¿Cómo podemos dar cuenta de que filosofamos y cuándo dejamos de hacerlo? ¿Cómo es posible que el filosofar sea algo que todos podemos vivenciar y, al mismo tiempo, sea algo esencialmente singular e inaprehensible?

Quizás la distinción entre filosofía y filosofar todavía tenga *sentido*; quizás el paso de uno a otro pende del empuje del ímpetu y de la ligereza de un sentimiento. Y si bien Heidegger no resaltó en estas lecciones de 1928/29 el lugar central del temple anímico para el filosofar, no obstante, poco después enmendaría su omisión en el curso de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/30). Ahí él mismo reconoció la necesidad de seguir la estrella del romanticismo antes de que su fulgor desapareciera, nuevamente, por el olvido histórico. Ahí su mirada descansó en la estela más intermitente y renovadora llamada Novalis, quien llegó a decir: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa”¹⁰. Más allá del guiño de este fragmento a la señalada ausencia de sostén y ausencia de postura que Heidegger encontró como constitutivas de la ex-sistencia del ser-humano; más allá del juego de una búsqueda de suelo en el que entró la filosofía junto con el mito y la ciencia en *Introducción a la filosofía*, el filosofar sería un impulso sentimental de hogar ante el desarraigo esencial de la vida. El carácter nostálgico del filosofar esta-

¹⁰Novalis, *Schriften*, Ed. J. Minor, Jena, 1923, vol. 2, p. 179, fragmento 21, apud. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 28.

ría en su anhelo infinito de fundamento, que sólo es posible por la finitud inherente al filosofar ante lo absoluto; punto en el cual Heidegger converge, de algún modo, con Novalis, quien dice:

El filosofar tiene que ser un modo peculiar de pensar. ¿Qué hago cuando filosofo? Reflexiono sobre un fundamento. En el fondo del filosofar encontramos, pues, la aspiración a pensar un fundamento. El fundamento, sin embargo, no es la causa propiamente dicha –sino la hechura interior– la conexión con el todo. Así pues, todo filosofar tiene que alcanzar finalmente un fundamento absoluto. Pero si éste no nos fuera dado, si tal concepto contuviera una imposibilidad –el impulso de filosofar sería entonces una actividad infinita– y por ello sin final, ya que eternamente sentiríamos la necesidad de alcanzar un fundamento absoluto, una necesidad que sólo podría ser satisfecha relativamente –y que, por tanto, nunca cesaría. Mediante la libre renuncia al absoluto surge en nosotros la actividad libre e infinita– el único absoluto posible que nos puede ser dado y que encontramos a causa de nuestra incapacidad de alcanzar y conocer un absoluto. Este absoluto que nos es dado sólo puede ser conocido negativamente en la medida en que actuamos y descubrimos que ninguna acción alcanza lo que buscamos.¹¹

¿No será que el filosofar es una experiencia palpitante, acuciante, eternamente repetitiva y, sin embargo, fugaz y única? ¿No será que el filosofar es el sentimiento de intimidad con aquello que nos atraviesa en lo más hondo de lo que somos y podemos llegar a ser? ¿No será el filosofar un absoluto, esa hechura íntima y libre, esa conexión momentánea con el todo?

¹¹Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, p. 172.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2011.
- Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie* [GA 27], Frankfurt am Main, VittorioKlostermann, 1996.
- _____, *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos, México, FCE, 2014.
- _____, *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra/Frónesis/Universidad de Valencia, 2001.
- _____, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- _____, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927). Trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.
- _____, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/20). Trad. Francisco de Lara, Madrid, Alianza, 2014.
- _____, *Sein und Zeit* [GA 2], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2020.
- Horneffer, Ricardo y Vargas, Carlos (coord.), *Acompañamiento a Ser y tiempo*, México, UNAM-FFyL/Monosílabo, 2019.
- Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta* [1911], Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Trad. Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007.
- Platón, *Sofista*. Trad. Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.
- Volpi, Franco, *Aristóteles y Heidegger*. Trad. María Julia de Ruschi, México, FCE, 2012.

CAPÍTULO SEGUNDO

La pregunta por la esencia de la ciencia

Salvador C. Cervantes Zetina

Los cuatro párrafos que se presentan a continuación componen el capítulo segundo de la primera sección. La meta de estos párrafos consiste en poner al descubierto lo problemático de la pregunta por la relación entre ciencia y filosofía. En el §8, antes de abordar la cuestión de la esencia de la ciencia, Heidegger analiza brevemente la supuesta “crisis de fundamentos” que experimentó a principios del siglo XX (p. ej., la crisis de conceptos de la mecánica clásica con el advenimiento de la teoría de la relatividad y, posteriormente, la mecánica cuántica). La explicación de la triple crisis de la ciencia sirve para poner de manifiesto que los problemas inherentes a ésta sólo pueden esclarecerse previa explicación de su esencia.

En el §9 se plantea la pregunta por la ciencia a partir de dos rasgos que parecen serle inherentes: su pretensión de validez universal y el carácter de exactitud o rigor que tiene. La disquisición muestra que la ciencia se funda en una determinada concepción de la verdad que remite a Descartes: verdad es corrección de la representación con su objeto. De este modo, la pregunta por la esencia de la ciencia requiere discurrir previamente sobre la naturaleza de la verdad.

En el §10 Heidegger muestra cómo es que la doctrina de la verdad como concordancia tiene su origen en una determinada interpretación que la tradición ha hecho de Aristóteles. Según la teoría tradicional de la verdad, ésta se da ante todo en los enunciados mostrativos, es decir, aquellos en los que se predica algo de un sujeto. Para el filósofo alemán, esta interpretación determinará la tradición que siguió

a Aristóteles hasta llegar a Kant, interpretación que, a su juicio, es insuficiente.

El párrafo continúa señalando los problemas inherentes a la teoría de la verdad como corrección, entre los que se destaca la imposibilidad de explicar ciertos enunciados veritativos que no poseen sujeto o cuyo predicado es la existencia. Además, en esta teoría de la verdad como corrección queda siempre por aclarar cuál es la relación entre la predicación (que se da a nivel formal) y la corrección entre el enunciado y la cosa (verdad material). Finalmente, el §11 concluye este primer análisis de la verdad señalando que la relación entre enunciado y cosa se funda sobre un suelo más originario: la familiaridad con las cosas de las que enunciamos algo, es decir, de las que hablamos.

§8. PREGUNTA PROVISIONAL POR LA ESENCIA DE LA CIENCIA PARTIENDO DE SU CRISIS

48

Como se mostró en el capítulo anterior, la expresión círculo redondo, como caracterización provisional de la diferencia que hay entre ciencia y filosofía, es insuficiente: requiere una previa aclaración de la esencia de la ciencia, sólo a partir de la cual podría tener este oxímoron sentido pleno. Para mostrar la relevancia y urgencia de la tarea de esclarecer la esencia de la ciencia, Heidegger clarifica primero aquello que en su momento se denominó “crisis de las ciencias”.

Esta crisis, según el filósofo alemán, es triple: 1) la crisis referente a la estructura interna de la ciencia; 2) al puesto de las ciencias en el conjunto de la existencia histórico-social; 3) la crisis de la ciencia en relación con el individuo que la practica. Pese a que esta crisis se aborda de manera externa, y por ello mismo insuficiente, tiene su raíz en la es-

estructura esencial de la ciencia misma y está determinada por ella, tal como se mostrará en los párrafos posteriores.¹

Nuestro autor aborda el tema a partir de la tercera de sus formas, que consiste en un anquilosamiento y especialización de la ciencia, que la vuelven incapaz de “transmitir el contenido del ser de un modo que hable a la existencia”.² Dicho de otro modo, el problema de fondo aquí planteado es la ruptura entre las ciencias y su contenido, por un lado, y un ideal de formación capaz de moldear las perspectivas vitales de aquel que hace ciencia. Heidegger sugiere como ejemplo la incapacidad de la Medicina para darle a los estudiantes en formación, no sólo conocimientos médicos, sino también una comprensión existencial del Dasein médico y de cuáles son sus posibilidades concretas. Sobre este estado de cosas puede decirse, parafraseando a Nietzsche,³ que se necesitaba de la ciencia, pero no del modo en el que la realiza el ocioso maleducado en el jardín del saber.

La inquietud provocada por esta ruptura, que se había despertado en los círculos académicos y científicos en los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra, sim-

¹ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, cap. IV y V.

² Cf. *Ibid.*, p. 43.

³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, p. 37. Considero que la ruptura descrita en los puntos 2 y 3, vinculados íntimamente, había sido ya intuida antes con mucha claridad por Nietzsche, lo que puede apreciarse especialmente a lo largo de sus cuatro consideraciones intempestivas. Recordemos que al final de la *Segunda intempestiva* el filósofo del martillo abogaba por una cultura que fuera algo más que una “decoración de la vida” y que generara “una nueva y mejorada *physis*, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo, la cultura como una armonía entre el vivir, el pensar, el aparentar y el querer” (cf., p. 139). Asimismo, pueden consultarse las conferencias tituladas *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, donde Nietzsche identifica con claridad esta tendencia –que a él, como a Heidegger, le parece contraproducente– a extender la cultura y la ciencia a ámbitos cada vez más amplios (Cf. Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pp. 28-29).

plemente se popularizó después del conflicto sin que se entendiera esencialmente la raíz de esta crisis, lo que volvió infructífero todo intento emprendido en favor de la renovación de la ciencia. Es, pues, necesario primero aclarar la esencia de la ciencia y su relación con la esencia de la existencia para poder, entonces, decidir cómo ha de procederse y en qué ha de consistir algo así como una renovación.

El segundo sentido de la crisis es abordado inmediatamente después del tercero y se refiere al papel de la ciencia en la formación de las comunidades humanas y a su lugar dentro de la “cultura”. Según nuestro autor, dado que la ciencia ha perdido fuerza en lo que se refiere a “las convicciones últimas acerca de la existencia humana”,⁴ se han llevado a cabo intentos de divulgación y popularización de la misma, intentos insuficientes para atender la esencialidad de esta crisis, aun cuando socialmente pudiesen tener alguna utilidad. La popularización aleja de la ciencia mucho más de lo que la vuelve cercana, pues únicamente se concentra en transmitir los resultados de la investigación científica, sin que pueda, a su vez, echar alguna luz sobre el método y procedimientos que los hicieron posibles. Entonces, puesto que la ciencia nunca es equiparable a sus resultados, la popularización implica necesariamente una devaluación del quehacer científico.

Esta popularización está basada en la creencia de que la ciencia se halla alejada de la vida por ser eminentemente teórica, de modo que lo que se busca es subsanar esa lejanía considerando los resultados como el carácter efectivamente práctico del quehacer científico: la organización institucional que hace posible el trabajo científico exige que los resultados de dicho trabajo sean útiles o aplicables. Esta exigencia institucional de utilidad contribuye a que los resultados puedan ser considerados como la forma exclusiva

⁴Heidegger, *op. cit.*, p. 45.

de la verdad en la ciencia, cercenando de ellos toda posible referencia al Dasein concreto que echó luz sobre ellos.⁵

La ciencia es esencialmente práctica y opera así desde que comienza su labor, sin que ese sentido práctico esté relacionado con la utilidad de sus resultados; su sentido práctico sólo puede entenderse sobre la base de una previa aclaración de en dónde radica la verdad que le es inherente. Así, todo abordaje genuino de la raíz de estas crisis exige previa aclaración de la esencia de la ciencia.

En lo que se refiere al primer sentido de la triple crisis, es decir, a la crisis de fundamentos, señala Heidegger que no se debe pensar en una época en la que el edificio del conocimiento parezca derrumbarse, sino que se trata de momentos de gran empuje en la investigación científica. Lo que caracteriza a esta dimensión de la crisis es que es un momento de la ciencia en el que los conceptos fundamentales sobre los que está montada resultan insuficientes para garantizar que dicha tarea tenga pleno sentido.⁶ Por fundamento aquí se entiende el conjunto de conceptos, propo-

⁵ Me atrevo a decir que estamos aquí ante un “fetichismo” del resultado, un modo de considerar la ciencia a través del valor de sus resultados, escondiendo a la par las relaciones existenciales que lo produjeron. Para una consideración más detallada sobre este tema véase “La época de la imagen del mundo” (Cf. M. Heidegger, *Caminos de Bosque*, p. 69). Ahí se señala que el carácter empresarial de la ciencia consiste en que ésta tenga que regirse por sus resultados.

En una consideración posterior (véase “La pregunta por la técnica”, en M. Heidegger, *La pregunta por la técnica y otros textos*, pp. 27 y ss.) nuestro filósofo señala que aquello que la ciencia trae a la luz, se desoculta como “existencias” (*Bestände*) en virtud de la esencia de la técnica que la determina.

⁶ En *El ser y el tiempo*, §3, G. p. 20 (R., p. 31) nuestro autor nos indica que los conceptos fundamentales de la ciencia logran su carácter fundamentador en la medida en que a través de ellos se delimita e interpreta el ser de los entes que cada ciencia tiene por objetos. La misma cualidad de los conceptos es explicada con mayor detalle en el texto que nos ocupa (véase §26 de esta *Introducción a la Filosofía*) y jugará un papel central

ciones y enunciados rectores que dan sentido al quehacer científico.

La existencia de esta crisis no debe inducirnos a pensar que existe un reconocimiento generalizado de ella por parte de la comunidad científica. De hecho, en este caso la mayoría de científicos se resiste a la reformulación o modificación de los conceptos fundamentales de sus disciplinas, mientras que un grupo minoritario busca hacer avanzar sus disciplinas mediante una reinterpretación de sus conceptos fundamentales, para lo cual se sirven de conceptos traídos de la filosofía con demasiada ligereza. Este trasplante de conceptos de origen filosófico es precisamente lo que genera rechazo por parte de los opositores a la revisión de fundamentos, pues es sentida como una amenazadora intromisión de la metafísica en la ciencia.

La filosofía de la ciencia, que por aquellos entonces se consolidó como una “disciplina” filosófica más, fracasó también sistemáticamente en reconocer que esas crisis son inherentes a la estructura esencial de la ciencia. Al final, la reflexión sobre los conceptos fundamentales de la ciencia se acalla debido al progreso mismo de las ciencias, que se cristaliza siempre, como hemos visto antes, en sus resultados. Este progreso, nos dice Heidegger es “la razón íntima de la penuria de la ciencia”.⁷

en la caracterización ontológica que Heidegger hace de la ciencia en “La época de la imagen del mundo” (cf. Heidegger, *Caminos...* pp. 69 y ss.).

Por otro lado, resultan sorprendentes las similitudes entre la crisis de fundamentos señalada por Heidegger en el inciso uno y la tesis de Thomas S. Kuhn para explicar el proceso de surgimiento de nuevas teorías científicas a través de lo que este autor denomina “ciencia extraordinaria”. Cf. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 193 y ss.

⁷Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 51.

§9. NUEVA REFLEXIÓN SOBRE LA ESENCIA DE LA CIENCIA

Con la exposición de la triple crisis buscaba ponerse de relieve que todo intento serio de respuesta a los problemas abiertos por ella solicita una previa aclaración de la esencia de la ciencia, de modo tal que la pregunta a la que habríamos de llegar obligadamente es: ¿qué es la ciencia? Lo que señala la cuestión no puede sernos del todo desconocido, pues al pensarlo nos advienen de inmediato algunos de sus rasgos aparentemente característicos, por ejemplo, su relación con los instrumentos técnicos, los institutos o los libros. Ahora bien, todas estas herramientas se hallan al servicio de la investigación, de modo que ésta parece ser un rasgo fundamental de la ciencia: puede ser definida como un proceder metódico y sistemático que inquiere en un círculo de cuestiones muy bien delimitado y que parece tener por meta formular un conocimiento universalmente válido y exacto.

A partir de Descartes estas dos, el criterio de validez universal y la exactitud, son exigencias del conocimiento científico. Aunque comúnmente se suele entender por rigor la exactitud matemática del conocimiento, lo cierto es que existen ciencias que son rigurosas sin que la aplicación de las matemáticas pueda concordar con su objeto; por ejemplo, en la Historia o en la Antropología, ciencias que por su propia naturaleza no pueden ser exactas, el rigor radica en la crítica de fuentes. Así pues, es el rigor —y no la exactitud— el requisito indispensable de toda investigación científica y consiste en ser “un determinado carácter referente al modo de apropiarse, al modo de obtener *la adecuación* que el conocimiento guarda con su objeto [...] El rigor es el modo de obtención de la verdad”.⁸

El conocimiento es, pues, una adecuación rigurosa entre la ciencia y su objeto que, a través de un método, pue-

⁸ *Ibid.*, p. 57. Las cursivas son mías.

de requerir de demostraciones matemáticas o no recurrir a ellas en absoluto. Esto es equiparable, según Heidegger, a la noción escolástica de verdad *adaequatio intellectus adrem* (adecuación del intelecto a la cosa), ¿pero consiste realmente el conocimiento científico en ser producto de una investigación rigurosa?, ¿atina la definición escolástica de la verdad con la verdad científica? La respuesta a estas preguntas exige una aclaración de la noción de “verdad”.

§10. VERDAD COMO VERDAD DEL ENUNCIADO

Según Heidegger, conforme a la interpretación tradicional de la lógica, el lugar primario de la verdad es el juicio, idea que intentará desmontar a lo largo de lo que resta del capítulo.⁹ De acuerdo con la tradición abierta por el *De interpretatione* de Aristóteles, en el enunciado mostrativo (*lógos apophantikós*, λόγος ἀποφαντικός) se produce una síntesis o enlace de dos representaciones distintas, susceptibles de ser verdaderas o falsas según la adecuación de dicho enunciado a la cosa a la que se refiere. El hecho de ser portadores de verdad diferencia esta clase de enunciados de otros tipos, como los enunciados expresivos, que son aquellos que usamos al emitir ruegos o mandatos y que, como tales, no son susceptibles de ser ni verdaderos ni falsos.

Esta concepción llega hasta Leibniz, quien interpreta que la verdad consiste en el enlace entre predicado y suje-

⁹ Esta tesis, cuyo respaldo histórico se remonta a Platón y Aristóteles, debe ser sometida a destrucción (*Destruktion*), procedimiento recurrente en el filósofo alemán, pues permite alcanzar un suelo suficientemente original para una interpretación originaria de la verdad, desmontando para ello las teorías que la tradición filosófica ha hecho de este concepto fundamental. Al respecto, cf. *Ser y tiempo* §6, G. pp. 30-37/R, pp. 40-47, en donde se explica la tendencia de la tradición a hacer olvidar el origen de los conceptos y categorías fundamentales, y la necesidad de ablandar la tradición endurecida de modo que sea posible remover las capas encubridoras producidas por ello.

to, “en la *connexio* de dos conceptos o expresiones”;¹⁰ hallamos una reminiscencia de esta idea también en Kant, ahí donde el juicio se mantiene como la unidad de la conciencia de representaciones diversas, es decir, el Yo que piensa es el yo que juzga, y juzgar es enlazar sujeto y predicado.

Si trasladamos esta noción de verdad a nuestras consideraciones sobre la ciencia, tendremos que la verdad científica debe entenderse como un conjunto de proposiciones verdaderas que se fundamentan mutuamente; lo que tácitamente nos conduce de nuevo a la interpretación que pone el valor y el sentido último del trabajo científico en sus resultados, igual que cuando se nos ofrece el producto de un proceso de fabricación liberado de las operaciones que lo producen.¹¹ Por ende, se hace patente la necesidad de un concepto más original de verdad, así como la necesidad de proseguir por el camino de la destrucción del concepto tradicional de verdad, hasta que se nos vuelva claro cómo es que, erróneamente, se ha llegado a entender la verdad como verdad del enunciado.

¹⁰ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 59

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 60, n. 5. Quisiera añadir una consideración más sobre aquello que me he permitido llamar “fetichismo” de los resultados. Una peculiaridad del enunciado mostrativo es que es siempre el último eslabón del proceso de desocultamiento que se funda en el Dasein (cf. *Introducción a la filosofía*, cap. III y IV). Ahora bien, aunque el proceso sólo haya sido posible por y para uno o varios Dasein concretos, éstos son siempre ser-uno-con-los-otros. Así, aquello existencialmente desocultado es transmisible a otro Dasein cualquiera por medio del enunciado mostrativo, eximiéndolo a la par de realizar el proceso de desocultamiento completo. Como ejemplo de esto, pensemos en la totalidad de estudios astronómicos que necesitó hacer Copérnico para desocultar la posición central del Sol en el sistema planetario, mientras que ahora ese mismo conocimiento lo aprenden los estudiantes de nivel básico sin tener que replicar los métodos y procedimientos copernicanos. Es por esto que Heidegger dice en *Ser y tiempo* que los enunciados mostrativos se vuelven “algo a la mano” (cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, §44 G., pp. 233-252/R., pp. 229-246) y, por lo tanto, algo disponible para ser utilizado. Sobre este carácter de útil se funda el fetichismo al que me refiero.

Como se ha visto, la tesis tradicional puede resumirse así: la verdad se halla en el enlace de sujeto y predicado, es decir, en la atribución de un predicado x a un sujeto P . Heidegger toma como ejemplo el enunciado “esta tiza es blanca”, donde blanco es el atributo predicado del sujeto “tiza”. Los griegos llamaron a esta atribución *katáphasis* (κατάφασις), que Heidegger traduce como *decir desde arriba hacia abajo a algo*; a la atribución negativa la llamaron *aróphasis* (ἀπόφασις), noción que nuestro autor traduce como *decir de una cosa que no*. Ambos términos se tradujeron al latín como *affirmatio* (afirmación) y *negatio* (negación), respectivamente. Tanto la afirmación como la negación son susceptibles de verdad o falsedad, de modo que la oración “la tiza es blanca” es verdadera cuando la tiza a la que la oración refiere es, efectivamente, blanca, y es este hecho el que hace falsa la oración “la tiza es azul”. También este hecho hace verdadera la oración “la tiza no es azul” y falsa la oración “la tiza no es blanca”, casos de atribución negativa. De todos estos ejemplos parece comprensible que la verdad se conciba como *convenientia* del predicado con el sujeto, de donde podría concluirse que la verdad reside en la relación de predicación.

Ahora bien, visto de manera mucho más detenida, en el enunciado hay por lo menos dos clases de relaciones: la relación predicativa a nivel lógico-formal, y la relación veritativa que se da entre el enunciado y la cosa ahí delante. Cabe plantear aquí dos preguntas: ¿en qué consiste la corrección o la adecuación del predicado al sujeto en un nivel puramente formal? Y, ¿en qué consiste la adecuación del enunciado como un todo con la cosa ahí delante?

De acuerdo con Heidegger, la *convenientia* de la relación entre sujeto y predicado sólo puede entenderse sobre la base de la predicación veritativa, pues enunciar es posible sólo ante aquello que está delante de nosotros, ante aquello que suscita en nosotros su enunciación y de lo que

aquel enunciado recibe su corrección. Así pues, concebir la relación predicativa apartada de la relación veritativa conduce a un fatal equívoco, pues siendo así ocurriría que no habría ninguna relación de necesidad entre el sujeto de la oración y el objeto del cual el enunciado versa.

Para nuestro autor, estas teorías de la predicación no permiten interpretar correctamente enunciados impersonales, es decir, aquellos del tipo “llueve”, “nieva”, “hace frío”, en los que no hay sujeto en la predicación, ni tampoco enunciados existenciales tales como “este hombre existe”, pues el predicado no parece poner algo real, y si, en efecto, hemos dicho que la verdad radica en el enlace de dos representaciones (sujeto y predicado), estos contraejemplos, pese a que son susceptibles de verdad o falsedad, parecen carecer ya sea de sujeto, ya de predicado, de modo que no habría tal enlace. Queda descartada así o, mejor dicho, destruida, la tesis de que la verdad radica en la oración, pues para ella requeriríamos siempre de la relación veritativa.

Con todo, la tradición filosófica ha montado en esta aparente independencia de la relación predicativa ante el objeto el desarrollo de los sistemas lógico-formales, y ha contrapuesto lo que llama verdad material a la verdad formal. Para evitar confusiones, Heidegger denomina a las reglas de predicación de esos sistemas formales “reglas de corrección”, para distinguirlas de las exigencias de verdad del enunciado de la cosa. Si bien hasta este punto es claro el problema que hay en reducir la noción de verdad sólo a la doctrina de los enunciados, no parece que se nos haya mostrado cuáles son las razones que nos llevaron a considerar esta atribución como teoría dominante de la verdad.

El problema de la verdad será tratado por una nueva vía que nos permita discernir qué es el conocimiento, pues éste implica, de cierto modo, la noción de verdad, ya que “un

conocimiento falso no sería en absoluto un conocimiento”¹², y para ello retrocede de nuevo hasta los griegos, quienes plantearon la pregunta por la verdad del conocimiento a partir de la palabra hablada como modo inmediato y accesible a todos, debido a que en aquella sociedad el discurso hablado implicaba una dimensión política y configuraba la vida en la *polis* de una manera muy pública.

En el *Sofista*, la noción de verdad se ofrece a partir del discurso: la verdad es “lo dicho en secuencia”.¹³ Heidegger observa que, en este diálogo, existe una unidad entre todas las palabras dichas en secuencia, unidad que Platón denomina *koinonía*; las palabras no son simples sonidos, sino signos que significan algo. El enunciado completo es signo de algo y la unidad de significado de la oración siempre incluye, esencialmente, un referirse a... Así pues, el mundo griego descubrió que el enunciado siempre es enunciado *sobre* algo. La unidad de lo pensado se halla codeterminada por el pensamiento mismo en tanto que estado (*páthema*, πάθημα),¹⁴ y en tanto que estado, remite al alma de aquel que lleva a cabo la actividad del pensar.

Así, pues, tenemos una relación entre el alma (*psykhé*, ψυχή) y las cosas (*prágmata*, πράγματα), mediada por el pen-

¹² Heidegger, *Introducción...*, p. 67

¹³ *Ibid.*, p. 68

¹⁴ Los *páthema* ponen en conexión en el mundo griego el problema de la verdad no sólo con la lógica, sino también con la retórica. Por eso Heidegger señala que una comprensión cabal de la verdad siempre debe incluir esencialmente el temple de ánimo: “No es ningún azar que la primera exégesis sistemática de las pasiones no se encuentre hecha dentro del marco de la *psicología*. Aristóteles estudia los *páthema* en el segundo libro de su *Retórica*”, (cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, §29, G., pp. 151-157/R., pp. 153-159). Por el contrario, en el tratamiento tradicional del problema, los estados de ánimo son considerados fenómenos de tercera clase, al lado de las representaciones y de la voluntad (cf. *Idem*).

Consúltese también el papel que desempeñan los templos de ánimo fundamentales de la filosofía, en Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica, passim*.

samiento (*noéin*, νοεῖν) y los estados de ánimo (*πάθημα*, πάθημα), la unidad de significado y la secuencia verbal. Aunque esta estructura se presenta aquí de manera analítica, es fundamental señalar que el ensamblaje de partes distintas que podrían considerarse como independientes constituye un error, pues si consideramos nuevamente la oración “esta tiza es blanca”, notamos que no partimos de ciertas voces para luego llegar al *noéin*, sino que partimos de la oración como algo entendido, originalmente unitario. Por ello dice Heidegger que “la palabra, *sonando*, sólo *suen*a en tanto que *palabra*, y la palabra no es ningún ruido, sino que tiene significado, algo comprensible”.¹⁵ El todo como unidad es algo originario y primigenio.

Aunque la constatación platónica de una unidad previa a la enunciación ofrece posibilidades mucho más ricas de interpretación sobre la unidad de la verdad y el conocimiento, no es posible partir simplemente de esta teoría, pues *psykhé* y *prágmata* siguen siendo dos elementos separados mientras no logre aclararse el sentido ontológico de la unidad del todo, cosa que, según Heidegger, ni Platón ni Aristóteles pudieron.

§11. SOBRE EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO. RELACIÓN PREDICATIVA Y RELACIÓN VERITATIVA

A través de esta investigación se ha obtenido que ni la fragmentación que distingue entre sujeto y objeto, ni la que distingue entre *psykhé* y *prágmata*, permiten una comprensión de la unidad primigenia propia de todo acto de enunciación; la relación sujeto-objeto descansa sobre el problema de la verdad y no al revés. En este punto se muestra como nece-

¹⁵ Heidegger, *Introducción...*, p. 71.

saría la aclaración de la unidad originaria de la enunciación para poder determinar la esencia de la verdad.

Si regresamos, dice Heidegger, al enunciado “esta tiza es blanca”, todas las consideraciones hechas hasta aquí nos permitirán ver con claridad que antes del acto de enunciar tendremos que encontrarnos ya referidos a la cosa misma, estamos ya cabe la tiza,¹⁶ nos es *familiar* su función: nuestra relación con la tiza es un inmediato ser cabe ella. No es el enunciado el que nos lleva a la tiza, sino que antes de toda enunciación nos hallamos cabe la tiza y sólo sobre la base de este ser-cabe puede expresarse una oración cualquiera. A manera de síntesis: la adecuación de la enunciación se funda en el ser cabe la cosa, y la relación sujeto-objeto no se constituye en el enunciado, sino que el enunciado simplemente se sirve de ella.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, 2008.

_____, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: FCE, 1971.

_____, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 3era. edición 2012.

_____, *Introducción a la Filosofía*, trad. Manuel J. Redondo, Madrid: Cátedra, 2001.

_____, *La pregunta por la técnica y otros textos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Folio, 2007.

¹⁶ Utilizo la preposición española “cabe”, arcaica y en desuso, para traducir la preposición alemana “bei”, pues ésta es la única de las proposiciones españolas que atina al sentido que *bei* tiene en el original alemán. “Cabe” deriva de “cabo”, e indica que la ubicación es “al lado”, “junto a”, “al borde”. La expresión “Juan se sentó *cabe* el río” significa “Juan se sentó junto al río”, siempre que “junto a” se refiera específicamente al límite que hay entre la tierra y el río, es decir, justo en la ribera.

_____, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2007.

Gilardi, P., *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México: Bonilla Ateaga Editores, 2013.

Kuhn, T., S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Carlos Solís, México: FCE, 2013.

Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, trad. Germán Cano, Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1999.

_____, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, trad. Carlos Manzano, Barcelona: Tusquets, 1980.

CAPÍTULO TERCERO

Verdad y ser. De la esencia original de la verdad como desocultamiento

§12. LA ESENCIA ORIGINAL DE LA VERDAD

§13. LA FORMA DE SER DE ALGO Y EL HACERSE MANIFIESTO ALGO. DISTINTAS FORMAS DE SER DEL ENTE

Saúl Pérez Quiroz

En los párrafos anteriores, Heidegger ha desmontado la noción tradicional de verdad como *adaequatio intellectus et rei* (adecuación entre el intelecto y la cosa/lo inteligido y la cosa), hasta mostrar su carácter de ser una relación entre un sujeto y un objeto. De este modo, prepara el terreno para lanzar la pregunta por la esencia original de la verdad, que es la que sirve de motor a los párrafos con los que se da inicio al tercer capítulo de la *Introducción a la Filosofía*, mismos que analizaremos. El tercer capítulo comienza con el objetivo de caracterizar la esencia original de la verdad, en relación con lo que el autor considera fundamental a ésta, a saber, el desocultamiento. Heidegger retoma la discusión que desarrolló en los dos párrafos anteriores, afirmando que la concepción tradicional de verdad que pone el lugar de ésta en el enunciado, comprendiéndola como adecuación (*adaequatio*) entre los entes nombrados por el enunciado y el propio enunciado, es insuficiente, pues para que tal adecuación sea posible es necesario que su posibilidad esté fundamentada en algo más original que no resida únicamente en el ámbito lingüístico/semántico.

Este fundamento más original es la relación del ser-cabe¹ (*bei-sein*) los entes; relación en la que habitamos junto con, lado a lado, los entes, mismos que aparecen insertos dentro de un sistema de significaciones que los sustenta como ‘esto en particular’ y los inserta dentro de un ‘contexto’ determinado por su función.² De acuerdo con Heidegger, dicho ser-cabe los entes subyace a toda posible enunciación y aparece en nuestro trato y mención cotidiana de los entes. Cabe destacar que el ser-cabe los entes no es una cualidad o característica del sujeto, sino un modo de ser del Dasein.³ Este fenómeno no ha sido considerado suficientemente por la filosofía y, por lo tanto, es necesario voltear a este modo de ser que ha quedado cubierto por un conjunto de teorías filosóficas sobre la verdad, la representación, la conciencia y los objetos externos a ésta. Considerar la relación veritativa de los enunciados desde el ser-cabe prescinde de las ideas de conciencia, alma, representaciones o imágenes

¹La preposición “cabe” indica un estar algo a lado de otra cosa, un disponer de un espacio para colindar. Así, el ser-cabe puede entenderse como un ser junto a los demás entes dejándolos mostrarse a nosotros dentro de nuestro campo de actividad y comprensión. Puede colaborar al esclarecimiento de esta nota característica del Dasein considerarla en su relación con la *Sorge* que se define como un “pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)” (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §41, G., p. 213 / R., p. 210). ‘Pre-ser-se-ya-en’ refiere a la proyección que hacemos sobre el mundo, al anticiparnos, ocuparnos de algo aún antes de que suceda. Por su parte ‘como ser-cabe’ refiere al carácter de yecto del Dasein en tanto que está dentro de un mundo, *siendo junto a muchos otros entes que no son puestos por él*. Así, con *Sorge* Heidegger refiere al continuo proceder anticipador del Dasein que se reconoce dentro de un entramado de entes que son junto a él, y sobre los cuales se ocupa. La *Sorge* no es una actitud, inclinación o instinto, sino la estructura ontológica desde la que el Dasein habita en el mundo, desde la nota ontológica que le permite hacerlo, su ser-cabe. Sobre una posible traducción de *Sorge*, vid. infra nota 74, pp.48-49.

²Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 57-71.

³Para una revisión más detenida del ser-cabe como un existenciario del Dasein, Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, §12, G., pp. 65-72/ R., pp. 79-85.

de las cosas, en tanto que consideramos la relación desde nuestra existencia en medio de los entes.

A fin de tratar de traer a la luz este fenómeno sepultado, “La dificultad y lo decisivo radica en conseguir fijar aquello que se constata, de suerte que *a partir de lo que empieza mostrándose, y tal como empieza mostrándose, sea de donde propiamente resulten, broten, los problemas*”.⁴ Tal acercamiento nos hace proclives al error de considerar a la fenomenología como una ciencia descriptiva similar a la botánica,⁵ en el sentido de fungir como un corpus de descripciones cerradas que remiten unívocamente a entes específicos. Es a partir de tal crítica al concepto tradicional de verdad, y desde el posicionamiento de una fenomenología que prescinde de toda *suspensión*, que Heidegger emprende la investigación con miras a aquello que se encuentra a la base de, y posibilita, la caracterización de la verdad como *adaequatio*: el ser-cabe del Dasein. Para aclarar lo que significa ser-cabe, y cómo este modo de ser se relaciona con la esencia original de verdad, Heidegger 1) lo caracteriza como una determinación existencial del Dasein, 2) lo pone en relación con el mostrarse de los entes y, 3) lo señala como aquello que fundamenta la posibilidad de la verdad como adecuación a partir de la mostración, el desocultamiento. Procediendo así, *pasa por detrás* de la relación sujeto-objeto, al enfocar algo previo y que sirve de condición de posibilidad a dicha relación.

⁴ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 78, el resaltado es mío. Esta elección metodológica es crucial en la diferenciación de la filosofía heideggeriana respecto de la de su maestro Husserl, en tanto que este último proponía que una suspensión del juicio era necesaria para acceder al contenido fenoménico de la percepción y, con ello, de los entes. Cf. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología, passim*.

⁵ Consciente de que toda fenomenología ha de extraer sus problemas de aquello que se muestra, Heidegger critica la sobreestimación de la sola descripción y a la vertiente de la fenomenología que piensa que su tarea consiste mayoritariamente en describir.

EL SER-CABE COMO DETERMINACIÓN DEL DASEIN O SER-AHÍ

Heidegger emprende la investigación en torno a la determinación existencial del ser-cabe partiendo de la caracterización de las diversas formas de ser en que los entes nos hacen frente. Son cinco las que distingue: El Dasein (*Existenz*), lo viviente (*Lebende*), las cosas en tanto que *res* (*Vorhandenheit*), las cosas utilizables (*Zuhandenheit*) y los objetos matemáticos y mentales (*Bestehende*).⁶ No todas estas formas de ser poseen un ser-cabe, pues el ser-cabe es una forma cotidiana del Dasein desde la cual reside junto con la multiplicidad de entes, conviviendo con las demás formas de ser de los entes, desde su especificidad. Ahora bien, dado que hay diversas formas de ser de los entes, el modo en que nos dirigimos y relacionamos con éstos no puede ser el mismo para todos, sino que ha de atender a las especificidades de la forma del ser del ente del caso.

66

Los modos de relacionarnos con los entes están desplegados ante nosotros todo el tiempo, de modo que prestar atención a las cosas, más que una actividad dirigida desde nosotros a ellas, consiste en una receptividad mediante la que las cosas advienen y nos salen al encuentro. Atender a las cosas de este modo implica “un libre darse de las cosas, un ‘dejarse’ o entregarse o aplicarse a las cosas *para que estas puedan mostrarse tales como son*”.⁷ Al atender a las cosas, ellas se nos hacen manifiestas en tanto que colisionamos con ellas y ellas con nosotros.

⁶ Para una discusión en torno a la diversidad de modos de ser de lo ente, desde la óptica de la conformación de mundo, Cf., M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, §§ 42 y 43.

⁷ Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, p. 84.

EL HACERSE MANIFIESTO EL ENTE EN SU ADVENIR

En tanto que somos cabe los entes estamos, a cada momento, ante una multiplicidad de objetos caracterizados por una determinada forma de ser y por el uso que hacemos de ellos con miras a que cumplan su función. Por lo tanto, la multiplicidad de objetos no nos aparece como un conjunto azaroso que sólo se encuentran cerca espacialmente, sin ton ni son, sino como interrelacionados mediante determinaciones que los encasillan en ámbitos y contextos específicos. Por ejemplo, la instalación de un pizarrón en este salón responde a la posibilidad de que sea usado para explicar algún contenido como parte de una clase, y el acondicionamiento total del aula responde a la posibilidad de atender la mencionada clase, etc. Al estar insertas en un marco de referencia, las cosas aparecen, se hacen manifiestas, dentro de una relación de servir-para que las cualifica y singulariza (esto es *para* esto otro). Esta red de relaciones es lo que Heidegger denomina *trabazón de razones determinantes* y son las que están implícitas en el servir-para. Dicha trabazón no es una nota característica de algún ente específico, sino que “atraviesa y domina de antemano la totalidad de las cosas que están aquí presentes y la forma aparentemente obvia, y a la que no prestamos atención expresa, en la que la totalidad de esas cosas están aquí presentes”.⁸ Sólo sobre dicha red de relaciones y determinaciones los entes se nos muestran como *eso que son aquí*, es decir, aparecen en su especificidad (*eso*), pero también en su carácter relacional (*...que son aquí*). En esta trabazón de razones determinantes los entes son comprendidos sólo en la medida en que quedan referidos a una totalidad dentro de la cual se insertan y que permite ver el conjunto de razones determinantes que ope-

⁸ *Ibid.*, p. 85.

ran detrás de su *servir-para* específico (los pizarrones *en* los salones, y las clases *en* ellos, etc.). Estas determinaciones que aparecen inmediatamente, y que hemos dejado de tematizar, son a las que Heidegger volverá más adelante a fin de desarrollar la reflexión sobre los diversos ámbitos de lo ente.

Como ya señalamos, los modos en los que nos conducimos respecto de las cosas no siempre se tratan de un ocuparnos de ellas expresamente, sino que se acercan a lo ente a partir de intenciones e intereses particulares (cuidar, investigar, diseccionar, etc.). Todos los posibles modos de dirigirnos respecto a los entes se desenvuelven dentro de la respectividad de cada cosa y el conjunto de entes implicados en su contexto determinado. Dentro de este contexto podemos reconocer a los entes en la respectividad que muestra aquello para lo que fueron hechos, y los entes implicados en dicha respectividad relativa al *servir-para*. En consonancia con esta respectividad, el aparecer de los entes y su contexto se transforma, pues no sólo están referidos al para qué del caso, sino que el cómo aparecen frente a nosotros se modifica según la perspectiva o intencionalidad desde la que los consideramos. Pensemos por un momento en las ideas que atraviesan a alguien que conoce el mar por primera vez. Es probable que lo mire desde la sorpresa, el reconocimiento de sus características, el disfrute de la contemplación, sus conocimientos previos del mar, lo salado de su agua, etc. Por su parte, alguien que esté implicado en la pesca muy probablemente sopesa cualidades como la propicio o no de la marea para salir al mar, las probabilidades de lluvia que se muestran en las nubes, la consideración de la hora del día en la que de hecho se hará al mar, etc.

Lo anterior es sólo un breve ejemplo de cómo el aparecer de los entes viene determinado por su para-qué, en un contexto dentro del cual se muestra como útil-para, y está directamente relacionado con las condiciones e intenciones

de aquel que se acerca al ente, así como de si el acceso a éste es inmediato o no.

LA VERDAD COMO DESOCULTAMIENTO: MODOS DE MANIFESTARSE LO ENTE

En tanto que los entes se muestran dentro de su contexto de razones determinantes y hacemos afirmaciones sobre éstos, podemos decir que son no-ocultos, es decir, que se muestran, y es sólo en tanto que desocultados que podemos hacer enunciados veritativos sobre ellos. Este mismo carácter de los entes era el que, en los inicios de la filosofía, se señalaba con la palabra ἀλήθεια (*alētheia*), que suele ser traducido por “verdad”. Con miras a esclarecer más la noción de verdad derivada de la crítica a la idea de *adaequatio*, Heidegger señala que es necesario esclarecer la relación que tiene el desocultamiento de los entes con el Dasein, pensando dicho desocultar desde los diversos modos posibles de ser de lo ente.

Dado que los entes tienen diferentes formas de desocultarse (lo viviente, lo a la mano, etc.), el modo en que cada uno se manifiesta es relativo a su forma de ser, es decir, implica una diversidad de mostraciones directamente relacionadas con el ente del caso. Así, si hemos de aclarar la relación del desocultamiento con la verdad, y de ésta con el Dasein, es necesario caracterizar más detenidamente las formas de ser de lo ente y el modo en que su verdad se desoculta. Como primer paso hacia la caracterización más clara de la diversidad de modos en los que la verdad se manifiesta en los entes, Heidegger enfoca dos formas extremas opuestas de ser de los entes: *res* y *Existenz*. Enfatiza que el análisis a desarrollar no está formulado en el sentido de la tradición que piensa en términos de *res extensa* (materia) y *res cogitans* (conciencia), sino con miras a mostrar las notas que distinguen a cada una de dichas formas de ser.

SER-UNOS-CON-OTROS: EL HABERSE O COMPORTARSE DE VARIOS ACERCA DE LO MISMO

Los entes que tienen la forma de ser del Dasein habitan unos con otros, en un co-ser-ahí posibilitado por el ser-cabe y que es nombrado ser-unos-con-otros (*Miteinander*).⁹ Este concepto no consiste en un simple estar delante, unos junto a otros, entes caracterizados por estar dotados de conciencia. Si esto fuera así, diríamos que los entes *son* en el ser-unos-con-otros únicamente en la medida en que se aprehenden mutuamente, pero esto sería un error, pues dicho *aprehender el uno al otro sólo se hace posible y se desenvuelve sobre la base del ser-unos-con-otros*. Aquí es importante recalcar que todo aprehender algo presupone que lo aprehendido sea desoculto para quien lo aprehende, esto porque el “con” del ser-unos-con-otros no se reduce a la espacialidad o temporalidad, sino que implica una comunidad en el desocultamiento, fundamentada en la forma de ser del Dasein.

A fin de proseguir con la pregunta por la esencia de la verdad, Heidegger retoma la investigación de las distintas formas de ser de los entes con miras a aclarar cómo cambia el desocultamiento de la verdad del ente de acuerdo con su forma de ser. El modo en que nos comportamos respecto de aquello que nos aparece en nuestro ser-cabe los entes, es diferente en tanto que lo que aparece se muestra como diferente para cada uno de nosotros. Heidegger pone como

⁹El término *Miteinander* se compone de la preposición *mit* (con) y el término *einander*, y suele traducirse como “unos con otros” “unos a otros”, dependiendo del verbo con que se asocie e incluyendo a todos los sujetos gramaticales posibles en el contexto. La preposición *con* cuenta entre sus significados el de expresar las circunstancias dentro de las cuales algo sucede o es ejecutado, así como el de expresar la condición de estar, o ser, juntamente o en compañía de algo o alguien. Desde este punto de vista, podemos comprender el término como *la condición existencial dentro de la cual acontece el “estar juntamente unos con otros”*, refiriendo a las posibilidades que cada “uno” representa en su estar “con/junto a otro”.

ejemplo de esto el momento en que dos senderistas, al cruzar una vereda, son recibidos por un paisaje montañoso que los deja maravillados y absortos. Aunque cada uno tiene una sensación y apreciación distinta, decimos que fue mirando *lo mismo* —el paisaje montañoso— que ambos experimentaron una sensación de arrebató y/o sorpresa. Esto indica que cuando decimos que más de un Dasein se encuentra referido a un mismo objeto, no queremos decir que lo miren todos igual, sino que están observando a un objeto en común. Esta acotación resulta relevante en la medida en que implica un margen dentro del cual los errores epistémicos, como la confusión o la falacia, se hacen posibles pues, aunque observamos un mismo objeto, podemos contemplarlo desde distintas ópticas o intenciones. En ese sentido, Heidegger afirma que en nuestro estar-cabe los entes nos orientamos hacia determinados fines u objetos (preparar la cena o componer una canción, los utensilios implicados en cada tarea, etc.), en los que cabe la posibilidad de que más de uno se ocupe de *lo mismo* (la multitud asistente a un concierto, los miembros de la porra de un equipo de fútbol, etc.). Este comportamiento es un anunciar, un mostrarse el ser-unos-con-otros, en tanto que la intención dirigida hacia un mismo objeto o suceso es un componente esencial de dicho ser-unos-con-otros.

A fin de esclarecer el sentido en que nos relacionamos, de maneras similares en tanto que Dasein, con aquello en lo que se coloca determinada intención colectiva dirigida, es necesario responder a la pregunta ¿en qué sentido nos comportamos del mismo modo respecto a *lo mismo* y qué significa aquí *lo mismo*? Que eso a lo que nos dirigimos y de lo que nos ocupamos sea lo mismo, no excluye el cambio de los entes, sino que lo incluye, pues el cambio implica siempre la mismidad de aquello que sobrevive a través de las transformaciones que experimenta (el árbol a través de las estaciones, el río que no tiene dos veces las mismas aguas,

etc.). Para Heidegger, la mismidad no refiere a la conservación del estado del ente, ni a una relación de identidad, sino al carácter de lo ente de poder ser aprehendido por una colectividad. Por lo tanto, la mismidad refiere a la *disponibilidad* del ente para ser aprehendido por una multiplicidad de Dasein, al carácter que le permite mostrarse de diversos modos, distintos o similares, dentro del entramado de sus razones determinantes.

LO MISMO EN TANTO QUE COMPARTIDO Y LA PARTICIPACIÓN DEL DESOCULTAR COMO LO COMÚN

Establecido el sentido de mismidad, Heidegger reconstruye el camino que ha llevado desde la pregunta ¿qué quiere decir filosofía? hasta la constatación del ser-uno-con-otros, a fin de no perder de vista el objeto principal del texto, así como la relación de lo estudiado hasta el momento. Partiendo de la pregunta por la esencia de la filosofía, la caracteriza en relación con la ciencia, la concepción del mundo y la historia humana. A la primera relación estuvieron dedicados los párrafos que abordaron la esencia de la ciencia,¹⁰ lo cual llevó a indagar sobre la esencia de la verdad, misma que se mostró como la verdad del enunciado. Al colocar el sitio de la verdad en el enunciado, se indagó en torno al ser-cabe los entes dentro del cual éstos se desocultan, desocultamiento que se ha nombrado como verdad. Posteriormente se señaló que, en tanto que los entes se dan en una multiplicidad de formas de ser posibles su verdad, su modo de desocultamiento específico dependerá de su forma de ser. Esto nos llevó a la pregunta actual que trata de clarificar las diversas formas de ser de lo ente, partiendo de la *res* y la *Existenz*. Finalmente, y con miras a mostrar la posibilidad del ser-uno-con-otros, se

¹⁰ Heidegger, M., *Introducción a la Filosofía.*, §§ 8 y 9.

buscó aclarar el sentido de la mismidad que tienen los entes, cuando decimos que más de un Dasein es-cabe determinado ente. Esto llevó a la pregunta ¿qué significa la mismidad de un ente, para nosotros? A lo que hemos respondido que significa comunidad, ser-común, el carácter de poder ser aprehendido por una multitud de Dasein. Si vamos a afirmar que la disponibilidad del ente es su carácter común, entonces tendremos que reconocer en ese aparecer dentro de un contexto uno de los sentidos en que compartimos todo ente. Esto porque nos relacionamos con ellos de manera colectiva, comprendiéndolos desde su servir para una función específica (la tiza para la pizarra y ésta para la clase, etc.), dejándolos ser simultáneamente para y en el uso.

Para aclarar qué es eso que compartimos, tanto en el uso como en el desuso de las cosas, hay que atender al fenómeno del dejarlas ser como son en sí mismas. Tal dejar ser se refiere al reconocer las cosas en su peculiar forma de ser y comprender su desocultarse en relación con su forma de ser específica, dejando a los entes encontrarlos como aquello que son en tanto que son. Cuanto más ocupamos un ente, más lo estamos dejando ser, pues es en su uso que las cosas se despliegan como eso que son. Heidegger caracteriza tal dejar ser (*Sein-lassen*) como una indiferencia, un no-preocuparnos por las cosas en específico, ya que esto sólo es posible dentro de la *cura* (*Sorge*),¹¹ y sobre la cual

¹¹Optamos por no traducir el término alemán *Sorge*, pues ninguna de las traducciones disponibles en nuestro idioma —‘cura’ de Gaos, y ‘cuidado’ de Rivera— da cuenta cabal del carácter temporal complejo que Heidegger coloca en el sustantivo *Sorge*. Con fines explicativos, sugerimos como posible traducción del término las palabras ‘pre/ocupación’ o ‘pre/caución’, entendiendo que el preocuparse es un ya hallarse ocupado respecto de aquello que le atañe a uno, antes, durante y después de tratar directamente con ello. A su vez, este ocuparse implica un cierto cuidado de los entes, una relación en la que son objetos de consideración incluso antes de que tratemos directamente con ellos, es decir, una pre-caución. Para un abordaje más extenso de la idea de *Sorge* refiérase el lector a los párrafos §39 al §44 de *Ser y tiempo* en los que Heidegger aborda el tema llevándolo

las cosas pueden considerarse como disponibles para ser aprehendidas por el pensamiento, es decir, como objeto de toda posible preocupación, interés y/o uso.

Para ir cerrando la cuestión sobre la mismidad, Heidegger afirma que aquello que resulta común a todos nosotros respecto de cada ente, es su conjunto de propiedades como objeto de uso, como cuerpo material, así como su forma de ser determinada. Tal conjunto de características es lo que propiamente dejamos ser cuando nos referimos a que dejamos ser a los entes. Este dejar ser tiene una relación condicional con la verdad, pues el desocultamiento implícito en la verdad de lo ente sólo es posible sobre la condición de dejar ser a los entes. Así, lo que compartimos del ente cuando más de un Dasein se halla referido a él, es su desocultamiento, su verdad en tanto que aparecer. Esta consideración está lejos de pensar al desocultamiento como una nota de los entes, pues lo comprende como la condición de posibilidad de su *disponibilidad* para el pensar, es decir, el carácter de los entes de desocultarse como eso que es, o puede ser, compartido. Es sobre dicho compartir que Heidegger abundará en el §14, mismo con el que cierra el capítulo que nos atañe, y objeto del siguiente texto de esta obra.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, Trad. J. Gaos, México: FCE, 2014.

_____, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Trad. A. Ciria, España: Alianza, 2007.

_____, *Introducción a la filosofía*, Trad. M. Jiménez, España: Cátedra, 2001.

Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, Trad. J. A. Escudero, España: Herder,

hasta las consecuencias que tiene en relación con la verdad. (Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, G., pp. 200-253/R., pp. 199-246).

§14. COMPARTIMOS EL DESOCULTAMIENTO DEL ENTE

Bárbara Moreira Meyer

INTRODUCCIÓN

En los §§12 y 13 vimos cómo Heidegger se adentra en la estructura del ser-cabe¹, es decir, en la forma en que ya nos relacionamos de diversos modos con lo que está-ahí junto y *delante* de nosotros, a saber: los entes que nos hacen frente desde el momento en que ya somos-en-el-mundo. Asimismo, nos detuvimos en plantear cómo este modo de ser del Dasein conlleva la posibilidad de ser compartido con otros Dasein, es decir, la manera en que se puede ser partícipe de lo que se manifiesta siendo-unos-con-otros. En estrecha relación con lo anterior, Heidegger expone en dichos párrafos cómo es posible que la intención de los Dasein se dirija hacia lo mismo o, dicho de otra manera, que se comporten de manera conjunta respecto a lo mismo. El párrafo que toca revisar ahora nos permite indicar que el ser-unos-con-otros es parte de la conformación esencial de la estructura existencial del Dasein. A raíz de este marco es que el análisis continúa con la tarea de “conseguir un pre-concepto de filosofía”² a partir de un ámbito preontológico y ontológico, tarea que recorre a la *Introducción a la filosofía*.

¹Para profundizar sobre el concepto de *ser-cabe* en el pensamiento de Heidegger véase la nota 1 correspondiente a “De la esencia original de la verdad: compartir el desocultamiento de lo ente (§12 y §13)”.

²Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 107.

A) SER-UNOS-CON-OTROS ES UN COMPARTIR LA VERDAD

En primera instancia no resulta claro qué es eso mismo que compartimos con otros Dasein, es decir, qué es aquello que es compartido siendo-unos-con-otros. “Lo que compartimos es la verdad”³ nos señala Heidegger. Si lo que compartimos es la verdad, ¿en qué consiste esta verdad cuando en los párrafos anteriores revisamos que no es co-dependiente de la enunciación, ni de la proposición, ni de su adecuación a un objeto? La verdad se co-pertenece con el desocultamiento del ente, de lo que *está-ahí-delante*. Este desocultamiento del ser del ente ocurre por esta peculiar disposición propia del Dasein en la que *deja ser* al ente, esto es, lo que el traductor señala como *indiferencia* (en el original: *Gleichgültigkeit des Dasein*). Una clave para comprender a qué se refiere con indiferencia el filósofo alemán es volver sobre el concepto de *Sorge* (*cura* de acuerdo con la traducción de Gaos; *cuidado* de acuerdo con la traducción de Rivera⁴), ahí donde la intencionalidad se quiebra y sale a la luz su condición de posibilidad. En este caso, para el propósito de este párrafo, lo que basta recuperar de esta relación entre indiferencia y cuidado es que en este modo en que ya se está familiarizado con lo que está-ahí-delante, uno siempre se encuentra en la inmediatez del cuidado, a saber: en esta potencia primaria de vivir que implica, por un lado, atenerse inconscientemente al estado interpretado

³ *Ibid.*, p. 115.

⁴ Para ahondar sobre la traducción y el posible sentido del concepto de *Sorge* véase Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 213; también véase nota 11 “De la esencia original de la verdad: compartir el desocultamiento de lo ente (§12 y §13)”. En este contexto es importante considerar que *Sorge* está vinculado al ser-unos-con-otros, esto es, el ser-unos-con-otros implica el cuidar-con, el *comparecer* ante el otro no como cosa en el mundo, sino como un otro que coestá en el mundo.

del mundo sin ponerlo en duda y, por otro lado, a la fisura de ese estado cerrado que provoca una fuga y una apropiación de dicho cuidado-de-sí (angustia y cuidado) desde un ámbito consciente que se pregunta por el sentido del ser. El ser-cabe como cuidado es anterior a la voluntad, al deseo, a la inclinación y al impulso.⁵ Recuperamos esto porque nos parece importante preguntar: este cuidado que se realiza como el vaivén entre la ocupación y la pre-ocupación por lo que está-ahí-delante y por su sentido, ¿es algo que se da en soledad o es posible compartirlo con otros?

B) EL DESOCULTAMIENTO DE LAS COSAS

Escribimos previamente: la verdad se co-pertenece con el desocultamiento de lo ente. El desocultamiento implica que lo que existe en tanto ente se manifiesta. En este punto, no es que se esté hablando de un contenido determinado de algún objeto, esto es, que entonces, por ejemplo, sepamos lo que una mandarina es, sino de que, en tanto que somos Dasein, nos ocupamos del modo en que la mandarina ya se manifiesta. Esto trae consigo diferentes maneras en las que lo ente se presenta: como lo que está-ahí-delante (*Vorhanden*), las cosas que hay sin más; y aquello con lo que entramos en una relación práctica, ya sea de uso o desuso (*Zuhanden*). Ya siempre el Dasein se dirige co-originariamente hacia lo ente desde dichas condiciones de posibilidad existenciales. La verdad se modifica de acuerdo con estas diferentes formas de ser del ente, es decir, de acuerdo con la morfología de su aparecer en el mundo.

Heidegger en este sentido indica: “El desocultamiento no es ninguna determinación esencial de las cosas, es decir, de lo que está-ahí-delante[...]El desocultamiento (la verdad)

⁵ *Ibid.*, p. 202: “La cura no puede derivarse de ellos, porque ellos mismos están fundados en ella”.

conviene o adviene a lo que está-ahí-delante.”⁶ Esto implica que si bien la verdad es algo que le conviene necesariamente al Dasein⁷ y al modo en que se presentan las cosas por su uso y desuso en el ámbito de lo cotidiano, en cambio, para lo que está-ahí-delante, la verdad sería algo que adviene sin necesidad, a saber: el desocultamiento sería una posibilidad. A la facticidad de lo que está-ahí-delante, al ser sin más, no le conviene necesariamente la verdad, y, por tanto, el desocultamiento, porque es posible que no comparezca ante el Dasein; puede ser una piedra en medio del bosque más inhóspito e ignoto y no ser algo oculto o desoculto por sí mismo.

Para clarificar cómo entonces la verdad pertenece propiamente al Dasein, es importante preguntar respecto a las formas en que el Dasein se relaciona con lo ente: ¿esta relación es posible de ser compartida?, es decir, ¿compartimos el desocultamiento como algo necesario o es también una posibilidad?

78

Heidegger señala que participar del desocultamiento, tomar parte de él, en principio, no es necesario que se dé siendo-unos-con-otros, pues el ente peculiar que es el Dasein puede participar de la verdad sin la presencia fáctica de alguien más, o sin que haya otra intención dirigida a lo mismo. Sin embargo, de manera necesaria el Dasein participa del desocultamiento de algo que se manifiesta, sea siendo solo o siendo-con-otros. Entonces, aquí nos preguntamos: ¿el desocultamiento que acontece puede ser tanto individual como colectivo?, ¿cómo comprender entonces la estructura del Dasein, aquél al que se le puede manifestar lo que está-ahí-delante estando con otros?

⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 120.

⁷ *Ibid.*, p. 123: “La existencia o Dasein, en cambio, implica necesariamente desocultamiento de lo que está ahí delante.”

C) LA PERTENENCIA DE LA VERDAD A LA EXSISTENCIA NO IMPLICA QUE LA VERDAD SEA ALGO SIMPLEMENTE <<SUBJETIVO>>

Si el desocultamiento puede darse sin ser compartido y no es algo que le conviene a lo que está-ahí-delante, sino que la manifestación se “dirige” al Dasein, ¿cómo la verdad no es susceptible de ser subjetiva siendo que la verdad pertenece originariamente al Dasein? Ante este problema, Heidegger ya no puede “pasar por detrás” de la relación sujeto-objeto como en el §12. “Nosotros, para referirnos al sujeto, hemos elegido el término de existencia o ser ahí o Dasein”⁸ ¿Qué significa aquí sujetmnmnjo? El primer referente de la historia de la filosofía al cual acudimos, ya sea para criticar o para ahondar en este aspecto, es a Descartes, y en este párrafo podemos ver que Heidegger nos remite directamente a él. *Cogito ergo sum*, “pienso, luego soy”.⁹ Dicho principio, para Heidegger, funda una “mala subjetividad”¹⁰ por concentrarse en ese “pienso” y dejar de lado el sentido del “soy”, ya que al fijar únicamente ese “pienso” para moldear la estructura del sujeto que piensa (y que también es), establece el solipsismo del sujeto, aquel que se toma a sí mismo como punto de partida para esclarecer qué es aquello que sea el mundo. En la interpretación cartesiana no sólo se juega un breve recuento de la historia de la filosofía,

⁸ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 124.

⁹ “Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: <<yo pienso, luego soy>>, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.” René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 95.

¹⁰ Véase Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*: “A esta concepción del mero sujeto vamos a llamarla mala subjetividad; mala porque no acierta en absoluto con la esencia del sujeto.”, p. 124.

sino que entra en juego el mismo concepto de filosofía que se está discutiendo en el S.XX pues, en contraste con Heidegger, Edmund Husserl le da a Descartes una importancia central en lo que respecta a la manera de pensar el sujeto trascendental y el análisis de la intencionalidad desde la egología, reformulando, de esta forma, el punto de partida de la filosofía sin prescindir de la conciencia.¹¹

Para Husserl, la “pérdida” de mundo ocurre desde la soledad de la mónada fáctica que se autoexamina como *ego cogito* (yo pienso) trascendental. Si bien esta posición ya no refiere al *cogito ergo sum* de Descartes, pues el *ego cogito* husserliano se coloca como una conciencia intencional (siempre dirigida a objetos), aquí lo que se destaca es que el autoexamen demanda el solipsismo del sujeto que da cuenta del horizonte de su intencionalidad. Heidegger, ante su propia interpretación cartesiana, se percata del problema que se encuentra enrevesado, particularmente cuando él mismo es quien ha indicado previamente que el ser-unos-con-otros no es algo que convenga necesariamente al Dasein en lo que respecta al desocultamiento de lo ente. Si lo que se trata es de esclarecer la subjetividad desde la esencia de la verdad, entonces el desocultamiento no ocurre sin que el Dasein esté referido a los otros.

Hemos visto que a la estructura existencial del Dasein le es propia el ser-cabe, esta condición originaria en la que ya nos encontramos participando en las cosas al *dejarlas ser*, o sea, al ya estar-en-el-mundo. No se puede ser sin mundo; ésta es quizás la crítica más relevante que Heidegger le dirige a Husserl. Y si no se puede ser sin mundo,

¹¹“Esta ontología universal concreta (o también lógica universal del ser) sería por tanto el universo de ciencia de fundamentación absoluta primero en sí. Con arreglo al orden, la primera en sí de las disciplinas filosóficas sería la egología circunscrita *solipsistamente*, sólo después en ampliación, la fenomenología intersubjetiva.” Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, traducción de Antonio Ziriñ, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 50

no se puede ser-sin-los- otros. “El ‘ser ahí’ es siempre ya ‘más allá de sí’” nos dice Heidegger en *Ser y Tiempo* en el §41. Esto implica que el Dasein está-cabe los entes, ex-siste como un ser-yecto que, por ocuparse, anticiparse o proyectarse des-cubre lo que está ahí delante. Es de este modo que “va más allá de sí”. Insistimos en que esto no significa que, en tanto que el Dasein *existe*, entonces des-cubre la verdad del ente que se muestra porque lo percibe o lo conceptualiza. Esto no sería lo determinante en dicha relación, sino que lo propiamente determinante es que ya está fácticamente en una relación con él.

Al igual que se participa del desocultamiento del ente sin la necesidad de un acceso voluntario previo, del mismo modo la verdad se comparte unos-con-otros dado que la facticidad es, por un lado, des-cubridora y, por otro, manifiesta con-otros. En virtud de que el análisis de la vida fáctica no parte de la conciencia intencional del *ego* trascendental, sino que parte de las condiciones existenciales del propio Dasein, esto es, del horizonte desde el cual es posible la propia intencionalidad, el Dasein, en su carácter des-cubridor, necesariamente está referido a los otros. El autodescubrimiento del Dasein como existencia fuera de sí ya puesta en relación con lo ente y con-otros, no implica un autoexamen del momento fáctico en el que se encuentra espacial y temporalmente para la preparación de la suspensión (a la manera cartesiana) sino que, en este caso, el Dasein, en el autoesclarecimiento de su estructura tanto óptica como ontológica, no puede prescindir de su relación con lo ente y de su ser-con-otros; no les puede cerrar la puerta a conveniencia. Aquí resaltamos específicamente la imposibilidad de suspender el ser- unos- con- otros, porque si bien puede que el Dasein decida aislarse en una cabaña en medio de la Selva Negra, la forma en que se refiere al horizonte de su existencia demanda la referencia a este peculiar ser-con-otros por el hecho fáctico de compartir mundo.

Ante la condición ineludible de ser-con-otros, podemos preguntarnos si inclusive la relación entre *lógos* y la posibilidad de compartir la verdad es más originaria de lo que pensamos cuando se trata de pensar el concepto de filosofía. Si consideramos a la filosofía como un diálogo, esta forma de ser sería inseparable de la condición ontológica de compartir mundo con-otros, ahí donde la palabra y el silencio dan expresión a la verdad cuando es compartida en comunidad. En suma: el sentido de la verdad sería intrínseco a la posibilidad de compartir dicha verdad. Esta breve anotación es tan sólo una sugerencia dirigida al amable lector para su propia meditación.

D) EL SER CABE LO A MANO Y EL SER-UNOS-CON-OTROS PERTENECEN COORIGINALMENTE A LA ESENCIA DE LA EXISTENCIA O SER-AHÍ

82

En el acompañamiento al capítulo II, que versa sobre la pregunta por la esencia de la ciencia, vimos que “el todo como unidad es algo originario y primigenio”¹². Aunque esta afirmación es planteada en relación con cómo la unidad primigenia, en su sentido ontológico, es anterior a la enunciación, podemos recuperar el sentido de dicha unidad para comprender el problema del ser-unos-con-otros y en cómo esta relación es originaria y pertenece esencialmente al ser-cabe como cuidado-de-sí, en el sentido que previamente expusimos. El Dasein, en tanto existencia, es descubridor; no obstante, dicho carácter no implica que decide lo que adviene al ente, “sino que a la inversa es la existencia o Dasein la que se orienta por el ente”¹³, pues el Dasein siempre está expuesto ante lo que está-ahí-delante. El ente existente no puede posicionarse como objeto y, al mismo tiempo,

¹² Salvador Cervantes Zetina, “Ciencia, enunciado y verdad”.

¹³ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 129.

como condición apriorística de su propio ser-en-el-mundo, especialmente porque esto no trae consigo que se ponga en cuestión cómo es que se es en conexión originaria con *todo* lo que adviene y que es susceptible de ser des-cubierto.

“Así pues, en cuanto que la existencia o Dasein existe, vuélvese manifiesto el ente que está-ahí-delante, lo que hay, las cosas.”¹⁴ Lo anterior significa que los entramados de sentido, que convienen a los modos de ser de lo ente, no se realizan gracias al análisis posterior de un cognoscente, sino que acontecen por el advenir del Dasein y por su relación originaria con lo ente y con un mundo prefigurado. En el despliegue de la vida cotidiana no hay una jerarquización que exija priorizar alguna de las formas del ser de lo ente: lo que está-a-la-mano, lo que está-ahí-delante, ser-unos-con-otros, porque éste es el sentido del todo originario que acontece en la verdad del ser. A esto último responden las modificaciones de dicha verdad, una verdad que no es principio, sino camino que traza las coordenadas de sentido¹⁵. Cabe recuperar esto que Heidegger dice en el §7 respecto a la etimología de la palabra filosofía, en particular, en relación con la raíz *philía*: “Esta inclinación, esta íntima amistad con las cosas es lo que designa como *φιλία* (*philía*), una amistad que, como toda amistad auténtica, por su propia esencia, pelea por aquello que ama.”¹⁶ El ente no es posesión del Dasein, no le es posible poseerlo como objeto de la percepción o del entendimiento, sólo le queda *dejarlo ser*. Esto último significa que, si ya se encuentra previamente en una relación con lo ente, en lugar de someterlo a una esquematización, el camino del Dasein se avizora como la posibilidad de hundirse y asumirse en dicho *a priori* existencial.

¹⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁵ Con “sentido”, en este caso, nos referimos al horizonte de inteligibilidad que es señalado por los modos en que el Dasein se relaciona con lo ente y con los otros; lo que surge del des-ocultamiento.

¹⁶ *Ibid.*, p.37.

E) EL SER-DESCUBRIDORA LA EXISTENCIA. LA VERDAD DE LO QUE ESTÁ AHÍ DELANTE Y DE LO A MANO COMO UN VENIR ELLO DESCUBIERTO

En este último apartado del párrafo §14 Heidegger, a manera de conclusión, nos dice que la esencia del *Dasein* consiste en ser des-cubridora; esto significa que no depende de su hacer en tanto que de hecho lleve a cabo algún “descubrimiento” en el sentido habitual de la palabra. En cuanto el *Dasein* se encuentra con lo que está ahí delante, esto que viene al encuentro ya viene descubierto. El *Dasein*, como des-cubridor, de lo que se ocupa es del desocultamiento de los entes y de su posterior elaboración de sentido. Heidegger utiliza una metáfora para ilustrar dicha condición: si se llega a descubrir una isla es porque ya se está navegando en el mar. Podemos pensar que a lo que se refiere es que el mar como suelo común de la existencia es algo que compartimos con los entes. El *Dasein* y la isla son recogidos por el mar y, no obstante, el *Dasein*, como des-cubridor, es el ente particular que puede dar noticia de esta forma en que ambos existen.

COMENTARIO FINAL

En la lectura del párrafo que nos ocupa habría dos interpretaciones para el desocultamiento de lo ente. Por un lado, una interpretación sería que este hacerse manifiesto solamente ocurre como revelación de la posibilidad de lo que está-ahí-delante, pero no de la existencia del *Dasein*. La segunda interpretación del desocultamiento a la que se está refiriendo Heidegger, como parte de esta relación de apertura del mundo, ocurre como una relación mutua entre el *Dasein* y los entes que están-ahí-delante, ya que en esta cercanía se revela lo posible para ambos, esto es, en este desocultamiento, tanto lo que está-ahí-delante como para

el Dasein, se revela lo posible en cada uno. Sobre estas dos interpretaciones, habría que decir que, respecto de la primera, no se terminaría de comprender la co-pertenencia del desocultamiento de lo ente, ya que, a nuestro parecer, solamente se estaría dando un tipo de mala subjetivización a lo que está haciendo referencia Heidegger, en la que el ente, como lo que está-ahí-delante, se presenta como objeto que se revela ante un sujeto indiferente. En la segunda interpretación, se conjuntaría la relación interdependiente que tiene el Dasein con el mundo, y en el que el resultado del desocultamiento es la revelación de lo posible, tanto para el Dasein como para el ente. De cualquier modo, es importante concluir que este apartado fue fundamental para pensar sobre el problema de la intersubjetividad y cómo éste se vincula con la estructura existencial del Dasein.

En el capítulo cuarto se ahondará sobre los temas tratados aquí: la verdad como desocultamiento, sobre el carácter de apertura del Dasein, y sobre el *ser-unos-con-otros*.

BIBLIOGRAFÍA

Descartes, *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2002.

Heidegger, Martin, “Einleitung in die Philosophie” in *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 27, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

_____, *Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, 3ªed., Madrid, Cátedra, 2001.

Husserl Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, traducción de Antonio Ziri6n, M6xico, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico,1988.

CAPÍTULO CUARTO

Verdad, existencia, con-ser

Ludwing Donovan Arteaga Campos

Las tesis que se desarrollan a lo largo de los seis párrafos correspondientes a la sección cuatro se ciñen a los tres conceptos incluidos en el título del presente texto: *verdad (Wahrheit)*, Dasein y *ser-con (mit-sein)*¹. De esta manera, el sentido general del capítulo es dar cuenta de la relación que hay entre verdad y *existencia* (Dasein). Lo que significa –como veremos más adelante– la relación entre el Dasein y las cosas, los entes y su vinculación con otro(s) Dasein, esto es, cómo es que el Dasein (a través de su disposición a la verdad, al desocultamiento), se vincula, a su vez, con la alteridad.

Para ello, Heidegger da una serie de rasgos esenciales del Dasein: ser-orientado-hacia, ser-cabe, ser-descubridor, ser-para-la-verdad, ser-abierto, ser-fuera-de-sí, ser-unos-con-otros. Algunos de estos rasgos constitutivos de la esencia del Dasein ya han sido tratados en capítulos anteriores. No obstante, el trato que Heidegger les da en este apartado está orientado por la relación entre verdad y Dasein, como veremos.

§15. EL SER DESCUBRIDORA LA EXISTENCIA EN EL NIÑO Y EN LOS PRIMEROS TIEMPOS DEL HOMBRE

Heidegger retoma la tesis expuesta en las páginas anteriores donde sostiene que la esencia del Dasein es ser-descu-

¹Es preciso apuntar que en este acompañamiento se traducirá *mit-sein* como *ser-con* en lugar de *con-ser*.

brido; además, la existencia es en el mundo, entre los entes y, en este sentido, es ser-cabe² los entes.

Así, Heidegger se pregunta por la esencia del Dasein en el niño y en las primeras épocas de los pueblos. Para ello hace un par de precisiones, pero la más importante de ellas es la que indica que dicha investigación está orientada por una ontología fundamental que cuestiona desde una interpretación elemental del Dasein y no por una Antropología.

Para Heidegger, la esencia del Dasein a través del tiempo es fundamentalmente la misma. No obstante, también es posible afirmar que dicha esencia es distinta en cada época. ¿Cómo se explican estas dos tesis que parecen contradecirse? Por un lado, tendríamos la esencia del Dasein que resulta ser la misma en toda época y se refiere a aquello que le es determinante al Dasein; por otro, tendríamos el carácter esencialmente histórico que también determina a un Dasein en concreto, pero desde la posibilidad que le brinda su contexto histórico y no desde su necesidad como Dasein (cuestión que le corresponde a la primera tesis). Heidegger no ahonda en esta distinción, en comparación con la cuestión del contraste entre la niñez y el humano adulto.

Esto inevitablemente puede remitirnos al problema de la contraposición, hecha por los existencialistas, de una existencia humana a una esencia humana. Aunque no es posible ahondar en esta discusión, considero relevante mencionarla para mostrar un panorama general de la relación que tiene Heidegger con las filosofías de la existencia y particularmente con el existencialismo francés. Dicha polémica la encontramos en *El existencialismo es un humanismo* de

² Heidegger se refiere, en ocasiones, a este ser-cabe como *ser-apud* o *esse-apud*, que son equivalencias y, por ello, tienen un mismo significado. *Apud* es una locución latina que significa “al lado de...” o “junto a...”; Heidegger hace uso de esta locución para referirse al fenómeno de estar “junto o al lado de algo”. Cf., Manuel Jiménez Redondo, “Apéndice del traductor” en Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 429-432.

Jean-Paul Sartre, y en la respuesta heideggeriana hallada en *Carta sobre el humanismo*. Sartre plantea que no hay una esencia humana que nos determine, sino que se trata de una existencia que precede a lo que es el ser humano, esto es, a su esencia. La fórmula harto conocida de esta tesis es “la existencia precede a la esencia”³. Si se tiene esto en cuenta, entonces, para Sartre, sería contradictorio hablar de una esencia de la existencia.⁴ Por otro lado, Heidegger niega que éste sea un problema, siempre y cuando no se considere a la existencia como actualidad y a la esencia como potencia. Esto mismo requiere de una distinción que el propio Heidegger efectúa en *Carta sobre el humanismo*, a saber, hacer uso de *ec-sistencia* y no de *existencia*, pues esta última se refiere a una actualidad (efectividad).⁵

¿Qué es entonces aquello esencial que determina al Dasein? A lo largo de este capítulo Heidegger nos da una serie de características esenciales del Dasein, siempre en una estrecha interrelación. El rasgo distintivo del Dasein correspondiente a este párrafo es el de la *orientación-hacia*. Dicho rasgo pertenece a la esencia del Dasein sin importar la edad. Este *estar/ser orientados-hacia*, *estar orientados-a* significa que el Dasein siempre está dirigido a algo. En el caso del humano en su infancia sucede igual, pero la diferencia radica en que el Dasein no se dirige a un determinado fin. Y he aquí otra importante precisión de Heidegger en la que señala que el hecho de carecer de un fin determinado no se traduce en una ausencia de orientación. Esto no queda muy claro en el texto, por lo que es necesario preguntarnos: ¿acaso esa orientación que no posee un fin se refiere a una ausencia de orientación de la voluntad y,

³ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 26.

⁴ Es preciso señalar que entre un texto y otro han pasado alrededor de 20 años: el de Heidegger corresponde a la década del 20, mientras que el de Sartre a la del 40.

⁵ Cf., M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 78-80.

en consecuencia, hace alusión a una orientación “natural” involuntaria?

El Dasein en su etapa infantil se ve *orientado-a* descansar, alimentarse, soñar, etc., actividades que constituyen su etapa inicial. Esto no significa –lo aclara Heidegger– que el Dasein de esta fase esté ensimismado, puesto que ya es un *ser-cabe* las cosas y *orientado-hacia* los entes. Es un ser en el mundo y no encerrado en sí mismo. Como prueba de ello Heidegger se refiere al sobresalto (*shock*) producido por la sensibilidad del niño hacia algo ajeno a él que lo perturba. Y es justamente en este punto donde radica otra diferencia del Dasein en su infancia con el Dasein en su adultez: la claridad de su condición de *ser-cabe*.

Tenemos, entonces, un Dasein de menor edad que no tiene clara su condición de *ser-cabe* los entes, esto es, de estar en relación contigua y constante con las cosas que le rodean y, en este sentido, tiene nublada dicha condición. En el momento en el que el Dasein de la niñez se vuelve adulto (proceso no ahondado en el texto), se le aparece su condición de *ser-cabe*, se hace visible; es decir, el Dasein sale de su “estado de semisueño, de penumbra”⁶. Esto, nos aclara Heidegger, no significa que durante la infancia el Dasein esté inmerso en su interioridad y que cuando crece y llega a la adultez salga de sí para dar con el mundo, sino que su condición de *ser-cabe* los entes, de estar frente/junto a las cosas, se aclara.

§16. EL VENIR DESCUBIERTAS LAS COSAS Y EL SER MANIFIESTA LA EXSISTENCIA

Hasta este punto del capítulo se nos han presentado al menos dos rasgos esenciales del Dasein: 1) el *estar orientado-hacia* y 2) el *ser-cabe las cosas*. En este decimosexto

⁶Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 136, §15.

parágrafo Heidegger expone una correspondencia –fundamental para su filosofía– de dos hechos: por un lado, tenemos el hecho de la verdad, el desocultar las cosas, lo que *está-ahí-delante* y, por otro, una característica más del Dasein: su *ser-descubridor*.

Por medio de esta correlación Heidegger afirma que la verdad pertenece a la esencia del Dasein en tanto que es el ser que devela el ser de lo ente, que descubre al ente/cosa. Esto mismo deja ver que, si las cosas tienen una esencia, ésta es la de ser/estar ahí para ser desocultados. A este rasgo esencial se le suma el *ser común*. Esto último no es otra cosa que la negación de ser propiedad de alguien. La cosa y, por tanto, la verdad, el desocultamiento de la cosa, no le pertenece exclusivamente a nadie y, en esa medida, es compartible con cualquier otro Dasein.

Dado que la cosa es común para todo Dasein descubridor, se implica un otro Dasein. Esto es, existir no sólo significa estar junto a las cosas (*ser-cabe*), sino que, además, el descubrimiento llevado a cabo por el Dasein implica siempre un compartir con alguien más, es decir, de ninguna manera lo puede mantener encerrado en sí, no es su posesión, pues es esencialmente “compartido”, y lo que implica el prefijo “com-” es un alguien más.

Con certeza, una cuestión interesante aquí es la pregunta por la mentira y el ocultamiento del ente descubridor. Aunque Heidegger no ahonda en el tema de la mentira,⁷ sí se refiere a esta actitud del Dasein de querer mantener oculta la verdad revelada; para ello utiliza como ejemplo el descubrimiento de una planta por un Dasein. En principio, dicho desocultamiento está en posibilidad de cualquier otro Dasein y, por ello, resulta común el desencubrimiento de la

⁷En la p. 139 de *Introducción a la filosofía*, Heidegger declarará explícitamente que las vías o medios por los cuales ocurre el ocultamiento voluntario del Dasein, es decir, el tema de la mentira, no resultan importantes por ahora.

cosa. Pero ¿qué sucedería si el Dasein que descubrió esa planta quisiera ocultarla? Tendría que evitar su descubrimiento por medio de otro Dasein⁸ pues, de no ser así, esa planta podría ser desocultada por cualquier otro Dasein.

En consecuencia, es posible ver otro rasgo esencial del Dasein: el *ser-apertura*. Esto no es otra cosa que la disposición del Dasein de estar abierto, de mostrarse sin que requiera de otro humano para ser aprehendido. En pocas palabras, este estar abierto es la posibilidad de hacerse manifiesto, lo que Heidegger llama desde el título del párrafo: “el ser manifiesta la existencia [Dasein]”. En suma, todo esto implica una suerte de círculo:

1. El Dasein es esencialmente descubridor.
2. La cosa se hace manifiesta a partir del Dasein descubridor.
3. La cosa esencialmente es común.
4. El Dasein se muestra por sí mismo al descubrir la cosa y, de esta manera, ambos se hacen manifiestos, lo que significa que están desocultos.

No obstante, es necesario precisar dos cosas: a) el Dasein no necesita ser desoculto, pues sólo los entes son descubiertos, pues la apertura del Dasein, o mejor, su desocultamiento, se da por sí mismo dado su ser-descubridor; se muestra a otros Dasein desde su propio desocultamiento;⁹ b) los entes, las cosas que están junto al Dasein, no necesitan estar siendo aprehendidas por un Dasein para que estén descubiertas, es decir, el Dasein no necesita fijarse en cada uno de los entes entre (*cabe, apud*) los que está para que éstos estén desocultos. No necesitamos ni dirigir nuestra

⁸ Este evitar que otro Dasein descubra la planta podría ser el engaño mediante el cual se aleja a uno del descubrimiento de un ente.

⁹ El ejemplo del campesino que nos brinda Heidegger es muy ilustrador al respecto.

mirada ni atención hacia las cosas que nos rodean para que estén desocultas.

Lo anterior es lo que le permite a Heidegger distinguir dos modos del des-ocultamiento. El *ser-descubierto* de las cosas (*Entdecktheit*) y la condición de *ser-abierto* del Dasein (*Erschlossenheit*).

§17. EL QUEDAR MANIFIESTA LA EXSISTENCIA QUA EXSISTENCIA, DA-SEIN O SER-AHÍ

El Dasein no sólo se encuentra en el mundo acompañado de cosas, también se halla con una pluralidad de Dasein. La existencia es múltiple y, en consecuencia, el solipsismo siempre representa un problema. Pero esto ya lo abordaré más adelante siguiendo la ruta que traza Heidegger.

En este párrafo Heidegger continúa con la crítica al concepto de sujeto desde la comparación entre este último y el concepto de Dasein, pues para él el concepto de sujeto es insuficiente, ya que deja de lado características esenciales como las aquí ya tratadas: el *ser-cabe* y el *ser-unos-con-otros*. El desarrollo de este último le corresponde, en mayor medida, a este apartado.

Si bien es cierto que el Dasein, al ser descubridor y, por ello, *ser-manifiesto*, se muestra frente a otros Dasein, no significa esto, como ya lo he mencionado, que requiera de otros Dasein para existir, sino que es suficiente consigo mismo para manifestarse.¹⁰ Esto es, el Dasein, al manifestarse por sí mismo y no requerir nada ni nadie para ser manifiesto, tiene que alumbrarse a sí mismo y a las cosas cabe el Dasein. Esto implicaría que el Dasein, al ser consciente de las cosas que lo rodean, también lo es de sí mismo. De esta

¹⁰ Es preciso señalar que, si bien es cierto que el Dasein no requiere a otro Dasein para existir, sí lo necesita en tanto que la herencia que hay de unos a otros con respecto a la manera en que los entes se tienen que desocultar.

manera, Heidegger afirma que “toda conciencia es también autoconciencia.”¹¹

En consonancia con esto último, el Dasein, en su disposición esencial de *ser-abierto*, está en el mundo, “rompe, sale”, se muestra o, como también lo menciona Heidegger, “rompe una esfera de patencia”¹²; y ese espacio de esa ruptura es el *ahí* de su *ser-ahí*, de su *Da-sein*. Aquí Heidegger precisa que el “Da”, el “ahí”, no se refiere a un lugar donde esté el *Sein*, el ser, sino a una posibilidad de orientación de aquí o allí, de un ámbito de patencia, de manifestación desde el cual se muestra, se hace manifiesto a sí mismo y a otros Dasein.

La argumentación sobre el *ser-unos-con-otros* es básicamente la misma que está presente en el párrafo anterior. Sin embargo, en éste precisará Heidegger que lo mostrado ahí no significa que el desocultamiento pase por un proceso en el cual a) comience siendo un ser “lo que está-ahí-delante”, para b) ser desoculto por un Dasein y que, de esta manera, lo desoculto sea posesión de ese Dasein particular para luego, c) llevar a cabo la donación, el compartir eso desoculto; sino que, desde el momento en que lo desoculto pertenece al Dasein (no uno en particular), es un haberlo soltado ya.

A lo anterior se le agregan dos nuevas consideraciones que, aunque Heidegger mismo declara que ya estaban a la vista, requieren ser explicitadas: 1) la distinción entre *ser-cabe* las cosas y un ser que está junto –en calidad de cosa– a las demás cosas. Dice Heidegger: “El «cabe» en el ser-cabe [es decir, el *apud* en el *esse-apud*] es un esencialmente se-abriente estar-abierto-a, un estar-abierto que esencialmente queda abierto él en sí.”¹³ y 2) precisamente por este carácter de “ser-cabe las cosas” es que nuestra

¹¹ *Ibid.*, p. 146.

¹² *Ibid.*, p. 148.

¹³ *Ibid.*, p. 145.

existencia se hace manifiesta con aquello que *está-ahí-delante*, aun –y aquí parece estar la novedad– cuando se trate de un *ente existente* solo y, para ello, no necesita el Dasein aprehenderse a sí mismo para hacerse manifiesto, sino que se manifiesta ya por el hecho de *ser-abierto*.

§18. EXSISTENCIA Y CON-SER

Heidegger mantiene la distinción entre el Dasein y las cosas. Esto mismo permite entender la relación Dasein-cosa, la de Dasein-Dasein y la de cosa-cosa: la última es la más sencilla puesto que no hay propiamente una relación, sólo se trata de cosas junto a otras cosas; la primera se trata del *ser-cabe* las cosas, esto es, el Dasein está junto/frente/entre las cosas; mientras que la segunda se trata del *ser-con*. Para entender esta última es necesario tener en cuenta lo siguiente:

- El “*Da*” del Dasein –como ya se explicó en el párrafo anterior– se refiere a la esfera de patencia, de manifestación de cada Dasein.
- De esta manera, cuando un Dasein se encuentra con otro Dasein comparte su “ahí”, su “*Da*”, su esfera de patencia, su esfera de manifestación y, en esa medida, es un *con-ser*; esto sólo se da entre *entes existentes*, no entre cosas. Aunado a esto, es preciso mencionar que el “ahí” no tiene nada que ver con la distancia física, se trata de la comunicación –entre Dasein– en ese círculo de patencia.¹⁴
- Otro rasgo esencial del Dasein es el *proyectarse*, esto es, que está en el mundo, en contraste con el concepto de *sujeto* tradicional que se mantiene en una “esfera interior”. Así, un Dasein siempre sale de

¹⁴ Cf., *Ibid.*, p. 149.

sí y, al encontrarse con otro Dasein, entra en esa esfera de patencia del otro Dasein, aunque no estén interesados el uno en el otro. Esta relación es inevitablemente bidireccional.¹⁵

Así, el *ser-unos-con-otros* también es parte de la esencia del Dasein, pues al tener la condición de *ser-descubridor* y de ser abierto, es decir, al quedar manifiesto en su descubrimiento de la cosa (*alétheia*, ἀλήθεια), es un alumbramiento por sí mismo, y este alumbramiento, este descubrimiento implica un compartir, un liberar.

De esta manera se continúa con la crítica a la “filosofía del sujeto” y dado que esta última no reconoce la determinación del *ser-unos-con-otros* del Dasein, cae en el problema del solipsismo –en el peor de los casos y que, curiosamente, Heidegger no ahonda en él–, pues al sujeto se le considera como disminuido y encerrado en sí mismo, y –en el mejor de los casos– el problema es el de la comunicación entre los sujetos.¹⁶ Este último es en el que se va a enfocar Heidegger, quien considera como problema la tesis de la llamada “introyección afectiva” –que no es otra cosa que la vía de salida del sujeto de sí mismo–, puesto que parte de la suposición de que el sujeto está encerrado en sí mismo y de alguna manera tiene que salir para acceder a la alteridad. En palabras de Heidegger: “La ventana por la que [...] un sujeto, que se encuentra encerrado y aprisionado tras su coraza o bajo su caparazón, logra salir de ella y acceder al otro.”¹⁷ Pero esto, como veremos en los siguientes párrafos, constituye un problema: la reducción del sujeto a una esfera interior (una esfera egológica).

¹⁵ Cf., *Ibid.*, p.150.

¹⁶ Cf., *Ibid.*, p. 152.

¹⁷ *Ibid.*, p. 153.

§19. LA MONADOLOGÍA DE LEIBNIZ Y LA INTERPRETACIÓN DEL SER-UNOS-CON-OTROS

Este párrafo comienza con dos precisiones sobre el problema del *ser-unos-con-otros*: 1) no se trata de la relación de sujeto con sujeto, sino que se trata de un problema de la determinación del sujeto y 2) el tratamiento que hará Heidegger sobre el problema de la comunidad lo hace desde la metafísica del Dasein, y no desde la ética, como usualmente se aborda. No obstante, hay que apuntar que no resulta muy coherente la disección que hace entre “metafísica” y “ética” con su filosofía, pues considero que no se hace una sin la otra.

En todo caso, Heidegger reconoce que sólo Leibniz ha estado cerca (indirectamente) de llevar a cabo esta consideración del problema de la alteridad desde su monadología. La lectura heideggeriana de Leibniz entiende a la mónada como aquello que es desde sí y para sí, una unidad individualizadora y absoluta. Y en este punto coincide el Dasein con la mónada, puesto que no requieren de receptividad alguna desde afuera, pues son el mundo en sí mismas y en esa medida no necesitan de la vinculación con otras mónadas. Sin embargo, al final Leibniz incide en la misma falencia, pues termina proponiendo un sujeto disminuido que tiene que salir de sí, esto es, que requiere de la tesis de la “introyección afectiva” para que la mónada pueda salir por medio de las ventanas supuestas por dicha introyección.

La solución propuesta por Heidegger a este problema estriba en postular que el escape de sí del Dasein es innecesario, es decir, en proponer que el Dasein no tiene necesidad de ventanas, puesto que no hay una interioridad, sino que el Dasein está volcado hacia fuera.¹⁸ Así, Heidegger concluye el párrafo afirmando que no hay que “comple-

¹⁸ Cf., *Ibid.*, p. 156.

tar” el planteamiento leibniziano sobre la mónada con tesis como la “introyección afectiva”, sino que se trata de llevar a cabo una radicalización: el ser-fuera (de sí) como esencia del Dasein.

§20. COMUNIDAD SOBRE LA BASE DEL UNOS-CON-OTROS

La “introyección afectiva”, señala Heidegger, no puede ser parte del Dasein puesto que es un error, ya que supone un Yo encerrado en su propia esfera y que, al salir, busca penetrar la esfera del otro yo. El Dasein no necesita de esto o, en forma de una metáfora heideggeriana: el Dasein no necesita salir a la calle porque ya está en ella y, si está en ella, lo está con otro Dasein. De aquí que el *ser-uno-con-otro* sea otro rasgo esencial del Dasein, dado que ya es un ser-cabe y un *ser-abierto* que va hacia afuera.

De esta manera, Heidegger señala al menos tres errores que se han cometido al no tener en cuenta estas consideraciones:

1. Suponer una relación causal entre la comunidad, como causa y el *ser-unos-con-otros* como resultado. Para Heidegger, en cambio, la relación es en sentido contrario, del *ser-unos-con-otros* posibilita la conformación de la comunidad.
2. Explicar este rasgo esencial del Dasein desde la relación yo-tú y no a la inversa.
3. Suponer el absurdo de un solipsismo en pareja.

Todos estos errores cometidos a partir de la disminución del sujeto y de su encapsulamiento conducen a equívocos en el ámbito de la teoría, pero ¿cómo inciden en la existencia, en el Dasein? Es decir, ¿cómo es que la asunción

de la tesis heideggeriana transforman la existencia misma? Esta pregunta no la responde Heidegger en este texto.

Las tesis con respecto a la verdad desarrolladas tanto en este cuarto capítulo como en el tercero, le servirán como base a Heidegger para determinar la esencia de la ciencia en la siguiente sección.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, España, 2001.
- Sartre, Jean-Paul; Heidegger, Martin, *Sobre el humanismo*, versión de Victoria Prati de Fernández, Editorial Sur, Buenos Aires, Argentina, 1960.

CAPÍTULO QUINTO

El ámbito de la esencia de la verdad y la esencia de la ciencia

Víctor Manuel Valladolid Bribiesca

INTRODUCCIÓN

A lo largo de los §§15-20, correspondientes al capítulo cuarto, Heidegger desarrolló tres conceptos clave: verdad, Dasein y *con-ser*. Dicho capítulo buscó dar cuenta de la relación que existe entre verdad y Dasein, del Dasein con las cosas y la vinculación del Dasein con otro(s) Dasein. En el capítulo quinto, la problemática estará centrada en la esencia de la verdad y la esencia de la ciencia. En torno al ámbito de la esencia de la verdad, el §21 implica una suerte de síntesis que permite recoger lo fundamental de la cuestión de la verdad. Por su parte, el esclarecer la esencia de la ciencia no vendrá determinado por lo que en su momento Heidegger denominó crisis de la ciencia,¹ sino que, siguiendo los §22 y §23, dicha esencia será pensada a partir de temáticas como el Dasein científico, el Dasein precientífico y la vida contemplativa (*Bíos theoretikós*, *Βίος θεωρητικός*).

§21. RESUMEN DE NUESTRA INTERPRETACIÓN DE LA VERDAD

El objetivo de este apartado es señalar en qué consiste cada una de las tesis de Heidegger sobre la verdad con el fin de, una vez expuestos los principales elementos, ahondar en la cuestión de qué es la ciencia. Como primer punto hay que indicar que, en los párrafos anteriores, Heidegger se dio

¹ *Vid supra*. Salvador Cervantes Zetina, §§8-11, pp. 26-36.

a la tarea de preguntar por la esencia de la verdad para así poder dar respuesta a la cuestión de la esencia de la ciencia. El autor aclaró la diferencia entre las formas de ser de dos entes particulares, del ente en tanto lo que está-ahí-delante (*Vorhanden*) y del Dasein, para posteriormente pensar en la correspondiente forma de verdad de cada uno.

Con el fin de sintetizar las nociones principales sobre la esencia de la verdad, Heidegger elaboró 8 tesis, mismas que se pueden dividir en dos partes: las primeras seis exponen de un modo básico la esencia de la verdad, mientras que las dos restantes determinan de un modo radical y universal dicha esencia. A las primeras seis las nombraré ‘Tesis básicas de la esencia de la verdad’, mientras que a las últimas ‘Tesis radicales de la esencia de la verdad’. A continuación, resumo lo esencial del primer grupo de tesis.

La primera tesis podemos enunciarla como ‘El modo de la verdad de lo que está-ahí-delante’. Esta tesis señala que hay un modo de verdad que compete a los entes que están-ahí-delante. Como punto importante hay que remarcar que la verdad puede advenirle a dicho ente o bien puede darse el caso de que no le advenga,² pues la verdad no forma parte de uno de los “ingredientes constitutivos, es decir, entre los ingredientes esenciales de lo que está-ahí-delante, es decir, de las cosas.”³ Lo esencial de esta tesis es que el desocultamiento del ente que tiene la forma de ser de lo que está-ahí-delante es el descubrimiento (*Entdecktheit*), en el sentido de que estos entes quedan descubiertos.

² Como contraejemplo, y que sirva para esclarecer este señalamiento preciso que hace Heidegger, pensemos en el mundo microscópico. Esta región del mundo o de la naturaleza permaneció encubierta hasta el desarrollo de los microscopios, es decir, que el descubrimiento, el hecho de quedar descubiertos de estos entes, pudo tanto advenir como pudo no hacerlo. Probablemente sin la invención del microscopio este ámbito de la naturaleza pudo nunca haber sido descubierto.

³ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 162.

La segunda tesis se enuncia de la siguiente forma: ‘El modo de la verdad del Dasein’. Dicha tesis aclara que el hecho de que los entes que están-ahí-delante sean descubiertos se debe a que existe un ente que descubre, esto es, un ente a cuya estructura de ser pertenece el ser abierto o alumbrado, un ente al que su estructura le compete un “ahí” o un *Da*.⁴ Dicho ente es el Dasein, aquel que por sí mismo viene ya desoculto. El desocultamiento de este ente es llamado por Heidegger como apertura o alumbramiento (*Erschlossenheit*).

La tercera tesis es la ‘Síntesis de la primera y segunda tesis’. Esta tesis resume lo dicho en las dos anteriores: que hay, al menos, dos formas básicas de desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente: la verdad como descubrimiento (*Entdecktheit*) –el venir descubiertas las cosas– y la verdad como apertura o alumbramiento (*Erschlossenheit*), la cual le corresponde al Dasein.

La cuarta tesis se refiere a la ‘Correspondencia entre descubrimiento y apertura’, y lo que en el fondo dice es que la verdad en tanto que descubrimiento, aquella que corresponde a lo que está-ahí-delante, “sólo es posible a una con la apertura de un Dasein, es decir, pertenece esencialmente a la apertura de un ente existente.”⁵

La quinta tesis se enuncia de la siguiente manera: ‘El modo de la verdad con los otros’. Esta tesis especifica que, al ser el Dasein esencialmente abierto o alumbrado, está junto a otros Dasein. Por ello, el Dasein es esencialmente *con-ser* (*Mit-sein*),⁶ y sobre la base de este *con-ser* es que

⁴ Para esclarecer la expresión «ahí» o *Da* que usa Heidegger en distintos momentos de la obra referida, conviene precisar que con ello alude a un círculo o un ámbito de patencia, en el que las cosas, lo que está-ahí-delante, pueden hacerse manifiestas, ser descubiertas.

⁵ *Idem*.

⁶ A este respecto, Heidegger reafirma en varias ocasiones que este carácter de *con-ser* sólo se da entre los entes entendidos como Dasein y en ningún otro, esto es, que no le corresponde al ente en tanto cosa.

son posibles las distintas formas de ser uno con otro: ser uno contra otro, ser uno sin otro, ser uno para otro, etc.

La sexta tesis se enuncia así: ‘El carácter donante del Dasein para lo que está-ahí-delante’. Esta tesis se emparenta en gran medida con la cuarta, y lo que esencialmente dice es que el descubrimiento de las cosas, el que éstas vengan descubiertas, es por esencia algo alumbrado o abierto (*erschlossen*), y este carácter de abierto o alumbrado lo cede, lo da el Dasein.

Con estas seis tesis sólo se ha logrado determinar la esencia de la verdad de una manera básica, “aunque no todavía de forma suficiente y radical.”⁷ Para alcanzar dicho cometido se expondrá lo esencial de las tesis 7 y 8. Comencemos por lo más básico de ellas, es decir, su enunciación: “7) El Dasein es esencialmente en la verdad”⁸ y “8) La verdad existe, es decir, su forma de ser es lo que llamamos *Existencia*, existir, y ésta es la forma en que (o como) algo así como el Dasein es.”⁹

La tesis 7 dice que el Dasein es esencialmente en la verdad. Pero ¿qué quiere decir esto? Por lo pronto, Dasein no significa que este ente posea los últimos conocimientos sobre ciertas áreas del saber, como lo hace la ciencia, no se trata de verdades fácticas que éste posea. Lo que esta tesis precisa es que la estructura del Dasein es el lugar de la esencia de la verdad, lo cual quiere decir que él se mantiene siempre en el desocultamiento de lo ente, entendiendo a este último como las cosas, lo útil (*Zuhanden*), los otros Dasein y el Dasein mismo. Debido a que permanece en el desocultamiento de lo ente es que puede hacer ciencia sobre los animales, usar un martillo o fundar una comunidad.

Ahora bien, esta tesis trae consigo ciertos problemas. Por el hecho de que el Dasein sea en la verdad, ¿significa

⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

que no le conciernen cuestiones como el error, la mentira o la falsedad? Heidegger menciona que esta tesis no indica que el Dasein esté libre del error o que no le atañan aspectos puramente humanos como la mentira, la falsedad, la equivocación o la falta de sinceridad. Antes bien, lo que esta tesis dice es que al ente que de por sí se mantiene en el desocultamiento también puede advenirle algo oculto o encubierto; a este ente también puede advenirle la no-verdad. Así, Heidegger propone un *concepto esencial* de no-verdad que no signifique lo mismo que error, mentira, falsedad o falta de sinceridad. De lo que ahora se trata es de entender la no-verdad como quedar oculto o no-desocultamiento (*Verborgenheit*) y de fundar los fenómenos fácticos mencionados sobre dicha comprensión.

Para llegar a una comprensión cabal del concepto de no-verdad quizás ayude detenernos en alguno de los fenómenos referidos. Tomemos como ejemplo el fenómeno de la falta de sinceridad. El que no es sincero se presenta como portador de la verdad, pero sólo en apariencia, ya que pretende mostrarles a los demás una verdad que no es tal. En este caso, la no-verdad (la falta de sinceridad) se presenta con la intención de verdad como desocultamiento; sin embargo, lo que se hace es ocultar. Pues bien, lo esencial es mostrar que todos estos fenómenos de la no-verdad sólo son posibles porque el Dasein es en la verdad. La falta de sinceridad sólo puede mostrar una verdad en apariencia porque el Dasein es ya en la verdad.

La tesis 8 expresa que la verdad existe, es decir, que la verdad tiene ella misma la forma de ser del Dasein. Pero ¿no dice la forma tradicional de entender la verdad que ésta radica en las oraciones, juicios o enunciados? La forma tradicional parte del hecho de que hay algo así como oraciones verdaderas en sí. Heidegger cuestiona esta idea, y para hacerlo se detiene en la cuestión de la validez. A grandes rasgos, este modo de entender la verdad afirma que una

proposición es verdadera o falsa respecto a la adecuación que hay con los hechos del mundo. Si digo, por ejemplo, que el compuesto químico del agua es 'H₃O', estaría ofreciendo un juicio falso, pues la Química nos dice que su compuesto es 'H₂O'. La labor de Heidegger está centrada en pensar la verdad, no como correspondencia ni como validez de los enunciados, sino como el ámbito del desocultamiento. Por ello, nos dirá que la verdad no vale, no tiene validez; quienes valen son los enunciados y juicios que se hacen sobre los hechos de la realidad. A la verdad no le compete ser como las oraciones verdaderas, es decir, que su forma de ser no es la de *valer*. La verdad no vale, sino que existe en la medida en que es comprendida como desocultamiento.

Así como en la tesis 7 surgieron ciertas problemáticas, también ocurre lo propio con la tesis 8. Si se dice que la verdad tiene la forma de ser del Dasein, ¿acaso no queda subsumida al arbitrio humano? ¿La tesis 8 dice lo mismo que Protágoras, quien señalaba que el hombre es la medida de todas las cosas? A primera vista, parecería que las respuestas a estas preguntas son afirmativas. Sin embargo, ocurre que la concepción de verdad que Heidegger desarrolla no se mueve en estos ámbitos, pues que el Dasein sea en la verdad significa que “sólo puede ser en cuanto se comporta respecto al ente, en cuanto que, como también podemos decir, se ha acerca del ente que se manifiesta o anuncia en ese desocultamiento.”¹⁰ Que el Dasein sea en la verdad no quiere decir que éste emita juicios verdaderos, sino que siempre se comporta respecto al desocultamiento de lo ente.

Lo que se efectúa con esta tesis es colocar al hombre ante lo ente y no pensarlo como medida de todas las cosas. En este sentido, el Dasein se orienta —está dirigido hacia algo— por lo ente que queda manifiesto en su carácter de

¹⁰ *Ibid.*, p. 167.

ahí o *Da*, de alumbramiento o apertura. Sólo orientándose por lo ente es que el Dasein puede hacer enunciados sobre él. Entonces, Heidegger no piensa al enunciado como el espacio donde acontece la verdad, sino que considera a la verdad como el *lugar* que permite el acontecer de aquél, es decir, que la validez de las oraciones verdaderas se funda en el existir de la verdad. Para Heidegger “lugar es aquello por lo que viene determinada la interna posibilidad de algo”;¹¹ en esta medida, la verdad es el recinto desde el cual el enunciado puede ser. Una vez llevado a cabo el análisis de estas ocho tesis, mismas que han sido esenciales para configurar una nueva interpretación de la verdad, se cuenta con algunos elementos que posibilitan determinar qué es la ciencia.

§22. LA DETERMINACIÓN DE LA ESENCIA DE LA CIENCIA A PARTIR DEL CONCEPTO ORIGINAL DE VERDAD

Este párrafo indagará dos concepciones del Dasein: el científico y el Dasein precientífico, con la finalidad de trazar los primeros lineamientos que nos permitan dilucidar lo que es la ciencia. Primeramente, para aproximarnos a la esencia de la ciencia hay que partir del postulado básico que dice que la ciencia es una forma de verdad. Si la ciencia es una forma de verdad y la verdad, siguiendo la tesis 8 del §21, tiene la forma de ser del Dasein, entonces la ciencia es algo que se da en el Dasein. Que la ciencia pertenezca al Dasein no significa burdamente que éste es capaz de producir ciencia, hacer inventos científicos o tener resultados en ciertos ámbitos (como en la ingeniería biomédica) gracias a la ciencia. Lo que dicha sentencia expresa es que la ciencia es una determinación esencial del Dasein. No obstante, que

¹¹ *Ibid.*, p. 168.

la ciencia sea una determinación esencial de este ente no significa que todo Dasein se dedique necesariamente a la ciencia. Hay quienes se dedican a la Física, la Biología o la Química, mientras otros se dedican a las artes o a alguna profesión como la carpintería; otros más se inclinan por la filosofía. En fin, de lo que se trata es de entender la ciencia como una interna y libre posibilidad del Dasein.

Ahora, dado que la “verdad significa desocultamiento del Dasein”¹² (siguiendo las tesis 2 y 8 del §21), la ciencia —al ser una forma de verdad— es una forma de desocultamiento del Dasein. A partir de esto se obtiene un nuevo concepto introducido por Heidegger: el concepto existencial de ciencia. El autor desarrolla este concepto con el fin de poder determinar la esencia de la ciencia. Como primeros acercamientos a su esencia, es necesario tener en cuenta que, a la ciencia, al ser-en-la-verdad, le “queda ya de manifiesto el ente, o queda ya manifiesto ente”¹³, lo cual quiere decir que “la ciencia sólo se produce siempre ya sobre la base de una patencia del ente.”¹⁴ Sin embargo, el que a la ciencia le venga ya la presencia de lo ente, no quiere decir que ésta sea exclusiva de ella. Lo ente se muestra también para el niño y el artista. En torno a este último punto, Heidegger introduce las nociones de Dasein precientífico y Dasein científico.

De manera general, el Dasein científico implica una existencia en la que el desocultamiento del ente viene determinado por el conocimiento científico, mientras que en el Dasein precientífico no ocurre de dicha forma. Esto último no quiere decir que el ente precientífico no disponga de conocimiento o que sus conocimientos estén articulados de forma pobre o trivial. Lo que se da en este particular modo de existencia es un desocultamiento del ente a partir de la practicidad o la actividad, como lo pueden ser prácticas

¹² *Ibid.*, p. 170.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 171.

como la navegación por los mares o el cultivo de la tierra. Estas prácticas, junto a muchas otras, sólo ponen de manifiesto que el desocultamiento de lo ente viene determinado por un enfrentamiento directo con éste.

Tomemos un ejemplo simple para intentar aclarar con mayor nitidez la diferencia entre estos modos de la existencia del Dasein a los que se ha hecho alusión. Algunas personas mayores tienen un conocimiento amplio sobre variadas plantas medicinales que sirven para ciertos tipos de padecimientos o malestares, como puede ser un dolor estomacal. Estos conocimientos se van heredando oralmente. El enfrentamiento directo con las plantas aporta ciertos conocimientos que, por ejemplo, un botánico no podría tener. Los botánicos pueden explicar la taxonomía de las plantas, sus estructuras, características y propiedades, pero puede ser que su saber no esté orientado al aspecto medicinal.

Con el ejemplo anterior se pone de manifiesto que también el Dasein precientífico posee conocimiento verdadero. Tanto el Dasein científico como el precientífico puede tener conocimientos sobre lo ente. Entonces resulta que el Dasein científico no es superior al precientífico; la ciencia no es superior a la práctica de la navegación o el cultivo. Lo que la ciencia hace es producir un tipo particular de desocultamiento de lo ente, como el de la botánica en relación con las plantas. Así pues, el existencial científico tiene su propia y específica forma de verdad, mientras que el Dasein precientífico posee la suya.¹⁵

¹⁵ Quisiera señalar un paralelismo entre Heidegger y Wittgenstein en torno a esta cuestión. El autor del *Tractatus* escribió una serie de observaciones sobre la famosa y extensa obra *La rama dorada*, escrita por el antropólogo escocés James George Frazer. En sus observaciones, Wittgenstein se dedicó a criticar las ideas y postulados de Frazer en torno a la magia. Frazer demeritaba la magia al pensarla como una ciencia falsa, ante lo cual Wittgenstein se proclamó exponiendo que Frazer entendía erróneamente la magia al pensarla como ciencia, cuando en realidad se trata de costumbres y prácticas que corresponden al hombre primitivo o precientífico: “el

Como último punto sobre el Dasein científico, viene a relucir lo siguiente: “Nuestra actual existencia europea-occidental es una existencia científica en cuanto que el desocultamiento del ente viene codeterminado y marcado por conocimientos científicos. También la existencia de un hombre actual no científicamente formado es una existencia científica en este sentido.”¹⁶ Con estas palabras, Heidegger tiene la intención de manifestar que todo Dasein es científico, aunque no todos comprendan la ciencia o estén inmersos en ella. En otras palabras: nuestra existencia está marcada por la ciencia en todos los ámbitos que atraviesan nuestra vida. Un operador de radio trabaja con instrumentos especializados sin la necesidad de saber qué leyes físicas operan en éstos. Un campesino, al leer una obra literaria, se encuentra con una edición que contiene un extenso estudio introductorio sin necesariamente saber qué corrientes literarias, por poner un caso, circulan en torno a la obra consultada. Siguiendo esta declaración de Heidegger cabe plantear la siguiente pregunta: ¿nuestra existencia actual sigue estando determinada por la ciencia o está determinada por otros ámbitos como el de la técnica y la tecnología?¹⁷

error nace precisamente cuando la magia se expone científicamente. [...] ¡Qué estrecha es la vida del espíritu de Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!”. Que la magia no opere en el mismo ámbito que la ciencia no quiere decir que carezca de conocimiento y que no posea verdad. Simplemente, son otros los conocimientos y la forma de verdad que ocurren en ella. Vid. Ludwig Wittgenstein, “Observaciones a *La rama dorada* de Frazer” en *Wittgenstein III*, p. 313.

¹⁶ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 172. A este señalamiento de Heidegger se le puede hacer una crítica en la medida en que la ciencia no sólo determina la existencia del ser humano europeo-occidental, sino que impera en todo el mundo, en cualquier región del planeta.

¹⁷ En relación con esto, podrían traerse a colación estas palabras de Heidegger: “Pero resulta necesario meditar si y cómo es todavía posible una tierra natal en la era de la civilización universal tecnificada y uniforme.” Martin Heidegger, “Palabra de saludo de Martin Heidegger” en *Experien-*

Un aspecto final de especial consideración en el ámbito del Dasein precientífico es la cuestión del mito. Para Heidegger, es en el mito donde se articulan las verdades, los conocimientos, los ritos y las prácticas del ente precientífico. Entonces, el mito tiene el carácter de unidad en la medida en que todos los aspectos señalados concilian en él. Referente a esta cuestión, se podría preguntar si la ciencia también tiene ese carácter de unidad o si alguna vez lo tuvo.

Como se ha expuesto en este capítulo, son variadas las diferencias entre el Dasein precientífico y el científico. Sin embargo, las discrepancias no implican una diferencia esencial, sino una diferencia de grado, ya que en ambas acontece el desocultamiento de lo ente. El aspecto decisivo que los distingue es que el Dasein científico descubre lo ente de un modo que exige mayor rigor, exactitud y explicación. Finalmente, sólo hay que señalar que con estas aclaraciones correspondientes a cada tipo de Dasein no se logra todavía llegar a una definición esencial de ciencia. Por ello, hay que continuar por otros caminos con el fin de lograr una visión más completa sobre ella.

§23. LA CIENCIA COMO POSIBLE ACTITUD BÁSICA DEL EXISTIR DEL HOMBRE. ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΌΣ - VITA CONTEMPLATIVA

Heidegger piensa la ciencia como una forma de la verdad, esto es, una forma en que se hace patente el desocultamiento de lo ente. La ciencia desvela lo ente de una manera determinada, se las ve con ello desde, en terminología

cias del pensar (1910- 1976), p. 207. Concerniente a este pasaje, no es necesario prestar atención a la cuestión de la posibilidad de la tierra natal, sino al hecho de que Heidegger apunta a que la existencia está determinada por la técnica. Nosotros, por nuestra parte, podemos preguntar si nuestra existencia actual está determinada por la tecnología en la medida en que los celulares, las computadoras, las redes sociales, las apps, etc. conforman nuestros hábitos, creencias y prácticas.

heideggeriana, una postura básica o fundamental (*Grundhaltung*). Dicho esto, en este párrafo delinearemos los aspectos característicos de la postura básica que corresponde a la ciencia, la vida contemplativa (*Bíos theoretikós*, *Βίος θεωρητικός*). Como punto de partida, indagaremos en los significados griegos de las palabras que conforman dicha postura básica del Dasein.

Primeramente, la palabra *bíos* significa vida en el sentido de biografía, la historia o narración de la vida de alguien. Este sentido de la palabra es el que existe en la lengua griega y que permea incluso en nuestra lengua castellana. Sin embargo, Heidegger piensa *bíos* no en el sentido histórico o narrativo de la persona, sino como la “orientación básica de una existencia o Dasein en cuanto que esa existencia [Dasein] viene determinada por una esencial actitud, posición, postura [...]”¹⁸ Esto quiere decir que el Dasein asume una postura mediante la cual se ve confrontado con lo ente de determinada manera. Así, un biólogo, por poner un ejemplo, se las ve con las flores en un sentido distinto al de un poeta o un florista.

Por lo que respecta al sentido de *theoretikós*, hay que partir del significado de ciertas palabras como lo son *theorós* (*θεωρός*), *theorein* (*θεωρεῖν*) y *theoría* (*θεωρία*). Primero, el término *theorós* denota a un espectador que presencia algo, como lo puede ser un espectador de un partido de fútbol. Por su parte, *theorein* es un verbo que se entiende como mirar, contemplar o demorarse mirando algo. Para Platón, *theorein* es el detenerse a ver o contemplar el mundo sensible y el mundo suprasensible. Por último, *theoría* hay que entenderla en el sentido de Heródoto, pues al historiador griego remite el propio Heidegger: dedicarse a ver el mundo. A partir de todas estas concepciones es como se articuló el *bíos theoretikós*, el cual apareció por primera

¹⁸ Heidegger, *Introducción...*, p. 180.

vez en Aristóteles. *Bíos theoretikós* tiene que ser entendida como “una nueva actitud básica de la existencia o Dasein humano, en tanto que un demorarse contemplando el todo del mundo.”¹⁹

Este *bíos theoretikós*, este demorarse contemplando el todo del mundo, tuvo a lo largo de la historia distintas acepciones. En la escuela escéptica de Antioquía lo teórico del *bíos theoretikós* quedó deslindado de la fe y de la práctica y pasó a ser la comprensión de los sucesos naturales. Posteriormente fue traducido por los latinos como *vita contemplativa*, misma que se entendió como una actitud religiosa en la cual la contemplación estaba dedicada no sólo a las cosas terrenales, sino también a las cosas divinas. Esta forma del *bíos theoretikós* fue la que dominó en gran medida en el Medievo hasta la Edad Moderna, cuando adquirió la forma de la especulación (*speculatio*). Para pensadores como Fichte, Schelling y Hegel, la especulación estaba referida al conocimiento teórico de las cosas. En ese momento, el *bíos theoretikós* excluyó la fe de la Edad Medieval para dejar paso a un libre pensar sobre las cosas.

Con la indagación en torno al concepto *bíos theoretikós* y con el recuento histórico de sus cambios en distintos contextos y periodos, se ha avanzado en torno al nuevo tema que nos compete, pero no lo suficiente. Entender a cabalidad dicha cuestión exige remontarnos a sus fuentes primarias, es decir, al propio Aristóteles. El filósofo griego, apunta Heidegger, pensó en el *bíos* en un contexto característico, el cual consistía en “delimitar el todo que original y propiamente determina al existir del hombre como tal.”²⁰ Determinar el existir del hombre como tal toma la forma de la pregunta ¿cuál es el bien supremo (*akrotaton agathón, ἀκρότατον ἀγαθόν*) que determina la esencia del ser huma-

¹⁹ *Ibid.*, p. 181.

²⁰ *Ibid.*, p. 184.

no? Como puede entreverse, Aristóteles no discutió el *bíos theoretikós* en torno a la esencia de la ciencia, sino en el ámbito del bien humano.

Preguntar por el *bíos* fue una de las vías que Aristóteles recorrió para preguntar por el bien del hombre, llevando sus reflexiones a centrarse en tres tipos de *bíos*, por sobresalir éstos entre los demás: el de los placeres, el de la política y el de la teoría. Pues bien, para el autor de la *Metafísica*, el bien supremo no se encontraba en la vida de los placeres, dado que el hombre se pierde en éstos llegando a equiparar su comportamiento con el de las bestias, una vez que se encuentra inmerso en el deleite que le producen. Por otro lado, si bien en el ámbito de la política el hombre busca el bien, lo hace sólo con la finalidad de obtener reputación, es decir, que se anhela más el prestigio social volviéndose así un esclavo de éste. Mientras que en el primer modo el hombre se asemeja a las bestias, en el segundo se vuelve un esclavo, lo cual implica que en ambos su obrar está sujeto a factores externos. Así, el hombre no cobra una total autonomía de sí mismo y por ello el bien supremo no puede radicar en estas posturas básicas. Por ello, queda como última alternativa transitar por los caminos de la teoría, del *bíos theoretikós*.

Este apartado sondeó el *bíos theoretikós* desde ciertos lineamientos, como lo fueron la etimología y el significado de las palabras que lo componen, las variaciones que tuvo a lo largo de la historia, así como el modo en que Aristóteles lo comprendió. Con todo, faltan más elementos que nos permitan abarcar una concepción más general de este tema y nos posibiliten pensarlo en relación con la esencia de la ciencia. Interrogantes como: ¿qué relación hay entre la teoría y la *praxis* (πρᾶξις)?, y, ¿cómo es que en esta postura básica el hombre alcanza una total autonomía y encuentra el bien supremo?, posiblemente nos ayudarán a un discernimiento más completo.

COMENTARIO FINAL

Con lo que se ha trabajado hasta este punto del curso *Introducción a la filosofía*, se esclarece el modo en que pensó la verdad y comienza a entrelazarse la forma en que comprendió la ciencia. Que se logre elucidar qué es la ciencia denota un punto fundamental, pues a partir de ello se pueden trazar los puntos de encuentro y las diferencias con el filosofar. Una cuestión que resalta es que el hecho de ser-hombre significa ya filosofar. Sin embargo, no ocurre lo mismo en el ámbito de la ciencia, pues adentrarnos en ella implica una decisión que hace cada uno en particular. Si bien podemos decir que todo Dasein filosofa, no todo hace ciencia. Esto nos lleva a pensar al filosofar como uno de los espacios más propios del Dasein, es decir, que el filosofar acontece en lo más íntimo de nuestra vida como lo es la cotidianidad.

Que en nuestra vida esté implicada la ciencia desde ciertas aristas, como lo es el hecho de que usemos instrumentos o medios (aparatos electrónicos, vacunas, etc.) para nuestro actuar del día a día o que comprendamos y pensemos la realidad a partir de sus explicaciones, nos llevaría a pensar que el filosofar no tiene injerencia en la existencia. Pero sucede que ya en ella acontece el filosofar, desde el momento en que nos planteamos interrogantes que calan en lo más hondo de nosotros.

Una problemática interesante que podría surgir en torno a la filosofía y la ciencia tiene que ver con la religión. El novelista y ensayista alemán Ernst Jünger escribió que “ser religioso significa estar fascinado por la maravilla del mundo.”²¹ Si bien a la ciencia siempre se le hace manifiesto lo ente y una de las preguntas esenciales de la filosofía es la pregunta por lo ente en general, cabría cuestionarnos esto: ¿la religión se las ve con lo ente, con la maravilla del mun-

²¹Ernst Jünger, *Esgrafiados*, p. 36.

do que menciona Jünger, o sólo le corresponde entablar un diálogo con lo divino y Dios, pero no con lo ente?

Finalmente, en el entendido de que cada ciencia particular toma a un sector de lo ente como su objeto de estudio (la Biología al organismo, la Antropología al hombre, etc.) y la filosofía plantea la pregunta por lo ente de manera general, quisiera plantear la siguiente interrogante: ¿está la filosofía cercanamente ligada al mito en la medida en que ambos, cada uno a su manera, tienden a la unidad?

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*. 3a. ed., Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Cátedra, 2001.

_____, “Palabra de saludo de Martin Heidegger” en *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Ed. de Hermann Heidegger. Trad. de Francisco de Lara. Madrid, Abada Editores, 2014.

Jünger, Ernst, *Esgrafiados*. 1ª. ed., Trad. Isabel Hernández. Barcelona, Tusquets Editores, 2005.

Wittgenstein, Ludwig, “Observaciones a *La rama dorada* de Frazer” en *Wittgenstein III*. Ed. de RBA Coleccionables. Trad. de Javier Sádaba. Notas de José Luis Velázquez. Madrid: Editorial Gredos, 2014.

ACOMPañAMIENTO A LOS §§24-26

(Del concepto existencial de ciencia al problema del ser)

Daniel Quiroz

Después de un largo recorrido en torno al problema de la verdad, en el “Capítulo quinto” nos encontramos con la elaboración de aquello que Heidegger llama el concepto existencial de ciencia (*existenzialer Begriff der Wissenschaft*).¹ La particularidad de esta concepción de la ciencia recae en su interpretación como una especial forma de ser del Dasein en relación con la verdad, es decir, como un modo particular de habérselas con lo ente. Es importante enfatizar que ese carácter especial no tiene el sentido de algo “elevado”, como si se tratara de una disposición que nos llevara a ver lo ente desde un lugar distinto o, en un sentido moral, alejarnos de la barbarie. En la ciencia no ocurre algo así como una desconexión del Dasein consigo mismo y su entorno, sino un cambio en la *postura fundamental (Grundhaltung)* que lo pone en movimiento.²

¹ Remito al término en alemán debido a que hay una importante diferencia en el modo en que Manuel Jiménez Redondo traduce el término *existenzial* con respecto a la traducción canónica de *El ser y el tiempo* de José Gaos. Este último traduce *existenzial* como *existenciarlo*, reservando el término *existenzial* para traducir el alemán *existenziell*. Esta distinción no carece de relevancia en la medida en que *existenzial* no remite a la constitución óptica de la ciencia, sino a la estructura ontológica que la hace posible. Esto último precisamente constituye el meollo del asunto al que este capítulo nos conduce, y que aquí podríamos anticipar diciendo que la ciencia se funda en una determinada comprensión del ser.

² Aquí se ha preferido la traducción de *Grundhaltung* como *postura fundamental*. Tal como se mostrará más adelante, con este término Heidegger se refiere a la disposición que funda y abre un modo particular de desocultamiento del ente, algo que conceptualmente no queda reflejado en la propuesta de Jiménez Redondo como actitud básica. Hay un caso particular

En ese sentido, en el §23 Heidegger interpreta la vida contemplativa (*bios theoretikós*, βίος θεωρητικός) como aquella postura que ha ejercido su influencia “sobre el nacimiento y devenir de toda la ciencia occidental”.³ Ahora bien, esto último no implica que contemos de antemano con plena claridad para interpretar el significado del *bios theoretikós*; por el contrario, la historia y evolución del concepto dan constancia de la distancia que hay entre la moderna interpretación de la ciencia entendida en términos de actitud teórica y el *bios theoretikós* tal como fue entendido por Aristóteles al hilo de la pregunta por el bien del hombre (*to anthropinon agathon*, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν).

Con ello, llegamos a los últimos tres párrafos del “Capítulo quinto”. En ellos se continúa en el esfuerzo por llegar a la esencia de la ciencia, primero, al hilo del vínculo entre teoría (θεωρία) y praxis (πρᾶξις); después, en la construcción de la ciencia a partir de lo que Heidegger llama *acción original* (*Urhandlung*); y, por último, al hilo de la determinación del ente como naturaleza física y el modo en que, con ello, viene delimitada la ciencia. Es importante no perder de vista que, finalmente, el cometido que nos condujo a la elaboración del concepto existencial de ciencia es, a través de una comparación, llegar a la esencia de la filosofía. Sobre esta comparación, en el §22 Heidegger apunta lo siguiente:

Se trata ahora de elaborar este concepto existencial de ciencia [*existenzialer Begriff der Wissenschaft*], es decir, este concepto de ciencia referido a la esencia de la existencia o Dasein, con el fin de, mediante la elaboración de ese concepto de ciencia, dar en la ciencia misma con un límite que nos permita ver en concreto que la ciencia, para ser precisamen-

en el §25 donde, a pesar de tener una connotación conceptual distinta, Heidegger emplea el término *Grundstellung* para referirse esencialmente a lo mismo que con *Grundhaltung*. Vid. GA, 27, p. 182.

³M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 179.

te aquello que por su esencia puede ser, tiene que ser ya ella un algo más, tiene que ser algo distinto y más original. Y esto otro se revela como filosofía. Es decir, nosotros no comparamos, como por lo general suele hacerse, ciencia y filosofía como dos magnitudes fijas, sino que, precisamente en la interpretación y a través de la interpretación de la esencia de la ciencia, nos topamos o damos con la filosofía.⁴

Si bien la comparación como tal se desarrolla en el “Capítulo sexto”, estos tres párrafos previos constituyen una suerte de tránsito en el que nos topamos, por primera vez, con el ámbito propio de la filosofía, a saber: el problema del ser.

§24. LA ORIGINAL CO-PERTENENCIA DE TEORÍA Y PRAXIS EN EL ΘΕΩΡΕΪΝ (*THEOREIN*) EN TANTO QUE UN HACER MANIFIESTO EL ENTE

Referirnos a la relación entre teoría y praxis en términos de original co-pertenencia es algo que, en principio, parece plantear un serio problema –cuando no una franca contradicción–. Lo común es creer que son cosas bien distintas y que, a lo sumo, su vínculo aparece en la medida en que la praxis es entendida como la puesta en marcha de aquello a lo que se llega en la teoría, es decir, cuando se deja de teorizar y se comienza a actuar. Siguiendo esa misma premisa, por ejemplo, nos encontramos con grupos de esforzados científicos entregados a la tarea de pensar la utilidad de su ciencia, como si, además de lo que se lleva a cabo en ella, fuera necesario algo que pudiera ser valorado en términos de utilidad para dotarla de un sentido práctico.

Sin embargo, la interpretación de teoría y praxis no ha sido siempre la misma. En la medida en que el *bios theoretikós* es un término acuñado por Aristóteles, Heidegger

⁴ *Ibid.*, p. 170.

desarrolla su interpretación principalmente a través de la lectura de la *Ética Nicomáquea*. En ella —señala Heidegger— se determina que “entre las actitudes o maneras de haberse básicas [posturas fundamentales] [*Grundhaltung*], la teórica es la suprema”.⁵ El modo en que Aristóteles llega a esta conclusión es a través de la consideración de los distintos tipos de fines de la actividad humana y, particularmente, con la pregunta por aquella actividad cuyo fin reside en ella misma. Aristóteles distingue dos tipos de fines. Por un lado, están aquellos que son producto, creación o adquisición de alguna actividad, por ejemplo, el mueble que produce el carpintero, el edificio creado por el arquitecto, el alimento obtenido en la pesca, la caza o la recolección, o la salud que se busca a través de la medicina. Por otro lado, están los fines que residen en la actividad misma, es decir, aquellos que recaen en la ejecución de la propia actividad, sin miras a algo más que ella misma.

En el desarrollo de estas consideraciones aparece el concepto de felicidad (*eudaimonía*, εὐδαιμονία). Cuando preguntamos por ese fin que es la actividad misma, dice Aristóteles: “sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad [εὐδαιμονία], y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”.⁶ Pero aquí es importante tener ciertas reservas con la traducción de *eudaimonía* por felicidad, pues Aristóteles no se refiere a una suerte de estado de ánimo —tal como con frecuencia se suele pensar—, sino a una actividad cuya finalidad se encuentre en ella misma, una actividad acorde a la virtud (*areté*, ἀρετή) más excelente. Con ello damos con algunas notas que nos permiten comprender el vínculo entre *eudaimonía* y *bios theoretikós*.

⁵ *Ibid*, p. 186.

⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1095a, 16-20.

“La actividad más excelente es la teórica, pues la inteligencia es lo más excelente en nosotros”,⁷ de modo que la teoría no es una actividad entre otras, sino que “es lo que más propiamente podemos llamar *πρᾶξις* (*praxis*)”.⁸ Este modo de entender la *praxis* no tiene que ver con la utilidad práctica o la aplicación de un saber, sino con la actividad acorde al fin (*télos*, *τέλος*) del ser humano. Por ello se dice que la teoría es una *praxis autoteles* (*πρᾶξις αυτοτελής*), es decir, una práctica que tiene carácter de *autosuficiencia*, puesto que la consumación de su *télos* radica en la propia actividad y no en la obtención de un bien alcanzado a través de ella.⁹

Esto último parece representar una contradicción en la medida en que el *bios theoretikós* fue entendido inicialmente en términos de una *postura fundamental* del Dasein que, por eso mismo, quedaba necesariamente referida a lo ente. Pero ese quedar referido a lo ente consiste en “hacer manifiesto el ente” (*aletheuein*, *ἀληθεύειν*), es decir, que su finalidad no consiste en “producir el ente, o darle forma o configuración en algún sentido”.¹⁰ Lo esencial de esto recae en el alumbramiento de la co-pertenencia entre teoría y

⁷M. Heidegger, *Introducción a la filosofía.*, p. 186. Por ello también Aristóteles rechaza la identificación de la *eudaimonía* con el hedonismo, puesto que, a juicio del Estagirita, la vida entregada a los placeres sensuales se asimila más a una vida de bestias y no a la virtud más excelente en el hombre, que es la inteligencia. Vid. Aristóteles, *Ética Nic.* I,1095b, 18-22.

⁸M. Heidegger, *Introducción a la filosofía.*, p. 186.

⁹El término autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) es empleado por Heidegger en las lecciones de 1919/1920 *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920). Con él se refiere al carácter de la vida humana que consiste en no necesitar estructuralmente “salir de sí misma, librarse de sí misma, para llevar a cumplimiento sus genuinas tendencias”. Me pareció adecuado utilizar aquí este término en la medida en que aquellas consideraciones me parecen cercanas a lo que aquí se está sugiriendo en torno al carácter práctico de la teoría. Vid. M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), pp. 42-43.

¹⁰M. Heidegger, *Introducción a la filosofía.*, p. 189.

praxis: “El ente en su desocultamiento τὸ ὄν ἀληθές (*to on alethes*) es aquello por mor de lo que el θεωρεῖν [*theoreín*] actúa”.¹¹

Sin embargo, esa determinación de la ciencia a partir del *bios theoretikós* no parece corresponderse con aquello que llamamos ciencia. Por un lado, no todo contemplar o ver se puede considerar ciencia. Pero, además, de este modo se estaría pasando por alto un aspecto elemental, a saber: la manipulación práctico-técnica, eso que podemos encontrar en el trabajo de archivo y la crítica de fuentes en la historiografía, en las excavaciones arqueológicas, o en la investigación experimental de las ciencias naturales, que puede ir desde el cultivo de bacterias hasta la práctica de vivisección en animales.

En ese sentido, la interpretación del *bios theoretikós* como ese “no más que contemplar”, parece insuficiente para dar con la esencia de la ciencia; y esto porque, con esa determinación, no sólo queda sin aclarar el carácter específico de la acción que consiste en la contemplación por mor del desocultamiento del ente, sino que, además, queda impensado el modo como ese “por mor” se hace posible.

§25. CONSTRUCCIÓN DE LA ESENCIA DE LA CIENCIA

Hay un problema en el desarrollo de las consideraciones sobre la esencia de la verdad y el sentido del *bios theoretikós* que, hasta este momento, se había dejado de lado. Si “ciencia significa: ser o estar en el desocultamiento del ente por mor del desocultamiento”,¹² es decir, dejar-ser (*Sein-lassen*) al ente lo que éste es y cómo lo es, entonces qué diferencia hay con respecto a lo indicado en la tesis siete del §21, a

¹¹ *Ibid*, p. 190.

¹² *Ibid*, p. 192.

saber: que el Dasein es esencialmente en la verdad, que se mantiene sin necesidad de ninguna ciencia en el desocultamiento del ente. Es cierto que en ese ser-en-la-verdad precientífico no hay un “por mor del desocultamiento”; sin embargo, eso no significa que, por esa carencia, lo ente le quede oculto. Más aún: si a partir de ese Dasein precientífico el ente es ya manifiesto, eso no puede significar otra cosa que la ciencia, desde el principio, habrá de instalarse en ese ya venir desoculto lo ente, en ese ya estar-ahí de lo ente.

De este modo nos interpela la pregunta: ¿qué sentido tiene la ciencia? Si la ciencia tiene sentido –responde Heidegger– es porque en ese ser-en-la-verdad precientífico “se da todavía un específico ocultamiento del ente, que sólo la ciencia puede superar”.¹³ Para comprender esta diferencia entre la patencia científica y precientífica podemos plantear un ejemplo: cuando el carpintero produce un mueble –por ejemplo, un librero– decimos que su actividad se mueve en un determinado “sabérselas arreglar” en el trato con las herramientas y con la madera. Sabrá, dependiendo del peso y la cantidad de libros que vaya a contener, qué tipo de madera conviene utilizar, de qué grosor, y dependiendo de las condiciones del lugar en el que se vaya a colocar, qué tratamiento conviene darle para asegurar su duración. En este saber del carpintero opera una regularidad que no es carácter propio de las cosas –del entorno, la madera o las herramientas–, sino que es más bien “un hilo conductor en [su] comportamiento respecto a ellas”.¹⁴

Pero incluso si se tratara de cualquier otra persona cuya vocación no tenga nada que ver con la carpintería o con la madera, ni tenga mayor conocimiento de lo relativo a ella; digo, si esta otra persona intentara cruzar un río

¹³ *Ibid*, p. 194.

¹⁴ *Idem*.

por algún punto estrecho, y se encontrara por casualidad con algunos pedazos de madera, seguramente escogería los más gruesos para utilizarlos a modo de puente, y esto en la medida en que, regularmente, la madera con mayor grosor tiende a ser más resistente y, por ende, más adecuada para pasar encima de ella. Ahora bien, puede ocurrir también que alguien se ocupe en determinar la resistencia de los diferentes tipos de madera calculando su densidad a partir de la relación entre masa y volumen, sin la necesidad de producir algún mueble o resolver alguna dificultad inmediata haciendo uso de la madera. Del mismo modo, podría continuar su investigación comparando la resistencia de la madera con la de otros materiales como el metal, o con las diversas aleaciones que puedan resultar de su fusión con otros elementos.

¿Qué es lo que tiene que ocurrir para pasar de esta *regularidad* que se constituye como hilo conductor de nuestro comportamiento respecto a las cosas, a este otro comportamiento que se empeña en mostrar todo lo que en sí mismas son? Y aquí es importante tener cautela con la pregunta pues, planteada de ese modo, podría sugerir que esa diferencia representa un tránsito en términos cuantitativos, algo muy similar al modo como se suele pensar la historia de la ciencia en el sentido de un progreso que va de los saberes más pueriles de la antigüedad a la exactitud de la ciencia moderna. Ese tránsito no es una ampliación de la experiencia, sino una transformación de nuestra *postura fundamental* respecto al ente, un cambio de postura que consiste en “hacer que las cosas se ofrezcan en sí mismas. [...] crearles, por así decir, la oportunidad de que se pongan de manifiesto como el ente que ellas son”.¹⁵ A esto último Heidegger lo llama *protoacción* o *acción original* (*Urhandlung*).

¹⁵ *Ibid*, p. 196.

El motivo por el cual ese cambio de postura es pensado como *acción original*, tiene que ver con el hecho de que en ella se hace posible la contemplación de lo ente por mor de su desocultamiento. La *acción original* se anticipa a la contemplación, pero esa anticipación no tiene un sentido cronológico, como si se tratara del movimiento que busca disipar todo aquello que obnubila nuestra visión de las cosas. Heidegger la asimila al movimiento que consiste en “dar un paso atrás, con el fin de que el ente pueda volverse manifiesto desde sí y por propia iniciativa”;¹⁶ pero quizá lo más adecuado sea aseverar que la *acción original* resuena al unísono con la contemplación.

En este punto parece que de nuevo hemos caído en una contradicción al atribuir el carácter de acción a algo que se asimila al más profundo quietismo. Al respecto, Heidegger señala lo siguiente:

Precisamente, esta curiosa actividad que consiste en echarse hacia atrás, en retirarse, en dar un paso hacia atrás, empieza hoy a resultarnos extraña porque somos cada vez más de la opinión de que “acción”, “actividad”, simplemente las hay, o predominantemente las hay cuando hay mucho movimiento, cuando no paramos de hacer cosas, cuando el influjo y la coerción que ejercemos sobre lo que fuere, logran imponerse, y porque estamos desaprendiendo que el respeto hacia las cosas exige una superior fuerza de dedicación que la que representan ese saltar corriendo encima de ellas y ese continuo nivelarlas.¹⁷

Lejos de tomar este fragmento únicamente como manifestación de profunda nostalgia, en él se indica algo elemental acerca de las dificultades en la aproximación a la esencia de la ciencia. Y es el hecho de que, al atribuir el carácter de acción predominantemente a esas actividades,

16 *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 196-197.

por así decir, escandalosas, fácilmente pasa desapercibida esa otra acción silenciosa en la cual acontece algo decisivo. La *acción original* posibilita la contemplación por mor del desocultamiento porque en ella queda determinado el ser del ente de un modo distinto. Lo cual no sólo concierne a lo que el ente es (*das Wassein*), sino también al cómo-es (*das Wiesein*), es decir, al modo como nos viene desoculto. De este modo, la madera deja de aparecer como ente útil para la producción de un librero, y comparece ante nosotros como cosa que está presente ahí delante. A ese “estar-ya-ahí” Heidegger lo llama *possitum* y, tal como se mostrará más adelante, constituye la interna posibilidad de la ciencia.

§26. EL CAMBIO DE LA COMPRENSIÓN DEL SER EN LA PROYECCIÓN CIENTÍFICA. LA NUEVA DETERMINACIÓN DEL ENTE COMO NATURALEZA FÍSICA

126

Hemos llegado a la sorpresiva inversión del modo en que, con cierta obviedad, suele ser comprendida la determinación del ente como naturaleza física. No es que se lleve a cabo una expansión del conocimiento que tenemos de lo ente hasta llegar a la determinación de su ser como naturaleza física, sino que tal determinación se constituye como condición de posibilidad para la expansión del campo de conocimiento de lo ente en tanto cosa material. Dicho de otro modo, la determinación del ser del ente se anticipa en toda experiencia concreta. Con ello, lo señalado en el §22 acerca de que la “actual existencia europea-occidental es una existencia [Dasein] científica”,¹⁸ adquiere un nuevo sentido, pues ya no se trata únicamente del Dasein atravesado por las influencias y productos de la actividad científica sino, esencialmente, del Dasein situado en una determina-

¹⁸ *Ibid*, p. 172.

da comprensión del ser del ente, independientemente de si cultiva o no ciencia alguna.

El ejemplo al que Heidegger alude para mostrar el sentido de ese cambio es el surgimiento de la Física matemática. Este ejemplo no debe ser tomado como uno entre otros tantos posibles. Finalmente, la Física fundada por Galileo no sólo marca la pauta en la constitución de la ciencia actual, sino que además se cimienta sobre lo que Heidegger llama una “idea epocal, es decir, una idea que abre o marca una época”.¹⁹ Lo esencial de la Física matemática no radica en la posibilidad de aprehender la naturaleza en términos cuantitativos, sino en poner “a la base de todas las investigaciones experimentales, un concepto muy claro de la constitución o estructura o índole de ser del ente de que en ella se trata, es decir, de la naturaleza”.²⁰ De este modo, con Galileo el concepto de naturaleza queda determinado como “contexto de cuerpos en movimiento”, disolviendo la diversidad de lo ente en una homogeneidad cuantificable temporal y espacialmente.

Pero aquí topamos nuevamente con un problema, puesto que toda nuestra relación con lo ente parece descansar en la previa determinación de su ser; y, sin embargo, cuando preguntamos ¿qué hemos de representarnos cuando decimos ser?, caemos en cuenta de que no estamos en situación de aprehenderlo.²¹ Pero una cosa es aprehender (*Erfassen*), y otra distinta comprender (*Verstehen*) y concepcuar (*Begreifen*).²² El hecho de que no contemos con una

¹⁹ *Ibid*, p. 200.

²⁰ *Ibid*, p. 201.

²¹ *Ibid*, p. 203.

²² Lo esencial de esta distinción tiene que ver con la diferencia entre ser y ente, misma que quedará tematizada con mayor claridad en el “Capítulo sexto” como *diferencia ontológica*. Lo que aquí vale la pena retener es que el “ser” no puede ser aprehendido (*Erfassen*) porque dicha disposición es propia de nuestra relación con lo ente. *Vid. infra*, Mauricio Zepeda, “Proyección, comprensión y trascendencia”, pp. 2-6.

conceptualización explícita de lo que significa “ser”, no implica que no lo comprendamos ya de algún modo —aunque esta comprensión sea sólo “mediana y vaga”, como se dice en *Ser y tiempo*.²³ Y lo mismo podríamos decir con respecto a la ciencia: aun cuando ella se cimienta sobre un cambio en la determinación del ser del ente, eso no significa que dicha transformación quede tematizada al interior de ella, pues tampoco necesita tener tal conocimiento para llevar a cabo su propia actividad. La determinación del ser del ente tiene el sentido de una proyección que antecede toda experiencia concreta, pero ella misma queda in-objetivada en la ciencia.

El modo en el que esta transformación se hace patente en la investigación científica es en la delimitación de sus conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*), tales como tiempo, espacio, movimiento, masa, gravedad, fuerza, resistencia, etc. Con ello queda delimitado el campo sobre el que versa, pero no en un sentido restrictivo, como si se trazara un perímetro que marca el límite de su alcance. La homogeneidad de lo ente en tanto cosa material no implica que de antemano se conozca fácticamente todo ente particular, sino que todo lo que salga a nuestro encuentro vendrá determinado de antemano como cosa material susceptible de ser desplegada en sus características espacio temporales (masa, volumen, densidad, resistencia, peso, etc.). Dicho de otro modo, la delimitación del campo de la ciencia abarca incluso aquello que todavía no conocemos, aquello que todavía no sale a nuestro encuentro y lo que no tenemos en proximidad.

Con ello, tal como se indicó desde el comienzo, no sólo se ha llegado a la esencia de la ciencia en tanto modo de ser en la verdad, sino que también se ha aclarado en qué consiste y qué implicaciones tiene en la relación del Dasein

²³M. Heidegger, *Ser y tiempo*, R., p. 26 (G., p. 15).

con lo ente. En la proyección del ser que se anticipa a la observación concreta, el ente comienza a hacerse patente como cosa que está ya ahí delante, como *possitum*. Y esto, a su vez, permite el conocimiento de lo que en sí mismo es el ente en cuestión. En ese sentido, Heidegger concluye que “la esencia de la ciencia radica en la positividad. Y ésta consiste, a su vez, en aquello que hace posible que el ente quede ahí-delante en sí mismo”.²⁴ Lo cual no significa que por mediación de la ciencia nos encontremos con un nuevo ente, pero sí que nos encontramos ante una disposición distinta del Dasein con su entorno.

COMENTARIO FINAL

Con estos tres párrafos, podríamos decir que Heidegger concluye sus consideraciones en torno a la esencia de la ciencia, reservando el Capítulo Sexto (último de la Sección Primera del curso) para la reflexión en torno a la diferencia entre filosofía y ciencia. Ese es el camino por el que nos guía Heidegger, pero no por ello el único posible. La riqueza de estas lecciones también se encuentra en las sendas que quedan abiertas y que nos permiten seguir pensando y dialogando en torno al problema que representa la ciencia en nuestra situación actual. Para dar pie a la continuidad de este diálogo, me gustaría plantear una serie de tesis que es posible extraer del planteamiento de Heidegger, y arriesgar otras más en torno a nuestra relación con la ciencia.

1) El ejercicio que lleva a cabo Heidegger muestra a la ciencia como un modo particular de ser en la verdad, es decir, como una posibilidad del Dasein que regula su relación con lo ente.

2) A su vez, esa postura se funda en una determinada comprensión del ser del ente, es decir, en la comprensión

²⁴M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 210.

de lo que el ente es y cómo es. Aun cuando esto quede impensado al interior de la ciencia misma, no representa ningún impedimento para el despliegue de su actividad.

3) Pero la comprensión del ser del ente no ha sido siempre la misma. Por ello, pensar la historia de la ciencia en términos de progreso, es decir, comparar la ciencia griega con la ciencia moderna bajo los mismos parámetros, carece completamente de sentido.

4) Que la comprensión del ser del ente tiene historia (y por lo tanto también la ciencia), no sólo significa que ha sufrido diversas transformaciones remitiéndonos al pasado, sino que, esencialmente, puede ser siempre de un modo distinto.

5) Sin embargo, eso no significa que esa apertura histórica pueda darse en cualquier momento, y mucho menos que dependa de la voluntad del Dasein generar transformación alguna sobre el modo dominante de comprender el ser del ente. Frente a esto, cabe cuestionar cuál es el sentido de dialogar y pensar nuestra relación con la ciencia.

6) Pensar la historia de la ciencia sin pasar por alto su dimensión ontológica, significa vulnerar aquello que hay en ella de definitivo, remover lo que permanece anquilosado en nuestra existencia y abrir la posibilidad de que algo diferente advenga.

7) Con ello, lo que me parece digno de ser cuestionado es si el modo de relacionarnos con lo ente puede ser de un modo distinto. Pensando en el caso particular de nuestra existencia científica: si la vida contemplativa, si la postura fundamental que abre un modo particular de desocultamiento del ente, puede encontrar una vía distinta a la del dominio y doblegamiento de lo ente.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie* [GA 27], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, 404 pp.
- , *El ser y el tiempo*, 2a edición, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 478 pp.
- , *Introducción a la filosofía*, 3a edición, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 2001, 469 pp.
- , *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, traducción de Francisco de Lara, Madrid, Alianza, 2014, 277 pp.
- , *Ser y tiempo*, 3a edición, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2014, 490 pp.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000, 300 pp.

CAPÍTULO SEXTO

Sobre la diferencia entre ciencia y filosofía

Mauricio Zepeda

El objetivo de los §§27-29 es analizar la tesis de que en todo comportamiento respecto al ente subyace siempre la comprensión del ser. Los conceptos clave de estos párrafos son *proyectar* (*Entwurf*), *comprender* (*Seinsverständnis*) y *trascender* (*Transzendenz*), tres elementos estructurales del Dasein que, según mi lectura, son las tres caras de un mismo acto: el filosofar. Estos conceptos serán explicados a partir de la verdad y la esencia. Heidegger partirá de la esencia de la ciencia; luego, arribará a la esencia del Dasein y de la verdad; para, finalmente, mostrar que la esencia del Dasein es la trascendencia. La trascendencia es la esencia del Dasein y, como se verá en los §§42-43, del filosofar.

§27. LA PROYECCIÓN DE LA ESTRUCTURA DE SER DEL ENTE COMO UN HACER INTERNAMENTE POSIBLE LA ESENCIA DE LA CIENCIA. COMPRENSIÓN PREONTOLÓGICA Y COMPRENSIÓN ONTOLÓGICA DEL SER

En los párrafos inmediatamente anteriores, Heidegger se había preocupado por la esencia original de lo teórico y dio con la “protoacción” o “acción originaria” (*Urhandlung*) como acción posibilitadora de la actitud teórica. En otras palabras, Heidegger indaga la actividad científica y la ciencia en tanto que tales. Esta acción originaria es el “dejar-ser el ente” (*Seinlassen des Seienden*), mas no de modo general, sino específico.¹ ¿Qué quiere decir esto? Adelantando ideas, la especificidad de ese dejar-ser está delimitada

¹Vuelvo a ello con mayor detalle en la p. 86.

por la propia esencia de la ciencia. Por el momento hay que indagar qué es ese dejar-ser. Heidegger lo llama aquí “proyección” (*Entwurf*).

En principio, proyectar es una acción, es la protoacción que opera en el “dejar” del *dejar-ser*. Proyectar es el dejamiento que en parágrafos anteriores se llamó “indiferencia” y que llevó a la “esencia de la verdad” (*Wesen der Wahrheit*). Heidegger traza un camino que va de la esencia de la ciencia a la esencia de la verdad. El problema de la proyección está enmarcado en la esencia de la verdad. Para precisar el proyectar es necesario aclarar antes qué es la comprensión. Siempre entendemos al ser, ese es el *factum* fundamental. Aun cuando no pueda conceptuarlo o aprehenderlo siquiera, siempre lo entiendo.² Afronto mi vida, dice Heidegger, en términos de “fue”, “es” y “será”; en términos de “ser”, en una palabra. Me dirijo a los entes como entes. ¿Qué es ese “dirigirse”? El traductor usa otro término, dice que la comprensión del ser “se refiere ya siempre y de antemano al ente *como* ente”. Habla de una *referencia*, Heidegger usa el verbo *ansprechen*. No es baladí, él entrecomilla la palabra para enfatizarla. La comprensión del ser es un dirigirse hacia el ente, por una razón que no está presente en el español: *ansprechen*, “dirigir”, es también “hablar”. Es decir, la acción de dirigirse a los entes es de suyo locuente.³ Por ello la explicación de Heidegger arri-

²La diferencia entre “entender” y “comprender” no parece ser de peso en este caso, quizá lo sea en otros lugares o en otras obras, como en *Ser y tiempo* (en especial, el §31), en cualquier caso, no son sinónimas. Dice Heidegger que entendemos al ser, aunque no seamos “capaces de aprehender ese ser mismo que en cierto modo siempre entendemos (*verstehen*). Pero esta comprensión del ser (*Verständnis vom Sein*) es la que hace posible que aprehendamos el ente *como* ente. La comprensión del ser (*Seinsverständnis*) entiende el ser del ente, es decir, se refiere ya siempre y de antemano al ente *como* ente”. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 213.

³No se trata solo de un referir, sino de ir hacia las cosas, ese “ir hacia” comporta al lógos. En otras obras, Heidegger homologa el “hacia” con la actividad significante.

ba al λέγειν (*légein*), al decir. El decir es decir algo de algo (*etwas als etwas ansprechen*).⁴ Hay dos elementos: el “decir algo” y el “de algo”; lo que nos interesa es este segundo elemento. Aquello sobre lo que versa el decir es el ὄν (*on*) como ente. Hay que retener eso: el decir se dirige al ente, cuando se dirige a lo que está-ahí-delante o al objeto es un momento posterior. Más adelante servirá esta distinción. Respecto a la diferencia ontológica, ésta se dirime en algo tan simple como creer que hay una separación donde por un lado está lo óntico y, por el otro, lo ontológico; existe una articulación problemática, una unidad compleja. Dice Heidegger: “En general todo comportamiento respecto al ente, ὄν, es comportamiento óntico. Pero en este subyace, como dándole luz y conduciéndolo, una comprensión del ser que no tiene por qué todavía «hacerse concepto» del ser”.⁵ La comprensión del ser que no ha logrado la concepción, es una comprensión preontológica; la comprensión donde sí hay una concepción explícita o expresa es ontológica. En esta segunda diferencia, Heidegger dice algo –digamos– enigmático: la proyección es una etapa intermedia. Pone un ejemplo: un científico delimita a la naturaleza física y, al hacerlo, no hace ni una proyección preontológica ni una ontológica. A nuestro parecer, Heidegger incurre aquí en algo que sucederá a lo largo de estos párrafos: habla de genuinas estructuras que constituyen en todo momento al Dasein para después darles un tratamiento como si se tratasen de meras posibilidades entre otras. Me explico con un ejemplo: el filosofar puede verse como algo necesario al ser humano, a todo ser humano, o como una posibilidad

⁴ El traductor ofrece tres alternativas: “Referirse a algo como algo”, “llamar a algo algo” o “decir de algo algo”. Creo que es más exitosa la traducción “decir algo de algo”, pues es la traducción asentada de la célebre, aunque apócrifa, frase de Aristóteles, λέγειν τι κατὰ τινός (*légein ti katá tinós*).

⁵ *Ibid.*, p. 214.

que solo un grupo de personas realiza. Heidegger suele dar tratamientos dobles en estos párrafos.

De cualquier manera, sigue en suspenso qué sea la proyección. Heidegger lo aclara inmediatamente: “Es la comprensión del ser, no el conocimiento del ente, la que tiene el carácter de proyección. Lo característico del proyectar [...] radica en que el Dasein se da a entender con ello algo así como ser”.⁶ Lo esencial del proyectar está en que “se da a entender” –más adelante lo formalizará como “darse-a-entender-el-ser” (*Sich-zu-verstehen-geben-von-Sein*)– pues en ello va su actividad. ¿Cuál? La de comprender al ser. No se trata de una circularidad: el proyectar⁷, al darse a entender, lo hace comprendiendo al ser, y en ello está implícito algo que trasciende al mero dejar-ser: el desocultamiento del ser. Uno podría preguntarse, antes de avanzar hacia el desocultamiento, ¿qué se da a entender? La respuesta es: el proyectar mismo, es decir, el Dasein mismo se da a entender. Hay una reflexividad.

Volviendo al desocultamiento, éste es la condición de posibilidad de todo comportamiento respecto al ente. Es lo que se dijo antes: siempre subyace una comprensión del ser. Sin embargo, ahora se revela como algo distinto: esa comprensión trae consigo el desocultamiento del ser y, por ello, “la comprensión del ser es verdadera y tiene su verdad” (*das Seinsverständnis ist wahr und hat seine Wahrheit*).⁸ No es que el proyectar ya no sea un dejar-ser, sino que, al son-

⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁷ Como se puede constatar, el proyectar se utiliza como sujeto gramatical, pero tiene rendimientos metafísicos. No es que el sujeto proyecte, sino que el proyectar se toma en su sola actividad. La actividad del proyectar no es de un sujeto, sino de la proyección misma tomada como agente. Este modo de –digamos– violentar la sintaxis tiene como trasfondo una crítica a la dualidad sujeto-objeto y como fin apelar a algo previo: el existir proyectivo del Dasein.

⁸ *Ibid.*, p. 216.

dear ese dejar-ser se muestra como un darse-a-entender, lo cual es una instancia más original y fundante de la verdad.

§28. VERDAD ÓNTICA Y VERDAD ONTOLÓGICA. VERDAD Y TRANSCENDENCIA DE LA EXISTENCIA

La comprensión del ser posibilita el conocimiento y la verdad del ente y, al mismo tiempo, instala al Dasein en la verdad, en la verdad ontológica. Heidegger lo esquematiza del siguiente modo:

Verdad del ser (<i>Wahrheit des Seins</i>)	Desocultamiento <i>qua</i> develamiento (<i>Unverborgenheit qua Enthülltheit</i>)	Verdad ontológica (<i>ontologische Wahrheit</i>)
		Verdad preontológica (<i>vorontologische Wahrheit</i>)
Verdad del ente (<i>Wahrheit des Seienden</i>)	Desocultamiento <i>qua</i> patencia (<i>Unverborgenheit qua Offenbarkeit</i>)	Verdad óntica (<i>ontische Wahrheit</i>)

Con esta –digamos– analítica de la verdad es posible hacer avances sobre la problemática del ser-en-la-verdad por mor de la verdad que había quedado en suspenso en parágrafos anteriores. Según yo, el “por mor de la verdad” es equivalente a decir “por mor de la verdad ontológica”.⁹ Mientras que el ser-en-la-verdad tiene, de nueva cuenta, un tratamiento doble. Por un lado, el ser-en-la-verdad es parte

⁹ Aclaro que es una interpretación, dado que no se pueden identificar sin más. Antes Heidegger había identificado al “por mor de la verdad” con “por mor del desocultamiento del ente” (*um der Unverborgenheit des Seienden willen*) y “por mor de que el ente se vuelva manifiesto por sí mismo” (*umwilleu dessen, daß Seiendes an ihm selbst offenbar sei*). Cf., *ibid.*, p. 211.

de la esencia del Dasein por cuanto le está desoculto el ser en la comprensión y, por otro lado, puede tomarse como el ser-en-la-verdad de la ciencia; es decir, como “verdad científica” (*wissenschaftliche Wahrheit*). Para el caso, no importa: el ser-en-la-verdad se funda en la verdad ontológica.

El Dasein se mueve esencialmente en la verdad –dice Heidegger, “esencialmente se mantiene” (*wesenhaft hält*) en la verdad–, y lo hace por mor de la comprensión del ser. “El hombre es aquel ente a cuya esencia, [...] a cuya constitución [...], pertenece esencialmente algo así como *Seinsvertändnis*, es decir, algo así como comprensión del ser”.¹⁰ De este modo, Heidegger entrevera la esencia de la verdad con la esencia del Dasein, pero lo hace por la línea de la comprensión. Aún no ha ahondado en la esencia del Dasein ni ha terminado por explicar la proyección. La proyección es el darse-a-entender-el-ser, como se dijo. Este darse tiene dos características: es una acción y es una acción que se da a algo, que se mantiene. Según nuestra interpretación, es una acción en tanto es el “dar” del *dar-se* y se mantiene en la acción por el “se” del *dar-se*.¹¹ Es decir, el mantenerse está dado en una cierta reflexividad del Dasein. No es del todo claro cómo ocurre el mantener-se en la verdad o el *dar-se* a entender, pero lo cierto es que el Dasein se mantiene en la verdad por ese darse. La unidad de la proyección y de la comprensión está dada en el “darse-a-entender-el-ser”. Como sugerencia de interpretación, el momento proyectivo recubre al “*darse-a-entender-el-ser*” y el momento comprensivo al “*darse-a-entender-el-ser*”. Heidegger ha in-

¹⁰ El traductor hace una adición. El texto en alemán dice: *Der Mensch ist dasjenige Seiende, zu dessen Wesen, d.h. Seinsverfassung es ursprünglich gehört, dergleichen wie Sein zu verstehen*. No está el *Seinvertändnis*, pero es comprensible su problemática: la de la diferencia entre “entender” y “comprender”. *Ibid.*, p. 218.

¹¹ En esta adaptación castellana –según esta interpretación– el *dar-se* estaría en el *geben* y el flexivo *dar-se* en el *Sich*.

sistido en que comprensión es proyección, pero no es del todo clara la diferencia; siempre subordina el proyectar al comprender. Parece ser que proyectar y comprender son dos aspectos de un acto uno e indiviso. El comprender es proyectivo y la proyección es comprensiva. Con la articulación proyección-comprensión y la analítica de la verdad, el darse-a-entender-el-ser se revela como lo que funda toda verdad, conocimiento y comportamiento respecto al ente.

La proyección es por ello algo previo: primero estamos alumbrados por el ser. Heidegger dice respecto de esto que el proyectar es “previo” (*früher*), “antecedente” (*geht voraus*), “por delante” (*vorgängig*) o “de antemano” (*vorweg*). En estos párrafos usa en varias ocasiones la metáfora de la luz (*Licht*), usando expresiones como “a la luz de la comprensión del ser” o de que “arroja luz”. Una explicación que excede a Heidegger, con base en esta metáfora, es que la comprensión del ser es como la luz. La luz, siendo distinta de lo iluminado, permite ver a lo iluminado mismo. Si se toma al ser como la luz y al ente como lo iluminado, es más fácil entender lo que sigue a continuación.

Ignoro si Heidegger estaría de acuerdo con esta interpretación de la luz, pero facilita entender su tesis de que el proyectar es un “mostrar-yendo-más-allá” (*übersteigend zeigen*). La luz funcionaría como eso que está por encima. Del mismo modo, la comprensión del ser está por encima del ente. Este “estar por encima” está indicado con la palabra *über* del *über-steigend*. Y, si antes, por la comprensión, el Dasein se mantenía en la verdad, ahora, por el *über*, el Dasein es propiamente lo que está por encima. Es una *elevación* o *ascenso* (*Überstieg*).

Hecha la identificación entre el ascenso y el proyectar, y sólo tras ella, Heidegger dirá que el *Überstieg* es el carácter trascendente del Dasein. El Dasein es trascenden-

cia (*Transzendenz*).¹² La esencia del Dasein, entendida ahora como trascendencia, y la esencia de la verdad, entendida ahora como verdad trascendental, permiten a Heidegger ver el carácter fundante de la esencia del Dasein. Dice: “La verdad ontológica se funda en la trascendencia, es decir, en la verdad trascendental”.¹³

Tras este hallazgo, el de la esencia trascendente del Dasein, Heidegger retoma las tesis que había formulado en el §26. Había formulado nueve, añade ahora la décima: “La verdad ontológica (desocultamiento del ser) sólo es a su vez posible si el Dasein, por su propia esencia, puede trascender al ente, es decir, si en tanto que existente [...], ha trascendido siempre al ente”.¹⁴ Retomo aquí algo que advertí más arriba y que ahora tiene relevancia, me refiero al error de creer que la diferencia ontológica era tan simple como indicar por un lado a lo óntico y, por el otro, a lo ontológico. No es así. La comprensión del ser es siempre la comprensión del ser del ente y todo conocimiento del ente implica una comprensión del ser. Se dan unitariamente. Heidegger hace un avance: la unidad óntico-ontológica se da por un ámbito común y posibilitador: la trascendencia del Dasein. Lo cual lleva a la undécima tesis.

¹² Como se habrá notado, hemos omitido toda referencia al lenguaje latino al que sí recurre el traductor. Él habla del *proiectio, utensilia et instrumenta* y, ahora, lo utiliza para hablar del *trans* y de *transcendentia*. Pienso que es un error. No solo porque Heidegger no utiliza esos términos en ningún momento, sino porque sugiere que las fuentes de Heidegger en este respecto son los latinos. No es así; cuanto menos ahora, donde Heidegger explícita y erróneamente dice que fue Kant quien por primera vez se percató de lo trascendental. Evidentemente, Heidegger leyó a los latinos, pero los obvia. Un Heidegger latinizado traiciona el texto por una razón: es el *übersteigend* el que lleva hacia el *Transzendenz* kantiano y no al revés. Justo la crítica de Heidegger a Kant es que no logró apresar el ámbito trascendental por omitir la naturaleza del *übersteigend*. Esto es, por omitir la trascendencia como ascenso o como caída.

¹³ *Ibid.*, p. 221.

¹⁴ *Ibid.*, p. 223.

“La trascendencia del Dasein es condición de posibilidad de la diferencia ontológica”.¹⁵ Como dijimos en un inicio, Heidegger sigue una vía esencial, ahora se emproblema con la esencia de la trascendencia. Va a postergar ese problema, pero arroja luz sobre otro que no había resuelto. Páginas atrás salió la distinción entre el ente, lo que está-ahí-delante y el objeto;¹⁶ aquí es donde adquiere utilidad. Según Heidegger, el proyectar hace del ente algo que está-ahí-delante para que, entonces, la ciencia lo inquiera como objeto. Al hacer del ente algo que está-ahí-delante, el proyectar establece un campo que delimita a la ciencia. Este delimitar es siempre particular, con lo cual se responde a la pregunta inicial sobre la especificidad del dejar-ser del proyectar en la ciencia. Heidegger argumenta, debido a esto, que la ciencia es siempre de un campo particular, nunca es ciencia universal. A pesar de lo dicho, no nos parece clara esa argumentación, pues el dejar-ser al ente en un específico estar-ahí-delante es muy vago.

Por el contrario, Heidegger es muy preciso en su descripción sobre el interno obscurecimiento que acarrea la ciencia. La objetivación supone un movimiento de ocultamiento-desocultamiento, pues el proyectar que la posibilita subyace como condición *sine qua non* que termina por ocultarse. En palabras de Heidegger: “La relativa claridad del conocimiento científico del ente viene envuelta, rodeada y apretada por la obscuridad de la comprensión del ser”.¹⁷ Haría falta saber si Heidegger sostendría la inversa: que la relativa claridad de la comprensión del ser viene envuelta por la obscuridad del conocimiento óntico.

El objetivo de los párrafos precedentes era explicar cómo la comprensión del ser está dada en todo conocimiento óntico. Heidegger lo explicó indagando la unidad entre

¹⁵ *Ibid.*, p. 224.

¹⁶ *Vid. supra*, p. 81.

¹⁷ Heidegger, *Introducción...*, p. 227.

el proyectar y el comprender por mor de la trascendencia; la trascendencia como esencia del Dasein. Quedó un tema pendiente: el de la comprensión del ser que de modo expreso articula un concepto sobre el ser. Eso es propiamente el filosofar. Sobre ello trata la tesis duodécima.

§29. EL FILOSOFAR EN TANTO QUE TRANSCENDER PERTENECE A LA ESENCIA DE LA EXISTENCIA HUMANA

“El trascender es filosofar, ya suceda de forma oculta e inexpressa, ya se le aborde expresamente”.¹⁸ De nueva cuenta, Heidegger hace un tratamiento doble: el filosofar acontece de modo estructural al Dasein pero, al mismo tiempo, es una posibilidad exclusiva de quien sí se interroga expresamente por el ser e, incluso, la considera una posibilidad privilegiada. Es una contradicción o, cuando menos, un enigma que Heidegger intenta resolver diciendo lo siguiente: “El filosofar pertenece a la esencia del Dasein humano, pero que, sin embargo, la multitud no es capaz de soltarse de las cadenas de aquello que está en boga”.¹⁹ Para fines de este acompañamiento, me es importante enfatizar la contradicción: Heidegger sostiene, por un lado, que el filosofar es una actividad humana que realizamos por el hecho de comprender y trascender; por otro lado, dice que es una actividad elegida, que realizan unos pocos. Me es importante porque, pienso, es parte del problematismo del filosofar en cuanto que tal: ¿quiénes son los filósofos? ¿Qué es hacer filosofía? ¿Es comprender o es hacer expreso al ser? Hay una tensión que debe ser apreciada, pues articula esta obra. Todo esto conduce a otra contradicción más profunda, no de la argumentación de Heidegger, sino del filosofar en tanto

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 229.

que tal y que Heidegger apuntala. Entiéndase: no digo que aquí Heidegger caiga en contradicción, sino que él logra explicitar una contradicción interna al filosofar como tal.

Si el filosofar es la pregunta expresa por el ser y su conceptualización –recordemos que antes hablé de “«hacerse concepto» del ser”–, parecería que, entonces, el filosofar es una actividad clausurada. Bastaría con responder a la pregunta “¿qué es el ser?”. No es así; esa pregunta es problemática y abierta de suyo, dado que su problema es el de la trascendencia misma del Dasein; es el Dasein mismo el que está en cuestión. Sin duda se puede emprender el camino para conceptualizar incesantemente al ser del ente, pero no es esa la cuestión, sino la de si es posible hacerlo de un modo definitivo o efectivo.

La contradicción profunda de la que hablaba era respecto a la de la posibilidad de una efectiva conceptualización del ser como forma esencial del filosofar. Heidegger, hacia el final de este párrafo, parece confiar en la posibilidad de que se puede expresar en conceptos y desvelar la interna posibilidad del proyectar; pero, al mismo tiempo, mantiene la idea de que el filosofar es tan solo un intento por lograr esa conceptualización. El filosofar se movería, entonces, en la dinámica donde se buscaría expresar en conceptos un fundamento oscuro y abierto por sí mismo. Heidegger parece dar motivos para ambas posturas: niega que sea posible un sistema cerrado y redondo, pero confía en que se pueda articular un concepto sobre lo ontológico que arroje luz sobre el proyectar preontológico. En todo caso, eso es lo que distingue al filosofar.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía* [GA 27]. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

ACOMPAÑAMIENTO A LOS §§ 30 Y 31

Fátima N. Salinas Orta

INTRODUCCIÓN

Estos dos parágrafos cierran la primera sección de las lecciones. Son parágrafos de recapitulación en los que Heidegger *recuerda* y resalta las ideas clave que permiten comprender el sentido general de lo que planteó a lo largo de esta sección. Sin embargo, este resumen no tiene el propósito de meramente repetir lo que ya desarrolló de manera más profunda, sino de re-tomar y re-anudar el camino andado con el fin de tender un puente hacia la siguiente parte y continuar avanzando.

Esta sección es la primera de las tres vías que Heidegger planteó para poner en marcha el filosofar y comprender la esencia de la filosofía. Como hemos visto, el filosofar se enraíza en lo más profundo de nuestro ser, pertenece esencialmente a la existencia, y es en ésta que ha de ponerse en marcha o liberarse. Pero el Dasein (la existencia) existe y vive siempre en determinaciones históricas concretas, es siempre –como dice Heidegger– en un “aquí y ahora”, y precisamente haciéndose cargo de esas determinaciones que constituyen no sólo la comprensión de la filosofía de un mundo, sino ese mismo mundo histórico, es como resulta posible liberar el filosofar en el Dasein. Penetrar en nuestra existencia para poner en marcha el filosofar, es también penetrar en las determinaciones históricas que la constituyen.

Así pues, la comprensión de la filosofía del momento en el que Heidegger dio estas lecciones, se encontraba determinada por dos poderes que son la ciencia y el liderazgo. Éstos definían el modo como se vivía y experimentaba la filosofía en la Universidad. En este sentido, lo que Heidegger hace en esta sección, al pensar la relación (diferen-

cias y similitudes) entre la ciencia y la filosofía, es asumir la responsabilidad de filosofar comprendiendo su mundo y su situación histórica concreta en la Universidad, pero también, con ello, actualizar el propósito de una *introducción a la filosofía*, que se piensa como un re-conocimiento –podría decirse una re-introducción– a nuestro propio ser.

Finalmente, cabe recordar que la segunda vía que plantea Heidegger es la relación de la filosofía con la cosmovisión, y aunque no aborda directa y explícitamente la tercera vía, que es la relación de la filosofía con la historia, sí se encuentra presente y subyace a lo largo de todas las lecciones, pues como hemos dicho, la historia es una determinación del Dasein.

§30. EL PREGUNTAR DE LA FILOSOFÍA Y EL DE LA CIENCIA PERTENECEN A ÁMBITOS DISTINTOS

146

Este es un párrafo de énfasis en el que Heidegger subraya la radicalidad de la distinción entre ciencia y filosofía que trató de manera más extensa a lo largo de toda la sección. Esta diferencia es radical, no porque ambas se encuentren total y absolutamente separadas, o incluso sean contrarias, sino porque su distinción es de raíz, atañe a la esencia de lo que cada una es.

Heidegger resalta que, aunque la noción de filosofía a la que se ha llegado, como un preguntar por el concepto de ser, es sólo el primer paso en el camino de comprensión de su esencia, con ella, sin embargo, se ha alumbrado algo fundamental: *filosofar es trascender*. Esta idea implica que el filosofar se lleva a cabo desde lo profundo de la esencia del Dasein (la existencia), lo cual, además, remite al sentido mismo del curso como una *introducción a la filosofía* que es un *poner en marcha el filosofar*, es decir, un poner en mar-

cha lo que esencialmente ya somos. Como vimos,¹ la tarea de una introducción a la filosofía no consiste en un transitar de un afuera hacia un adentro, o sea, en transitar hacia un ámbito en el que no nos encontramos ya de antemano y que por ello nos resulta ajeno, sino que, por el contrario, consiste en volver a introducirnos a nuestra propia esencia, guiarnos en el camino de apropiación de nuestro ser, pues, por ser seres humanos ya siempre somos y estamos dentro del filosofar.

Existimos esencialmente *en* la filosofía porque *somos* esencialmente trascendencia, *somos* comprensión del ser; como dice Heidegger, en tanto que somos seres humanos, transcendemos. En este sentido, y con lo que se ha alumbrado en esta sección, *poner en marcha el filosofar* significa hacer suceder de modo expreso la trascendencia, y “lo expreso” implica plantear explícitamente la pregunta por el ser e intentar llevarlo a conceptos. Filosofar expresamente, entonces, es un libre dejar-suceder la trascendencia, poner en acción lo que ya somos y, con el preguntar y el conceptuar, hacernos cargo de nosotros mismos.

Es en la profundidad de este sentido que la filosofía y la ciencia *son* distintas, pertenecen a ámbitos ontológicos distintos. La filosofía, en tanto que filosofar, es ontológica; la ciencia es óptica. El preguntar de la filosofía pertenece al ámbito ontológico porque se dirige al ser, o más bien, al sentido del ser; el de la ciencia al óptico, porque se dirige al ente, y más aún, a un determinado campo del ente, no al ente en su conjunto. Esto último implica que el conocimiento científico es siempre un conocimiento particular. La ciencia, por su propia esencia, no puede ser universal.

Sin embargo, la ciencia no sólo se distingue de la filosofía por ser un conocimiento positivo, sino que su distin-

¹Véase el Acompañamiento de Uriel Brito a la Introducción de las lecciones.

ción es más radical, pues lo que posibilita la positividad de la ciencia es la trascendencia; es decir, lo que posibilita la esencia de la ciencia radica en el filosofar. Por esto la filosofía, en tanto que filosofar, es más originaria que el conocimiento científico, y también por eso es que la idea de una “filosofía científica”, que era el ideal de filosofía universitaria en el momento en el que Heidegger dio estas lecciones, es para él un contrasentido porque la cientificidad misma se origina en el filosofar.

El preguntar por el ser no se puede llevar a cabo del mismo modo que el preguntar por el ente, ni tampoco –dice Heidegger– del ser se puede “hablar como se habla de todo lo demás”, sino que para intentar pensar y conceptuar el ser se requiere una conducción especial que, cabe decir, no es la misma que la preparación profesional y especializada que, por ejemplo, requeriría el ejercicio de un quehacer científico.

En tanto que seres trascendentes somos esencialmente comprensión del ser, y en esta medida ya llevamos esencialmente en nosotros el filosofar. Sin embargo, desarrollar explícitamente la pregunta por el ser e intentar llevarlo a conceptos, es decir, liberar y poner en marcha en nosotros el filosofar expreso, exige, como dice Heidegger recordando a Platón, un doloroso esfuerzo de la existencia en el que ésta tiene que ejercer violencia contra sí misma.

El levantarse el alma hasta ver el ser exige trabajos y lucha del alma [...] Aquello por lo que la filosofía pregunta no es susceptible de decirse o expresarse como las demás cosas que podemos aprender, sino algo que sucede y acontece en el alma en virtud de un largo trato y conversación acerca de la cosa misma, en virtud de un continuo ser unos con otros acerca de la cosa misma, es decir, algo que nace de ese esforzarse unos con otros acerca de la cosa.²

² Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 234.

Para *aproximarse* al ser a través del filosofar, no se necesita una enseñanza técnica, pues no se puede enseñar a *pensar* como se enseña un método para *conocer* al ente, sino que es sólo en ese constante y doloroso esforzarse unos con otros acerca de la cosa que, dice Heidegger, súbitamente, el ser *acontece* y se ilumina, resulta visible, sensible, para la existencia (Dasein).

§31. RESUMEN DE LO DICHO. COMPRENSIÓN DEL SER COMO PROTOFACTUM DE LA EXISTENCIA O DASEIN: LA POSIBILIDAD DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA. LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y LA DIFERENCIA ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA

Con este párrafo concluye la primera sección. Como su nombre lo indica, es un párrafo de resumen en el que Heidegger destaca los planteamientos que son clave para entender el sentido general de lo que desarrolló anteriormente, y de este modo, como lo mencionamos al principio, seguir avanzando en el camino que ha trazado.

Primero, Heidegger recuerda el propósito de esta sección, que es poner en marcha el filosofar a través del esclarecimiento de la relación entre ciencia y filosofía. Esta primera ruta es necesaria porque la ciencia es una de las determinaciones históricas que definen el modo en que se vivía y se aspiraba a hacer filosofía en la Universidad en aquel momento.

En este sentido, y como mencionamos en el párrafo anterior, la filosofía, en tanto que filosofar, es decir, en su auténtico y esencial sentido, no es científica; para Heidegger, la idea de una “filosofía científica” es una vacuidad que no se funda ni en la esencia de la filosofía ni en la de la ciencia, pues como lo desarrolló antes, no es la ciencia la que determina la esencia del filosofar (como en la noción de una “filosofía científica”), sino que es éste lo que *delimita* la

esencia de la ciencia; la ciencia tiene su límite en el filosofar. Pero el límite no sólo indica que algo *deja de ser*, sino también que algo *empieza a ser*, es decir, que en ese punto está su posibilidad; y en este caso, que la esencia de la ciencia tenga su límite en la filosofía, también significa que tiene su posibilidad en ella.

El que la ciencia tenga su posibilidad en el filosofar significa también que tiene su origen en él, que brota de él. Y la ciencia brota del filosofar porque la positividad, que es lo que caracteriza el conocimiento científico, se funda en la estructura esencial del Dasein, que es la trascendencia. Para que haya un conocimiento científico, que es siempre un conocimiento óptico, es necesario primero un desocultamiento del ente, es decir, que el ente se haya puesto de manifiesto como lo que está-ahí-delante mediante un movimiento original por el cual, simultáneamente, también queda descubierta la existencia. Este desocultamiento del ente es la verdad óptica de la ciencia.

El desocultamiento del ente es posible porque comprendemos el ser, y este fenómeno por el cual podemos entender –dice Heidegger– “algo así como ser”, es la proyección de la estructura esencial del Dasein (el *protofactum* de la existencia). El entender el ser implica que podemos distinguirlo del ente; al referirnos a un ente, de antemano siempre entendemos algo de su ser, y con ello del ser, pero también de nuestro propio ser.

Este *protofactum* de la existencia posibilita la positividad, porque el poner de manifiesto al ente como lo que está-ahí-delante implica el ponerlo de manifiesto en un ámbito determinado. Se trata de una proyección in-objetual que, no obstante, posibilita la objetivación de la ciencia, o sea, el movimiento por el cual el ente se vuelve objeto. En esta proyección que ya delimita al ente en un campo específico, se sostiene la objetivación científica y la posterior tematización del objeto de conocimiento. El preguntar de la ciencia se di-

rige a un ente convertido en *tema* y en objeto de investigación. Es por esto también que la verdad óptica de la ciencia se funda en la verdad más originaria de la filosofía, que es el desvelamiento del ser.

La comprensión del ser, entonces, entraña la posibilidad de distinguir entre ente y ser del ente, “la comprensión del ser no es otra cosa que la posibilidad de la diferencia ontológica”.³ La posibilidad de efectuar esta diferencia ontológica constituye la actitud esencial y originaria del Dasein. Somos en tanto que podemos distinguir el ser del ente, y con ello distinguírnos de (pero también re-conocernos en) el ser. En este sentido, la posibilidad de la diferencia ontológica descansa en la estructura esencial del Dasein, o sea, la trascendencia. Cuando esta posibilidad se hace expresa, es decir, cuando la comprensión del ser se hace pregunta y se lleva a conceptos, entonces el trascender es filosofar, es decir, el Dasein realiza la posibilidad (que es “él” mismo) de desarrollar y poner en acción su esencia.

Este movimiento esencial de la existencia que es el filosofar, precisamente por ser esencial, no sigue un ritmo progresivo conforme al cual el resultado alcanzado sea superado por el siguiente. La vida del filosofar no se da progresivamente sino *históricamente* mediante un movimiento *re-pitiente* de lo que le da sentido, que es la pregunta por el concepto de ser. Pensar filosóficamente es también pensar históricamente, porque pensar el concepto de ser es entrar en diálogo vivo con la historia de la filosofía; de modo que el filosofar es co-filosofar.

En esto también se distinguen la ciencia y la filosofía, pues la vida del conocimiento científico sí sigue un ritmo progresivo, en el que los resultados de las investigaciones previas sí tienen que ser superados por los que los suceden; el adecuado desarrollo de la ciencia depende de este

³ Ibídem., p.237.

progreso. Esta diferencia se arraiga en la diferencia de sus actitudes frente al ser del ente. La ciencia se dirige al ente con la intención de manejarlo y, más aún, de dominarlo; el conocimiento científico (*episteme*, ἐπιστήμη), entraña la técnica (*téchne*, τέχνη). Al conducirse técnicamente, la ciencia tiene la finalidad de hacer útil no sólo al ente, sino al conocimiento que *produce* sobre él. Que el conocimiento sea útil o no lo vuelve contingente y lo introduce en la vertiginosa dinámica de la innovación y la caducidad. La ciencia, en este sentido, tiene como meta un fin pragmático, que es el rendimiento.

El filosofar, en cambio, no se orienta por la utilidad, sino por la *formación* en el sentido de la *Bildung* alemana y, más profundamente, de la *paideia* (παιδεία) platónica. El pensamiento filosófico no es útil o inútil, es esencial; el filosofar pertenece a otro ámbito que no se mide ni se valora por los parámetros de la utilidad ni del progreso.

En el filosofar, la dinámica, más que ser la de la innovación, es la de la *re-novación*, del re-petir original y libremente en cada uno el impulso del pensar y del preguntar por el ser que dio inicio a la filosofía. Se trata de volver a animar, a *despertar* en cada uno de nosotros el pensar que siempre se da de una manera distinta y novedosa, no por ser mejor que la anterior o por haberla superado (como en la ciencia), sino por ser auténtica, por arraigarse en la esencia de lo que somos cada uno. Es una re-novación que entraña un *volver* y una re-petición; un retornar al origen, a las raíces, repitiendo de manera renovada el pensar. Por esto, la repetición no es meramente, dice Heidegger, un doblete, una mera reproducción de lo ya pensado en la historia de la filosofía, sino su re-novación.

Esto también incide en la relación profunda que podría establecerse entre un filósofo y un discípulo o, mejor dicho, entre dos personas que co-filosofan, y que es distinta a la que se establece entre un científico y su discípulo. La

dinámica universitaria en la que la filosofía se convierte principalmente en una disciplina y se ejerce en términos más profesionales que esenciales, ha conllevado la confusión de estas dos relaciones. Y el que la filosofía se ejerza más en términos de una disciplina profesional, ha asimilado el rol sociológico del filósofo al del científico. Esto no se trata de una cuestión superficial de relaciones sociales, sino del fin mismo que tienen la ciencia y la filosofía; como mencionamos, el filosofar se orienta hacia la *formación* más que a la enseñanza técnica, y esto define el modo como se puede transmitir ese impulso para pensar.

Cabe mencionar algo que Heidegger señala muy rápidamente, y que parece poner atención en la reserva que puede surgir de que esta distinción tajante entre ciencia y filosofía sea arbitraria. Estas diferencias, dice, se hacen patentes cuando se vuelven operantes en quien realiza el quehacer científico o el filosofar; es decir, no son diferencias meramente teóricas formuladas de manera predeterminada según una teoría filosófica, sino que son diferencias que se viven, que se ejercen y se entienden en esa experiencia.

Con el camino recorrido hasta ahora, dice Heidegger, se ha convertido en idea lo que al inicio del curso (§1) era sólo una afirmación que no tenía un sustento en la comprensión ni en la vivencia: Filosofar se lleva a cabo desde lo más hondo de la existencia o *Dasein*, y por ello pertenece a la esencia del ser humano. No obstante, el *Dasein* nunca existe de modo abstracto, sino en unas determinaciones históricas concretas, de manera que, para filosofar, resulta necesario hacerse cargo de esas determinaciones de la existencia que filosofa y de los poderes que las concretizan. Precisamente esto es lo que, como mencionamos al inicio, Heidegger lleva a cabo en esta primera sección: se hace cargo de uno de los poderes de la existencia de su tiempo que es la ciencia (el otro es el liderazgo), en la situación

particular de la Universidad, que es en donde más específicamente se desenvuelve su existencia para filosofar.

La segunda vía, que Heidegger se dedicará a pensar a continuación para alcanzar una comprensión y con ello una vivencia más plena de la esencia del filosofar, es la relación de la filosofía con la cosmovisión. Aunque ésta exige un abordaje particular, lo pensado en esta sección no será dejado de lado, sino que habrá de iluminar el camino y habrá de abrirle paso.

COMENTARIO FINAL

Quizá resulta pertinente retomar y actualizar la pregunta que le da sentido a esta sección, y *volver* a cuestionarnos por la relación entre el filosofar y la ciencia en *nuestros días*, aun cuando tal vez la noción de ciencia que opera en nuestro mundo ya no sea la misma a la que Heidegger se refiere. Lo que sí cabe preguntarnos, sin embargo, en los términos en los que él lo hace, es por la ciencia asumida como una determinación histórica de nuestra existencia.

¿Cuál es la relación del filosofar con la ciencia cuando el modo de relacionarnos con nosotros mismos y con el mundo se encuentra definido casi en su totalidad por la ciencia? El modo como *entendemos* y vivimos nuestro cuerpo y sus enfermedades está definido por la *ciencia* médica; el modo como entendemos nuestras emociones, nuestros sentimientos, nuestra sensibilidad, está definido principalmente por el discurso científico sobre ellos. El modo como entendemos, por ejemplo, un arcoíris, es el que nos ofrece el discurso científico; es eso, un modo de *entenderlo*, no de sentirlo. Más duro aún, los fundamentos de la vida y del universo se *entienden* científicamente; ya no los *vivimos* a través de nuestra conexión con lo divino. También nuestro tiempo humano se ha medido como un tiempo del progreso (como en la ciencia), y ya no como un tiempo que le abre

lugar a la eternidad y a la re-petición y re-novación en el sentido como lo hemos dicho anteriormente.

El conocimiento de nosotros mismos que nos da la filosofía, o más bien, el filosofar, no es un conocimiento científico, regido por este tiempo del progreso. Pero entonces, ¿cómo es ese conocimiento? ¿Qué es conocernos filosóficamente a nosotros mismos? ¿De qué modo nos relacionamos con nuestro ser al acercarnos a él filosóficamente? ¿De qué modo o modos nos conocemos a nosotros mismos *pensándonos*, experimentando el dolor, la angustia, la melancolía y la felicidad que nos da el pensamiento filosófico?

Estas lecciones de Heidegger constituyen una vía para pensar esto pensándonos a nosotros mismos. Pero acaso uno de los valores de su vigencia sea, más que seguir ciegamente esta vía, asumirla como tal, es decir, como una vía, una posibilidad que nos da soporte y apoyo en la búsqueda de nuestro propio camino, que es quizá aquello que actualiza el sentido de su propuesta.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra/ Frónesis/Universidad de Valencia, 2001.

SECCIÓN SEGUNDA

FILOSOFÍA Y COSMOVISIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

Cosmovisión y concepto de mundo

§32. ¿QUÉ ES COSMOVISIÓN?

§33. ¿QUÉ SIGNIFICA MUNDO?

Luis Fernando Mendoza Martínez

INTRODUCCIÓN

A partir de los párrafos que se comentarán a continuación, Heidegger está dando comienzo a una segunda vía para la aclaración de la esencia de la filosofía. Sus reflexiones girarán en torno a las conexiones *esenciales* entre filosofía y visión de mundo –o bien, cosmovisión–, las cuales no se dejan caracterizar del mismo modo que las de la filosofía y la ciencia. No obstante, estas reflexiones de la segunda vía echarán mano de un concepto fundamental desarrollado en la primera, a saber, la *trascendencia* (*Transzendenz*) que se ejecuta en la comprensión del ser, en la diferenciación del ente y el ser. Esta trascendencia es la *esencia fundamental* (*Grundwesen*) de la existencia humana (*Existenz*), esto es, la condición por la cual el ente que somos lleva a cabo de facto un sobrepasamiento, y un descultamiento, del ente en su conjunto. Todo esto no es algo que ocurra ocasionalmente, sino que es una *posibilidad inherente* de nuestra facticidad. En este sentido, la primera parte ha concluido que, si filosofar es trascender, y esto ocurre ya con el existir, entonces el filosofar es algo que se da esencialmente ya con el existir. En tanto que esto es así,

introducirse al filosofar es despertar a esa posibilidad del existir que es llevar a cabo, *de modo explícito*, el trascender.

Ahora bien, en esta segunda parte de la lección se comienza a tratar un fenómeno distinto al de la ciencia, a la que Heidegger concibe como extrínseca a nuestro existir: la ciencia es actividad investigadora para la que nos formamos con técnicas especializadas que nos hacen peritos en rubros específicos.¹ La visión de mundo o cosmovisión (*Weltanschauung*), como se verá, no es algo para lo que la existencia humana se prepare o se forme, sino que, así como la filosofía, ocurre con el existir. A diferencia de la relación entre ciencia y filosofía, en la que ésta es la condición de posibilidad de aquélla, no hay tal vínculo derivativo entre filosofar y visión de mundo; filosofar y visión de mundo le son cooriginarias a la existencia humana. Esta facticidad del filosofar y de la visión de mundo, de sus conexiones y diferencias, es lo que motiva a Heidegger a emprender esta segunda vía por la cual se intenta una determinación aún más precisa de la esencia del filosofar.

I. LA PREGUNTA POR LA VISIÓN DE MUNDO (WELTANSCHAUUNG)

Desde el inicio de la lección, Heidegger nos ha advertido que no se tratará a la conexión de filosofía-ciencia-cosmovisión como si en ella operaran magnitudes fijas, sino que se las ha de interpretar como poderes (*Mächte*) que dominan al ser-ahí humano, que pugnan en él como fuerzas directrices de su existir (§4). Así también fue esclarecida la relación de la filosofía con la ciencia, siendo aquélla el límite y condición interna de posibilidad de la positividad de ésta: sólo sobre la base de la apertura trascendental del ser del ente es posible dirigirse a lo ente. Además, desde la óptica de los

¹ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 238-239.

poderes se ha mostrado que, mientras que en la ciencia el rol de investigador es enteramente sustituible en el proceso de generación de su conocimiento –con lo cual nuestra existencia queda fuera de juego–, en el filosofar sólo puede participarse con la existencia única y entera que somos en cada caso. En correspondencia, el desarrollo del poder de la ciencia no supone un compromiso o interés hacia la totalidad de lo ente, sino sólo ante aquello que ha sido destacado positivamente como una determinación regional. Por su parte, al ser la filosofía un poder que emana del existir entero del Dasein, su implicación es la de todo su ser con la totalidad de lo ente. Así, hasta este punto de la lección, la filosofía ha sido caracterizada como el desarrollo explícito de la trascendencia, fundada en la protoacción (*Urhandlung*) de la pre-comprensión de ser que le es inherente a la existencia humana. La filosofía es la conceptualización trascendental (*veritas transcendentalis*) de aquello que ya siempre entendemos, pre-filosóficamente, como ser del ente.

Pero a partir de esta segunda vía, la dirección en la que se realizan las reflexiones sobre filosofía y cosmovisión viene dada, no por la pregunta sobre la índole de verdad y su relación con el conocimiento, sino por la necesidad de aclaración de 1) qué es lo que queremos decir con *visión* (*Anschauung*, §32), qué mentamos con la expresión mundo (*Welt* §33), cómo es que se anudan ambas expresiones como un poder dominante de la existencia, y además, 2) cómo es que se relaciona todo ello con las conexiones de los poderes de la ciencia y el filosofar en el sentido recién señalado. Este anudamiento de la cuestión lo expresa Heidegger del siguiente modo:

No podemos decir sin más: a la interna posibilidad de una cosmovisión o de una visión de mundo o de una concepción del mundo o de una *Weltanschauung* pertenece necesaria y expresamente la filosofía, sino más bien a la inversa: en la interna posibilidad de la filosofía hay ya cosmovisión, y por

tanto, aunque derivadamente, la ciencia tampoco es posible si no es sobre la base de una determinada cosmovisión.²

Lo que Heidegger intentará mostrar es que, por un lado, la filosofía no es una expresión necesaria de las posibilidades de la visión de mundo –con lo cual Heidegger legitimaría la singularidad del filosofar y su concepción como un poder originario de la existencia–, y por otro, que en la singularidad del filosofar, opera siempre *de facto*, y co-originariamente, el poder de alguna visión de mundo. Y tanto es así, que el poder de la ciencia –la idea de una filosofía científica, dominante en la formación (*Bildung*) universitaria– no es más que el desarrollo del poder y dominio de una determinada visión de mundo: la visión científica de mundo.

II. LA PREGUNTA POR LA VISIÓN DE MUNDO (*WELTANSCHAUUNG*)

162

Recordemos que la lección ha comenzado tratando de determinar en qué relación nos encontramos con la filosofía cuando tenemos, en general, la intención de *introducimos* en ella (§§3-4). Por de pronto, pareciera que estamos fuera de ella, que nos es algo externo. Pero Heidegger nos ha mostrado que, en tanto somos humanos, filosofamos, y que introducirse en la filosofía quiere decir liberar y poner en marcha el filosofar posible para nosotros en cada caso (§§29-31). Ese filosofar posible que Heidegger refiere como inherente a la existencia humana, se concreta en su tiempo en el marco de la Universidad, y en virtud de la configuración social de su tiempo, el filosofar se hallaba en la pugna por hallar una directriz del pensar y obrar mundanos desde la forma de un ideal científico. En este estado de cosas es que Heidegger detecta que el filosofar se encuentra adormecido por esta visión de mundo que lidera y dirige el espí-

² *Ibid.*, p. 243.

ritu universitario. La función existencial del filosofar permanece somnolienta debido a aquella visión científica, que se traduce en una cultura para generar rendimientos; la ciencia es inconclusa, siempre progresiva, y en consecuencia, sus resultados envejecen. Por el contrario: “En la filosofía, como no cabe registrar resultado alguno, tampoco hay nada que pueda envejecer.”³ Esta configuración de la trama del poder de la ciencia es lo que hace dormir en los universitarios la posibilidad propia del filosofar: preguntar por el ser, y no sólo por entes en tanto que son científicamente descubribles. En este sentido, la filosofía ha de hallarse de alguna manera en pugna con el poder existencial de la visión de mundo, y específicamente con su configuración histórica expresada en una visión científica del mundo.

El liderazgo que se asume en el llamado a la formación universitaria se encuentra en relación con la raíz del poder de la existencia que denominamos visión de mundo.⁴ Sin embargo, permanece en la ambigüedad qué es lo que específicamente se mienta con cosmovisión y por qué ella se encuentra en relación con el fenómeno del liderazgo. La acuñación de la expresión *Weltanschauung* es específicamente alemana, y Heidegger la remite a la *Crítica del Juicio* de Kant. Para el pensador de Königsberg, se trata de aquella forma del poder de nuestro ánimo que hace pensable la infinitud sensible dada como totalidad exenta de contradicción. No se trata de una mera falta de contradicción intelectual, sino de una coherencia directriz entre las diversas direcciones del espíritu humano, desde lo intelectual, pasando por la voluntad y el sentimiento. Para Heidegger, esta referencia al mundo sensible presupone la idea de naturaleza en tanto estar-ahí, ante los ojos, en un sentido lato. Tras esta referencia, Heidegger expone de manera sucinta la rápida resigni-

³ *Ibid.*, p. 238.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

ficación de la palabra cosmovisión desde el romanticismo, Schelling, Hegel, Görres, Ranke y Bismarck, y con ello, la extraña situación de la indeterminación de su contenido y la naturalidad de su comprensión. Así, cabe preguntar: ¿qué es lo que en el fondo tienen de común todos estos usos de la expresión visión de mundo?

Pues bien, en la cosmovisión se trata de enunciaciones (*Aussagen*) que no expresan estados de cosas del mundo y, por tanto, se trata de expresiones significativas, pero que no remiten a objeto alguno. Más bien, en esas enunciaciones se expresan convicciones (*Überzeugungen*) sobre los estados de cosas del mundo. No son enunciados de entes, sino de nuestras relaciones con ellos. Estas convicciones no pueden ser entendidas y discutidas bajo las formas científicas de argumentación. Piensa Heidegger que incluso tenemos un tacto (*Takt*) para percibir cuándo la discusión ha pasado de las explicaciones científicas (*wissenschaftliche Erörterungen*) a las tesis cosmovisionales (*weltanschauliche Thesen*).⁵

A la luz de lo anterior, Heidegger muestra que, en el trasfondo de la ciencia como poder directriz universitario, se arremolina el poder de las convicciones, y con ello, la exigencia de cierto tacto-pensante para tomar entre manos la lucha de las convicciones que se gesta de ese modo. Pues las convicciones cosmovisionales que laten en el fondo de la ciencia soterran su pretensión de objetividad, al hacer manifiestas referencias existenciales que no son tratables con sus formas. Esta fragilidad interna del alcance de la ciencia es vivida como crisis de la vida universitaria, de su capacidad directriz y de liderazgo. Pues lo que se enseña y aprende en la universidad sólo habla de las cosas, y nunca de nuestras relaciones con ellas; para nuestra relación con las cosas no se hace más que apelar a un supuesto sentido

⁵ *Ibid.*, p. 246.

común. Pareciera, pues, que nunca estamos implicados en lo ente, sino que sólo nos referimos externamente a ello. Así, se experimenta la cuestión de la visión de mundo —en este caso, en torno a la visión científica de mundo— como un hecho histórico, epocal, i.e., como la pérdida de dominio de una convicción dominante, junto a la irrenunciable pujanza por ganar una nueva convicción que conduzca y lidere la vida universitaria. Heidegger sostiene que: “Mas el hecho es que siempre que queda rota una cosmovisión unitaria o una cultura unitaria es cuando el problema de la cosmovisión o visión del mundo o *Weltanschauung* se vuelve vivo”.⁶ La cuestión de fondo, para Heidegger, consiste en aclarar cómo se despliega el poder de la filosofía en su interacción con el poder de las convicciones —considerando que ambos poderes son expresiones de la constitución de nuestra existencia—.

III. LA VISIÓN DE LA *WELTANSCHAUUNG* COMO TOMA DE POSTURA (*STELLUNGNAHME*) (§32, A)

Heidegger se da a la tarea, en el §32, de despejar la neblina que ronda a la expresión *Weltanschauung*. ¿Cuál es el carácter propio del *anschauen*? La visión que opera como convicción en la cosmovisión no es teórica, ni consideración estética, ni un acto de la intuición, ni una facultad especial para poder acceder a cosas que otras personas no. Se trata siempre, antes bien, de una toma de postura/posicionamiento (*Stellungnahme*). Por ello, no se trata del simple hecho del mirar las cosas así o asá, sino de: “[...] la fuerza fundamental motriz de nuestra acción y de nuestro entero ser-ahí, aun cuando, y precisamente cuando, no nos referimos a ella expresamente, ni tomamos decisiones en un retroceso consciente y expreso hacia ella.”⁷ La relación que tenemos con

⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁷ *Ibid.*, p. 247.

la visión de mundo no es objetivante en el sentido de que no se nos presenta como un objeto de consideración, sino como una fuerza de la que mana el singular fenómeno del posicionamiento de nuestra existencia entera en el mundo. No se mira a esta o aquella cosa, sino que se trata de un cómo del ver fáctico. Existimos ya siempre en una cosmovisión. La posibilidad de la objetivación de las cosas, en el sentido en el que se ha dado en la historia occidental en el tiempo de Heidegger, se funda en un determinado desarrollo de convicciones sobre nuestra existencia entera. Es así como nuestra existencia toma una postura científica en el mundo. Dar cuenta de cómo y por qué ese posicionamiento es el exigido por las cosas mismas, por la realidad, es algo que no puede aclararse con los medios de las ciencias, sino desde el horizonte abarcante del hacia dónde quiere dirigirse la acción y existencia humanas. En este sentido, la visión de mundo es fundamentalmente visión de la vida (*Lebensanschauung*). Y es precisamente por esta forma del poder de la visión de mundo que puede sostenerse que toda teoría está al servicio de la acción; todo ejercicio teórico se expresa desde la vida y resuena en ella.

Esta singular forma de desarrollo interno de la visión de mundo, en la que nuestra existencia está enteramente implicada, es lo que constituye su rasgo de totalidad, de referencia al conjunto del ente. En la visión de mundo no se está *ante* lo ente, sino enteramente implicado *en* él. Y esto es lo que guarda de común con la filosofía, según la ha caracterizado Heidegger hasta ahora: como un concernimiento por lo ente en su conjunto. La visión de mundo es: “[...] una visión [*Ansicht*] que no se dirige a cualquier cosa, sino al todo del ente.”⁸ Que Heidegger se ocupe de la relación esencial entre la filosofía y la cosmovisión se debe precisamente a su cercanía. Así, la dirección en la que Heidegger

⁸ *Ibid.*, p. 248.

buscará encontrar la singularidad del poder filosófico frente al cosmovisional, viene dada por la determinación esencial obtenida previamente respecto de la ciencia: el poder trascender, el poder diferenciar al ser del ente.

Para comprender la caracterización que nos ofrece Heidegger del poder cosmovisional, debemos tener presente que en la visión de mundo no se trata de cosas, sino de las interacciones de nuestra existencia con el mundo, en las cuales se hace patente la pujante fuerza orientativa (*richtungsgebende Kraft*) de la existencia. La dirección del existir no viene previamente dada, sino que tiene que brotar de éste mismo y hacer morada en medio de cosas, herramientas y vidas. En virtud de la ejecución de la fuerza orientativa de la visión de mundo tiene lugar lo que propiamente es la estancia (*Halt*) de la existencia en el mundo, es decir, el modo en que la existencia humana mora y se demora en el mundo. En este sentido, el ver de la cosmovisión está ordenado siempre al comportarse (*sich verhalten*), esto es, la visión específica que implica, en todo caso, un posicionamiento o postura (*Haltung*) respecto de lo ente en su conjunto. Visión de mundo es, como poder fáctico, la específica *actitud de tomar postura respecto de la vida propia y de lo ente en su totalidad*, y sobre la base de esa postura, *hacer al ente morada del saber y actuar humanos*. Con igual originariedad que su poder trascender, en el Dasein domina el poder de una actitud hacia la vida y el mundo. Dado que la visión de mundo no se refiere a lo ente de una u otra región como la ciencia, sino a lo ente en su conjunto, y puesto que la cosmovisión se da propiamente como una postura (*Haltung*) insoslayable de la vida humana respecto de lo ente, la visión de mundo no puede ser entendida como una conducta ocasional, sino como la constitución esencial de nuestra existencia (*Wesensverfassung*) y su conexión con el *factum* de la toma de postura. Es desde esta conexión que han de pensarse las relaciones entre la visión de mundo y el filosofar

como poderes autónomos que constituyen esencialmente la estancia de nuestro ser-ahí-unos-con-otros.

IV. EXPLICITACIÓN HISTÓRICA DE LA DIFERENCIA ENTRE CONCEPTO VULGAR Y CONCEPTO TRASCENDENTAL DE MUNDO (§33 A-B)

En el §33 de la lección, Heidegger emprende una revisión histórica del concepto de mundo. Pero sabemos que *histórico* no quiere decir historiográfico. Heidegger está buscando rasgos *esenciales* en las transformaciones de la noción de mundo. Y transformación esencial es algo que ocurre debido al poder comprender el ser de la *Existenz*. Las ideas presentadas en esta parte de la lección vienen orientadas por investigaciones previas –principalmente las del tratado breve *De la esencia del fundamento (Vom Wesen des Grundes)*–, de las que Heidegger ha extraído la tesis básica de que, con la expresión *Welt (cosmos, mundus)*, se alude principalmente a un *cómo* del ser del ente, pero no de manera regional, sino *en su conjunto*.⁹ Además, en esta interpretación, el mundo es un *cómo* en el que la existencia humana (*Existenz*) está radicalmente implicada, al punto de que esta implicación constituye un *carácter esencial* de la constitución propia del mundo. Al ser el mundo un *cómo* del ser del ente, dicho *cómo* tiene una conexión esencial con la protoacción-trascendental de la *Existenz*, la comprensión del ser. Así, esta significación de mundo (filosófica o existencial) se distingue de la significación vulgar, en la que mundo significa una región del ente, por ejemplo, la naturaleza o el ente creado (*ens creatum*); en la significación vulgar, el mundo no es algo abarcante de lo ente en su conjunto, sino que siempre hay algo “más allá” de él, algo diferente de él. A la luz de lo anterior, cabe decir que esta distinción de las

⁹ *Ibid.*, p. 253

significaciones de mundo, así como el rastreo de sus transformaciones históricas esenciales, es una vía posible sobre la tesis de que la *Existenz*, por su poder trascendente —o diferenciador—, es constitutivamente ser-en-el-mundo. En tanto podemos dirigirnos mediante una acción diferenciadora al ser del ente, podemos también establecer una referencia a lo ente en conjunto. O dicho de otra forma: el modo y manera en que la *Existenz* trasciende a lo ente en su conjunto es la condición fundamental de su ya estar siempre en conexión trascendental con el mundo. Mundo y trascendencia se copertenece en la forma misma en la que la *Existenz* existe en medio de lo ente: como ser-en-el-mundo.

Heidegger busca *históricamente* testimonios de esta doble significación de mundo, la existencial y la vulgar, de manera que con ello se ofrezcan evidencias de que el esencial poder diferenciador ontológico del Dasein —la pre-comprensión de ser— opera de un modo fáctico en la historicidad humana, es decir, con independencia de la tematización de la diferencia ontológica entre ser (mundo) y ente. Heidegger prueba esta tácita diferenciación a lo largo de la historia de la filosofía a través de un rápido examen de la noción de *cosmos* en: 1) Anaxágoras, Parménides y Heráclito, en el que se constatan las significaciones de mundo como totalidad-unitaria del ente por un lado, y mundo de despertados-dormidos por otro. En ellos encuentra la referencia más antigua de la diferencia trascendental entre un mundo de entes, y el mundo en tanto que modo de estancia humana; 2) posteriormente se da una radicalización en la *Existenz* a través de la vivencia cristiana paulina, en la que el mundo no refiere principal ni primordialmente al conjunto de los entes, sino al modo en que la existencia humana se halla entre las cosas y de espalda a dios. La radicalización consiste en que se trata sólo de un concepto antropológico de mundo, de un

mundo de los hombres;¹⁰ en esta concepción, pareciera que el mundo de las cosas es absolutamente irrelevante ante el mundo de los hombres; 3) con el desarrollo de la filosofía de convicción cristiana, motivada por la intención de conciliar la sagrada escritura y la razón, se elabora la noción de mundo desde la distinción entre *ens creatum*, en el que todo ente es de igual condición por ser creado por dios, y *mundi habitatores*, que apunta al modo en que los humanos se encuentran entre las cosas del mundo. En esta distinción, presente en Agustín y Tomás de Aquino, resuena aquella diferencia advertida por la filosofía antigua del cosmos todo-uno, y el modo en que estamos en él. Según Heidegger, esta distinción cristiana puede remitir a lo que se lee en el prólogo del evangelio de Juan, acerca del mundo en el que está el *lógos* (λόγος), y el modo como está ese *lógos* en el mundo.

4) Finalmente, el estrechamiento del significado de mundo bajo la noción teológica de *ens creatum*, lo cual se cristaliza en el tratamiento de la idea de mundo como una forma de *metaphysica specialis* (metafísica especial) –como *cosmologia generalis* (metafísica general) según Wolff, o bien como *Weltlehre* según Crusius–. Se trata del concepto de mundo elaborado por la metafísica de escuela (*Schulmetaphysik*) alemana. Si bien en la época humanista de los ss. XV-XVI la metafísica había retrocedido respecto de los intereses de la universidad, e incluso fue retirada explícitamente de los estudios superiores por medio de la reforma escolar de Melanchton, en el s. XVII se da una revalorización y una renovación de la metafísica que desemboca en su reaparición como reina de las ciencias.¹¹ Para la metafísica de escuela, el concepto de mundo obtiene su determinación en medio de las conexiones metódico-sistemáticas en torno a la distinción *metaphysica generalis -metaphysica specialis*.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 256.

¹¹ Cf. Max Wundt. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1992, p. 5.

En esta metafísica de escuela, de la que Kant depende en su idea de crítica de la metafísica, es que se acuña propiamente el término *ontología* como sinónimo de metafísica en general, de ciencia del ente en cuanto ente, tal y como lo asienta Rudolph Göckel (*Goclenius*, 1547-1628) en su *Lexicum Philosophicum* de 1613.¹² En la *Schulmetaphysik* alemana, la reflexión de la *metaphysica specialis* se dirige a las significaciones racionales de dios, alma y mundo, así como a las conexiones sistemáticas entre estos entes, las cuales se encuentran en dependencia de los principios de la ontología. Así, en la determinación del mundo como *ens creatum* entran en juego los principios de la ontología y los de la teología racional, a partir de los cuales tanto Baumgarten como Crusius obtienen su concepto de mundo, a saber, la serie o conexión total de entes finitos que a su vez no es parte real de otra serie.¹³ En esta concepción, el mundo es esencialmente finito, y a la vez abarca a la conexión entera de lo creado; por ello, el mundo tiene el carácter de lo incondicionado. Y a una con ello, el orden del mundo viene determinado por los principios de lo ente en general, y en particular por los de la relación del ente creador con lo creado. En esta trama de principios es donde se juega sus posibilidades la

¹² Esta referencia la tomo de: Leopoldo José Prieto López. 2018. «Suárez, La escolástica y El Nacimiento De La ontología». *Disputatio* 7 (8), a025. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3468445>. El trabajo de Prieto es un rastreo detallado de la relación de la *Schulmetaphysik* –de la que abrevan Baumgarten y Crusius– con la figura filosófica de Francisco Suárez. Las conexiones mostradas en el trabajo son de relevancia para una aclaración de las relaciones históricas entre la idea de metafísica que hereda Kant de la *Schulmetaphysik* y la filosofía escolástica tardía. Para los propósitos de este acompañamiento, las investigaciones de Prieto pueden contribuir a que el lector tenga un panorama más preciso de aquello que Heidegger apenas barrunta en su revisión histórica del concepto de mundo. En todo caso, la investigación de Prieto concuerda en lo fundamental con la de Heidegger al ubicar en la discusión de la *Schulmetaphysik* un momento decisivo del desarrollo de la historia occidental de la metafísica y la ontología.

¹³ Cf. M. Heidegger. *Op. cit.*, pp. 259-260.

metafísica dogmática tradicional a la que Kant pondrá a prueba con su crítica de la razón. En ello, según Heidegger, encontraremos una reaparición del concepto antropológico agustiniano de mundo junto al concepto metafísico-escolar, y respecto de los cuales Kant no se apronta a dar cuenta de su unidad original.

V. HEIDEGGER ANTE DILTHEY, JASPERS Y SCHELER: EN TORNO A LA COSMOVISIÓN (§32 B)

Para poder comprender las palabras que Heidegger dirige a pensadores como Dilthey, Jaspers y Scheler en estas páginas, se deben tener presentes algunas claves de las propuestas filosóficas de ellos. ¿Cómo pueden ser agrupados estos pensadores? ¿En qué escenario los coloca Heidegger? Pues bien, el proyecto de una crítica de la razón histórica (Dilthey) está motivado por llevar a cabo la pregunta por el humano entero, para así poder dar cuenta de la trama categorial histórica que ha sido obviada por la tradición. Para ello, Dilthey realiza una autognosis histórica de la filosofía, por medio de la cual el filosofar se libera de los sedimentos que la mantienen en la figura de una conciencia metafísica. Por su parte, desde su *Psicopatología general* (1913), Jaspers ha encontrado en la Psicología la ciencia del ser humano entero, es decir, de su compleja articulación psico-física; de manera señalada, la Psicología comprensiva se aboca a una descripción y captación de cómo es que una diversidad de factores anímicos, no puramente racionales, intervienen en la formación de una visión del mundo y de la vida. Las investigaciones de una Psicología de las visiones de mundo buscan aclarar articulaciones de los poderes que dominan en la existencia, las experiencias e imágenes de mundo objetivadas históricamente que se conectan con esos poderes y que hacen que la existencia humana se viva siempre de manera antinómica. Es en este camino que en su tratado de

1919, *Psicología de las visiones de mundo*, Jaspers enuncia las situaciones de las que brotan la pluralidad de visiones de mundo: las *situaciones límite*. Finalmente, en sus investigaciones sociológicas del saber, Scheler quiere explorar las leyes que gobiernan la natural relatividad de las visiones de mundo, y cómo es que las condiciones sociales juegan un papel decisivo en la formación de esa relatividad natural. Ahora bien, es en el contexto de sus investigaciones sociológicas sobre el saber que Scheler está orientado por la intención de una nueva pregunta por el ser humano, esto es, una nueva Antropología Filosófica.

Así, lo que tenemos de fondo en la referencia de Heidegger a estos tres pensadores es la puesta a prueba de qué tan radicalmente fue planteada la pregunta por la constitución esencial (*Wesensverfassung*) del Dasein y su relación con el mundo, en las reflexiones cosmovisionales de Dilthey, Jaspers y Scheler. Heidegger es tajante al afirmar que: “A la falta de una ontología de la existencia se debe también el que el fenómeno de la cosmovisión permanezca todavía tan profundamente indeterminado, que la cuestión de la relación entre cosmovisión y filosofía esté todavía totalmente en el barbecho.”¹⁴ Pareciera que los esfuerzos de aquellos tres pensadores, a los ojos de Heidegger, no han traído avances significativos en una captación de la esencia de la cosmovisión y su relación con el filosofar. Sin embargo, la valoración de esta postura sólo puede obtenerse de un diálogo productivo entre la crítica de Heidegger y las ideas de Dilthey, Jaspers y Scheler, el cual debe elaborarse bajo una consideración imparcial, desprejuiciada, de todas las posturas. Las reflexiones que se desarrollan a continuación se presentan como indicaciones que puede seguir lector para una consideración de este tipo.

¹⁴ *Ibid.*, p. 249.

ANEXO: PARA UNA DISCUSIÓN DE LAS SIGNIFICACIONES DE LA VISIÓN DE MUNDO

A quien Heidegger toma como punto de referencia en la sección b) del §32 es a Dilthey; de Scheler apenas menciona la dirección sociológico-antropológica de su enfoque sobre la cuestión cosmovisional. Respecto de Jaspers, Heidegger cree que sigue a Dilthey en consideración fundamental de la cosmovisión. En la introducción de la *Psicología de las visiones del mundo* de Jaspers se lee: “Llamamos visión de mundo tanto a la existencia fáctica del alma vista en su totalidad, como también a las doctrinas racionalmente modeladas, a los imperativos, a las imágenes objetivas [*gegenständliche Bilder*], las cuales expresa el sujeto, las aplica y las usa para justificación.”¹⁵ Esta caracterización que leemos en Jaspers, en realidad se encuentra sumamente cercana a la idea heideggeriana de que en la visión de mundo se trata del alma vista en su totalidad –como la conexión de visión del mundo y visión de la vida–.¹⁶ Pero las visiones de mundo no se limitan a ser sólo esa conexión de alma y mundo, que se vive en cada sujeto o existencia, sino que además las encontramos como *formaciones objetivas*. Esta conexión de alma y totalidad, sea de modo subjetivo u objetivo, se da como una estructura de la facticidad de esa conexión, no como un agregado posterior: el alma está siempre en referencia al mundo, tanto en su propia vida, como en la vivencia de las objetivaciones de las visiones de mundo. La vida del espíritu supone la posibilidad de que no sólo vivamos en una visión del mundo, sino que podamos experimentar su poder de confrontación con otras visiones, a través de sus objetivaciones.

¹⁵ Karl Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin-Heidelberg-New York: Springer Verlag, 1971, p. 36.

¹⁶ Vid. M. Heidegger. *Op. cit.*, p. 248.

Respecto del pensador wiesbadense, Heidegger toma como conductora su caracterización de la visión de mundo en la que se trata de la interna relación de la experiencia de vida, imagen e ideal de mundo, según aparece en el escrito *La esencia de la filosofía*.¹⁷ En este texto, Dilthey está explorando la determinación histórica de la esencia de la filosofía, así como el lugar que ocupa dentro del reino de las formaciones objetivas de la vida espiritual. La idea de visión de mundo en ese escrito sirve para dar cuenta de la singularización de las objetivaciones en las que se concreta un énfasis de la matriz estructural de la experiencia reflexiva de la vida. Dicha matriz consiste en la conexión e interacción del sentimiento (poesía), la representación (metafísica) y la volición (religión). Esta matriz es conexión estructural, y sus componentes no son meros ingredientes, sino totalizaciones de la articulación de la vida con el mundo. Para Dilthey no hay detrás de la matriz de la vida una estructura más original a la que puedan retraerse estas actitudes básicas de la vitalidad, pues esa matriz es ya una complejión a la que accedemos desde sus tendencias a determinadas formas de objetivación.¹⁸

La cuestión que ha de considerarse como cosa en disputa es si en efecto las interpretaciones tanto de Dilthey como de Jaspers sobre la *Anschaung* caen presa de la forma teórico científica de la consideración-de-lo-ahí-presente (*Betrachten des Vorhandenes*), o como posicionamiento teórico (*theoretische Haltung*) en lo que respecta a

¹⁷ Conviene señalar que se conservan otros manuscritos en los que Dilthey se da a la tarea de tratar explícitamente la conexión estructural de la visión de mundo. En concreto, su escrito sobre los tipos de visiones de mundo (tomo VIII de las *Obras de Wilhelm Dilthey, Teoría de la concepción del mundo*) da cuenta de elementos que enriquecen a la simple enumeración de la experiencia de vida, imagen de mundo e ideal de vida, como es el caso de los templos de la vida (*Lebensstimmungen*).

¹⁸ W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*. Trad. E. Ímaz. Ciudad de México: FCE, 2015, p. 114.

su concepción de la esencia de la cosmovisión.¹⁹ Heidegger ha captado en su consideración del sentido de la *Ansicht* como *toma de postura* algo determinante: en la cosmovisión se trata de una referencia a la totalidad de lo ente (imagen de mundo) en la que está implicada la fuerza directriz de la vida (sentimiento y valoración). Pero Dilthey también ha visto esto en la trama de la vida misma. En el escrito de la *Esencia de la filosofía* se lee:

La conexión estructural psíquica tiene un carácter teleológico. En tanto en el placer y dolor la unidad anímica experimenta lo que para ella está lleno de valor, reacciona ésta en la atención, en la selección de impresiones y elaboración de las mismas, en la aspiración, en la acción de la voluntad, en la elección bajo sus metas, en el buscar los medios para sus fines.²⁰

La visión de mundo no puede ser teórica, bajo ningún respecto, porque la vida de la que emana no tiene una referencia primordial teórica hacia el mundo. La percepción de la vida está transida de valor y sentimiento, aun en la pretendida objetividad de la visión científica del mundo. Nada hay aquí de la pretendida pureza de la mirada teórica en tanto que la objetividad se presenta como un valor destacado entre otros con miras a determinados fines. Así, la visión de mundo no prescribe directamente reglas, sino que es prescriptiva de nuestro comportamiento en conjunto, no de ésta o aquella situación en concreto. Esto es el significado del ideal de vida en tanto fuerza directriz (*richtunggebende Kraft*). Precisamente, en el ideal de vida que rige en la visión de mundo, se hace sentir con toda su fuerza lo *incondicionado* como un componente estructural de nuestra vivencia del mundo.

¹⁹ Cf. M. Heidegger. *Introducción a la filosofía*. p. 250.

²⁰ W. Dilthey. *Teoría de la concepción del mundo*. p. 177.

REFERENCIAS

- Dilthey, Wilhelm. 2015. *Teoría de la concepción del mundo*. Trad. E. Ímaz. Ciudad de México: FCE.
- Heidegger, Martin. 1996. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ 2001. *Introducción a la filosofía*. Trad. M. Jiménez Redondo. Valencia: Cátedra.
- Jaspers, Karl. 1971. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin-Heidelberg-New York: Springer Verlag.
- Prieto López, Leopoldo José. «Suarez, scholasticism and the birth of ontology [suárez, la es-colástica y el nacimiento de la ontología]». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7, n.º 8 (1 de octubre de 2019): a025. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3468446>.
- Wundt, Max. 1992. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.

§34. EL CONCEPTO DE MUNDO EN KANT

Destrucción del concepto de mundo en Kant: Acompañamiento a los incisos a) y b)

Jesús Aldalay Álvarez Campos

INTRODUCCIÓN

Heidegger afirma, al final del §33, que Immanuel Kant toma como punto de partida el concepto de mundo de la metafísica de escuela y, al mismo tiempo, lo retoma en sentido existencial tal como lo expuso San Agustín, aunque no se plantee en su obra la cuestión de la unidad original que mantienen ambas concepciones.¹ A partir de estos señalamientos, Heidegger procederá a exponer el concepto de mundo en el pensamiento kantiano. Mi propuesta de lectura del §34 es concebir dicha exposición como una *destrucción* (*Destruktion*) de las tesis metafísicas de Kant en torno al mundo, más específicamente en la *Crítica de la razón pura*.

El concepto de *destrucción*, relacionado íntimamente con la interpretación heideggeriana de la tradición filosófica desde el horizonte de la pregunta por el sentido del ser, es a su vez una *apropiación* o un *retomar* las posibilidades encubiertas de la historia de la ontología, a través de un desmontaje (*Abbau*) de las interpretaciones familiares que han anquilosado al filosofar vivo que yace en el pensamiento de los filósofos del pasado. Toda *destrucción*² siempre implica también una *construcción*, por lo que Heidegger

¹ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 261.

² Si el lector gusta profundizar más respecto al proceder heideggeriano de la *destrucción*, puede leer nuestro acompañamiento del §10, la *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1* de Escudero, pp. 118 – 125, y al *Acompañamiento de Ser y tiempo*, de Ricardo Horneffer y Carlos Vargas (coord.), pp. 55 – 70.

no considera que la tradición filosófica tenga simplemente que negarse o dejarse de lado. Más bien, al momento de *desmontar* las tesis o conceptos de ciertos filósofos, lo que hace Heidegger es entablar un diálogo con pensadores como Platón, Aristóteles, Descartes o en este caso con Kant, a través del cual pueden desocultarse “posibilidades originarias”, y con ello, poner al descubierto la forma en la que se ha conceptualizado el sentido del ser a lo largo de sus diferentes épocas históricas.

§34. EL CONCEPTO DE MUNDO EN KANT

Si se quiere caracterizar el problema del concepto de mundo, la metafísica de escuela considera que se tiene que empezar por el problema de la metafísica general (*metaphysica generalis*). Es en medio de estas consideraciones filosóficas que el pensamiento de Kant comienza a desarrollarse, a través de obras como *Nueva dilucidación del conocimiento metafísico de los primeros principios* (1755) o *La única base de prueba posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763). Sin embargo, es a lo largo del periodo en el que se escriben estos ensayos que la esencia de la metafísica para Kant empieza a volverse algo cuestionable. Heidegger aclara que Kant no afirma simplemente que la metafísica sea imposible, ni la interroga desde una postura escéptica. Kant se pregunta, más bien, por la problemática que encierra el concepto de metafísica, su posibilidad interna y su necesidad. Es hasta la *Crítica de la razón pura* (1781) que dicha interrogante se hace explícita.

Frente a la postura del neokantismo, que concibe la *Crítica de la razón pura* como una teoría del conocimiento, Heidegger sostiene que ésta es una fundamentación de la metafísica, o en palabras del propio Kant en una carta a

su amigo Marcus Herz, la “metafísica de la metafísica”.³ Para Heidegger, algunos planteamientos de la metafísica desde Aristóteles habían sido *reiterados* (*wiederholt*)⁴ por filósofos como Descartes o Leibniz, cuando el primero se pregunta por una nueva fundamentación de la *prima philosophia* (πρώτη φιλοσοφία) y el segundo por la sustancia (οὐσία), pero es Kant quien por primera vez formula la pregunta por la metafísica como tal, esto es, por su esencia, origen y necesidad.

Como Heidegger afirma, todo replanteamiento original de problemas fundamentales,⁵ como es el de la fundamentación kantiana de la metafísica, conlleva una transformación en la esencia⁶ de aquello por lo que se pregunta y problematiza, en este caso de la propia metafísica. Dicha

³ Consultado en M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 263.

⁴ Considero que el uso por parte de Heidegger del adjetivo *wiederholt*, es una referencia al haber sido propio [*eigentliche Gewesenheit*] en *Sein und Zeit*, el cual es denominado *Wiederholung* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 488). Gaos vierte *Wiederholung* por “reiteración” (*Ibid.*, *El ser y el tiempo*, p. 367) y Rivera por “repetición” (*Ibid.*, *Ser y tiempo*, p. 356). Opto por la traducción de Gaos, pues considero que da pie a menos ambigüedades que la palabra castellana “repetición”; por ejemplo, una persona puede “repetir” de manera mecánica lo que dice otra, mientras que en la “reiteración” se puede retomar algo sin que se copie exactamente. Sucede lo mismo con la tradición filosófica: Sus problemas fundamentales se reiteran y no sólo se repiten al pie de la letra, y con ello, se ven transformados aun si estos se plantearon siglos atrás.

⁵ En el original: „jede echte Wiederaufnahme solcher Grundprobleme“ (M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, p. 250). Considero pertinente traducir *Grundprobleme* por “problemas fundamentales”, y no por “problemas básicos” como lo hace Jiménez Redondo, debido a que *Grund* suele traducirse en otras obras de Heidegger como “fundamento”, así como la expresión “problemas fundamentales” alude directamente a dicho concepto.

⁶ ¿Cómo puede “transformarse” la “esencia” de aquello por lo que se pregunta, si ésta tradicionalmente se concibe como algo estático e inamovible? Heidegger está pensando aquí en su propia concepción de esencia [*Wesen*], no como *substantia*, sino como posibilidad y finitud, como *Dasein*. Me remito a nuestro acompañamiento en la parte introductoria a la exposición del §5, y a la entrada de Capobianco intitulada *Essence (Wesen)* en Mark Wrathall (ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, pp. 291 – 292.

transformación influye también en el problema del concepto de mundo, el cual es planteado por primera vez, según Heidegger, en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, antes de desarrollar el concepto de mundo en la primera *Crítica* kantiana, Heidegger hace una breve referencia al escrito llamado *De la forma y principios del mundo sensible y del mundo inteligible* (1770). En dicho texto, Kant aborda el concepto de mundo desde tres momentos constitutivos: materia, forma y *universitas*.⁷

En el primer momento, Kant considera que preguntarse por la materia es preguntarse cómo está compuesto el mundo. Éste se compone de una pluralidad de sustancias. En el segundo momento, Kant se cuestiona por la forma del mundo, esto es, se pregunta cómo es que la pluralidad de sustancias puede coordinarse a través de una mutua relación entre ellas, como si fueran partes de un todo (el mundo), y en el último momento, el mundo se piensa en términos de *universitas*, como totalidad absoluta e incondicionada de las sustancias. El concepto de *totalitas absoluta* no está dado sin más: exige que el fenómeno de mundo sea comprendido de manera radical desde su esencia íntima. Habiendo expuesto estos análisis preparativos, Heidegger efectuará su *destrucción*⁸ del concepto de mundo en Kant.

⁷ Respeto la decisión tanto de Heidegger como de Jiménez Redondo de dejar el término *universitas* en latín, sin traducir.

⁸ Es en su obra publicada en 1929 *Kant y el problema de la metafísica*, que Heidegger expone de manera bastante clara y bella su proceder interpretativo llamado *destrucción*, el cual en vez de pretender revelar a un “Kant en sí”, hace uso de la violencia (*Gewalt*) para desocultar lo no dicho de su filosofía a través de una *reiteración* (*Wiederholung*), y mostrar posibilidades originarias (Cf. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 172 – 175). Si bien este proceder interpretativo ha sido criticado en ocasiones, pensadores como Rorty consideran que la contribución filosófica más importante de Heidegger es la manera en la que reinterpreta la historia de la filosofía (Cf. *Philosophy and the mirror of nature*, p. 12).

a) El concepto de mundo en la “Crítica de la razón pura”

Para delinear qué sea el concepto de mundo en la *Crítica de la razón pura*, Heidegger plantea cinco preguntas preliminares. La primera de ellas es: ¿qué es metafísica en general? La metafísica es el conocimiento del ente como tal en su totalidad (*Erkenntnis des Seienden als solchen im Ganzen*) a través de conceptos. Esto implica en la Modernidad, así como la concibe Heidegger, que dicho conocimiento tiene que ser racional, universal y proceder con independencia de la experiencia empírica. Este carácter matemático de la metafísica es desarrollado a partir de Descartes, luego por Leibniz y posteriormente por Wolff, Baumgarten y Crusius. Kant señala la inseguridad de los resultados de dicha metafísica, a partir de cuestionar su propia posibilidad interna.

La segunda pregunta es: ¿en qué dirección se habrá de aclarar en qué consiste la metafísica? Dicha dirección ha de tomarse a través de preguntar por la posibilidad del conocimiento del ente en general. Kant toma como ejemplo el desarrollo de la Física matemática de Galileo a Newton. Los filósofos de la naturaleza parecen haber tenido un peculiar conocimiento anterior a toda experiencia, “en el que se decide qué es lo que le pertenece a la naturaleza en general”.⁹ Por lo tanto, este conocimiento debe ser *a priori*. A su vez, éste amplía nuestro saber acerca de los entes, por lo que necesariamente es sintético. Entonces, el conocimiento sintético *a priori* representa la posibilidad del conocimiento óntico o del ente. No obstante, Heidegger afirma que preguntarse por la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* es preguntarse por la posibilidad del conocimiento acerca del ser. Es por esta razón que el problema fundamental de la *Crítica de la razón pura* es la ontología.

⁹ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 268.

La tercera pregunta es: ¿en qué medida la determinación de qué sea la metafísica concierne a una crítica de la razón pura? Kant considera que la razón es la facultad suprema del ser humano, puesto que puede conocer *a priori*. Sin embargo, se tienen que reconocer los límites a la razón, para que ésta no pueda vulnerarlos ni sobrepasarlos. Por eso, Kant considera a la *Crítica de la razón pura* como un “tribunal de justicia que le asegure [a la razón] en sus pretensiones legítimas y que por el contrario, pueda despachar las arrogaciones infundadas”.¹⁰ La metafísica tradicional es un buen ejemplo de dichas vulneraciones. Esta crítica de la razón finita humana, es también “la pregunta por la determinación completa de un objeto, la pregunta fundamental sobre dicho objeto”.¹¹

La cuarta pregunta es: ¿cuál ha de ser el enfoque y bosquejo de la fundamentación de la metafísica? Heidegger realiza un breve recorrido por el índice de la *Crítica de la razón pura* para contestar esta pregunta. La *Crítica* se divide en dos secciones: La doctrina de los elementos y la doctrina del método. La doctrina de los elementos se divide en una estética y una lógica trascendental, y a su vez, la lógica trascendental se divide en una analítica y una dialéctica trascendental. Tanto en la estética como en la analítica trascendental, Kant llevará a cabo una fundamentación de la *metaphysica generalis*, y en la dialéctica trascendental, una crítica de la *metaphysica specialis* (metafísica especial).

¹⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 7.

¹¹ La traducción es mía. En el original: „[...] die Frage nach der möglichen vollständigen Bestimmung eines Gegenstandes, die grundsätzliche Frage nach diesem selbst“ (M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, pp. 256 – 257).

b) Excurso: la fundamentación de la metafísica en Kant

La quinta y última pregunta es: ¿Cuáles son las tesis principales y etapas de la fundamentación kantiana de la metafísica? Esta es la pregunta en la que Heidegger se explayará de manera más extensa, pues enumera tres tesis y cuatro etapas en el desarrollo de dicha fundamentación. La primera tesis versa sobre qué sea el conocimiento. Siguiendo la interpretación heideggeriana de Kant, el conocimiento radica en la intuición. Frente a la interpretación de la Escuela de Marburgo, que omite la estética trascendental en su interpretación de la *Crítica de la razón pura*, Heidegger considera, no exento de ironía, que dicha interpretación tiene un defecto primordial: no haber leído siquiera la primera oración de la *Crítica* kantiana.¹² Si hay conocimiento, tiene que haber intuición y pensamiento, y este último sólo es posible si es justificado y acreditado en la intuición.

La segunda tesis se refiere a la finitud del conocimiento. Mientras que Dios conoce a través de una intuición absoluta y originaria (*intuitus originarius*), esto es, conoce en un

¹²Schopenhauer, antes que el propio Heidegger, había señalado la importancia radical de la estética trascendental, cuando dice que “ella sola podría bastar para perpetuar el nombre de Kant” (*El mundo como voluntad y representación. Vol. I*, p. 519). Siendo que Heidegger problematiza de manera minuciosa el concepto de mundo en Kant (y en otros pensadores como Descartes), y constituyendo uno de los conceptos fundamentales de su obra en general, me parece una feliz ironía que Heidegger nunca haya efectuado una destrucción del concepto de mundo en la obra de Schopenhauer, siendo este último no sólo uno de los lectores más críticos y agudos de la filosofía kantiana, sino también porque el concepto metafísico de mundo es explícitamente uno de los pilares fundamentales de todo su sistema. Heidegger se limita a señalar de Schopenhauer, por ejemplo, que lleva a cabo una interpretación superficial de Platón y Kant (Cf. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 73). Si bien éste no es lugar para problematizar, invito al lector a que se pregunte porqué Heidegger nunca abordó de manera meticulosa el pensar schopenhaueriano.

instante todo lo que el ente es, fue y será, los seres finitos poseen una intuición derivada (*intuitus derivativus*). A esta intuición finita el objeto le es dado (*der Gegenstand wird gegeben*), por lo tanto, dicha intuición siempre es receptiva o sensible. A ojos de Heidegger, Kant fue el primero en determinar el concepto de sensibilidad a partir de oponer el conocimiento absoluto con el finito. Nuestro pensamiento también es finito, pues consiste en el enjuiciamiento o determinación de algo, y por eso, atiende a una perspectiva o relación desde la cual el objeto puede ser determinado como algo. Es por ello que el pensamiento siempre es mediato, pues da un rodeo hacia el objeto en vez de referirse a él inmediatamente (como lo hace la intuición). El conocimiento se constituye, por lo tanto, en una doble finitud: la de la intuición y la del pensamiento, ambas dependiendo la una de la otra.

La tercera tesis sostiene que el conocimiento finito siempre es del fenómeno (*Erscheinung*) y no de una cosa en sí (*Ding an sich*). Por un lado, el fenómeno es el objeto del conocimiento finito, porque el ente sólo puede ser accesible a través de su mostrarse. Por otro lado, la cosa en sí siempre es el objeto del conocimiento absoluto. Heidegger enfatiza que no hay algo detrás del fenómeno en su mostrarse; no hay una cosa en sí que quede encubierta para el conocimiento finito a través del fenómeno, malentendiendo éste como una mera aparición o fantasía.¹³ Como el propio Heide-

¹³ Me parece importante mencionar que el propio Kant, especialmente en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, es bastante claro respecto al hecho de que el fenómeno no se piensa como una “aparición ilusoria” (Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 96), ni como algo que oculte una cosa en sí o que se derive de ella; hablar de objetos sólo tiene sentido en tanto que éstos son dados a nuestra receptividad (Cf. *Ibid.*, pp. 476 – 477). Heidegger me parece congruente al señalar que el fenómeno es el ente mismo en su mostrarse, frente a una tradición interpretativa de la *Crítica de la razón pura* inaugurada por Reinhold (Cf. Hartmann, *La filosofía del*

gger señala, “no hay dos capas del ente”¹⁴, sino que la cosa en sí es el objeto de conocimiento para Dios, y el fenómeno lo es para un ser finito.

Ahora que se han expuesto estas tres tesis, Heidegger procederá a examinar el desarrollo de la fundamentación de la metafísica en Kant, a partir de cuatro etapas. La primera etapa versa sobre los elementos del conocimiento puro. A lo largo de la *Crítica de la razón pura*, Kant expone los elementos constitutivos de los “dos troncos” que posibilitan nuestro conocimiento: la intuición pura y el pensamiento puro. Ambos nacen de una raíz común que es desconocida para nosotros. El conocimiento puro está exento de experiencia, por lo tanto, es *a priori* y trascendental. Esta clase de conocimiento es para Heidegger de orden ontológico. Reiterando lo dicho más arriba, Heidegger afirma que el pensamiento siempre está al servicio de la intuición; por lo tanto, el conocimiento siempre es un intuir pensante.

La segunda etapa versa sobre la unidad originaria de los elementos del conocimiento puro. Para Kant, los elementos que conforman nuestra receptividad son el tiempo y el espacio como intuiciones puras. Esto quiere decir que están exentas de experiencia alguna, y a su vez, que constituyen la condición de posibilidad de nuestra experiencia inmediata de las cosas. Heidegger enfatiza el papel central del tiempo en la *Crítica de la razón pura*. Éste no se entiende como una cosa más entre otras, sino que es la sucesión pura del ahora, antes y después en su flujo peculiar. Todos los objetos, en tanto que son dados a nuestra receptividad, están determinados de antemano por la sucesión temporal entre el antes, ahora y después.

Los elementos del pensamiento son las categorías puras. Al ser puras, también están exentas de toda experien-

idealismo alemán. Tomo 1, pp. 25 - 30), que presupone un dualismo en la filosofía kantiana entre fenómeno y cosa en sí.

¹⁴ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 276.

cia, y sintetizan en una unidad lo múltiple dado a la receptividad. Kant denomina a este proceder de las categorías como espontaneidad. Si pensar es equivalente a juzgar, siguiendo la argumentación kantiana, entonces los objetos tienen que ser pensados como sustancias con propiedades, para poder enunciar algo sobre ellos. El enlace formal que supone el juicio $A = B$, está determinado por una representación *a priori* de unidad, la cual es suministrada por las categorías. Ahora bien, Kant se preguntará por la unión entre la intuición pura del tiempo y las categorías. Para Heidegger, lo que posibilita dicha conexión es la imaginación trascendental, facultad en donde radica la esencia del conocimiento ontológico, y la cual es al mismo tiempo receptividad y espontaneidad.¹⁵

Según Heidegger, Kant sintió una especie de terror metafísico ante el hecho de pensar que las facultades humanas, incluida la razón teórica y práctica, tuvieran su raíz y germen en la imaginación trascendental. Esto implicaría el destronamiento del *lógos* (λόγος) y la razón (*ratio*) que, durante siglos, han perpetuado su potestad en la tradición

¹⁵ Este es, en mi opinión, el punto medular y fundamental de la interpretación de Heidegger sobre el pensamiento de Kant, que inicia desde las lecciones de *Lógica. La pregunta por la verdad* de 1925/26, pasando por *Interpretaciones fenomenológicas de la Crítica de la razón pura de Kant* de 1927/28, hasta su obra culmen sobre el filósofo de Königsberg *Kant y el problema de la metafísica* de 1929. Es en la imaginación trascendental, determinada desde el esquematismo trascendental, que Heidegger encuentra de manera “encubierta” el problema del tiempo originario (*ursprüngliche Zeit*) y su relación con la constitución finita de la trascendencia del Dasein. Es en la unión entre receptividad y espontaneidad que, de manera más radical que en pensadores como Aristóteles (aunque fue el estagirita quien por primera vez desarrolló el concepto tradicional de tiempo como presencia en su *Física*), Hegel, Husserl o Bergson, Kant pudo vislumbrar - aunque retrocedió según Heidegger ante esta conclusión - que si la raíz común de las facultades humanas es la imaginación, la cual enlaza el “yo pienso” como espontaneidad y el tiempo como intuición pura de la receptividad, entonces el yo no está en el tiempo: él mismo es tiempo (Cf. Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, pp. 337 – 359).

metafísica. Como Heidegger afirma en *Kant y el problema de la metafísica*:

¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo [*Abgrund*]? Kant por el radicalismo de sus preguntas, llevó la ‘posibilidad’ de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido. Tuvo que retroceder.¹⁶

Es pertinente plantearle un par de preguntas a Heidegger, en este diálogo filosófico que toma la forma de acompañamiento: ¿puede afirmarse con semejante rotundidad, que Kant sintió *terror metafísico*? No cabe duda de que Kant exploró los desconocidos confines de la razón finita y se adentró a sus pretensiones más profundas, así como no retrocedió ni un paso al criticar los fundamentos que sostenían el edificio de la metafísica tradicional. De igual manera, ¿por qué no considerar los planteamientos de la *Crítica del discernimiento*, en los que Kant expone de manera más explícita la relación entre razón e imaginación?

A mi parecer, en el mejor de los casos, la afirmación heideggeriana sobre el *terror metafísico*, nos ayuda a hacer más inteligible algunas críticas que Heidegger plantea hacia los supuestos de la historia de la ontología, a saber, el cuestionable lugar central que se le ha concedido a la razón a lo largo de la tradición filosófica. En el peor de los casos, es una aseveración que sólo pretende recalcar la supuesta originalidad del pensar heideggeriano frente al idealismo trascendental de Kant, y por lo tanto, se puede prescindir de ella sin inconveniente alguno. Invito al lector a que juzgue él mismo qué tan pertinentes son las palabras anteriores de Heidegger respecto a los planteamientos de Kant.

Continuando con el hilo argumentativo de *Introducción a la filosofía*, Heidegger considera esencial exponer las

¹⁶ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 142.

características de la facultad de la imaginación trascendental. Imaginación en alemán se dice *Einbildungskraft*. Este término se conforma tanto del verbo *bilden* (formar, representarse algo de antemano), como del sustantivo *Bild* (que significa literalmente imagen). La imaginación es productiva, en tanto que con ella podemos formarnos la imagen de un objeto, sin que necesariamente lo tengamos presente. Esta facultad nos permite en cierto sentido volvernos como Dios, puesto que con ella podemos concebir cualquier objeto posible, sin la necesidad de que este exista en ese momento.¹⁷ Kant denomina a este proceder de la imaginación como *síntesis figurativa*.

La tercera etapa puede enunciarse en una pregunta: ¿Cómo pueden las categorías ser intuitas *a priori* en el tiempo, y a su vez, cómo puede el tiempo convertirse en la imagen pura de las categorías? Esta es la formulación en la que se reduce el problema de la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, según Heidegger, y por lo tanto del conocimiento ontológico. Esta interrogante se responde en la exposición kantiana del esquematismo trascendental, el cual es la esencia de la imaginación trascendental¹⁸. Éste es el “arte oculto del alma”, que brinda a las categorías una imagen y las sensibiliza de alguna manera al determinarlas a través del tiempo. Si bien en *Introducción a la filosofía* Heidegger no se explaya mucho respecto al proceder del esquematismo, tanto en *Lógica. La pregunta por la verdad* como en *Kant y el problema de la metafísica*¹⁹ lo explica de manera más amplia.

¹⁷ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 282.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 112.

¹⁹ Para comprender de mejor manera la interpretación heideggeriana del esquematismo, recomiendo la lectura del §31 al §35 de *Lógica. La pregunta por la verdad*, pp. 282 – 314, así como del §19 al §23 de *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 75 – 98.

En la cuarta y última etapa, Kant lleva a cabo una exposición sistemática de los principios sintéticos del entendimiento. Éstos se organizan en cuatro clases:

1. Axiomas de la intuición
2. Anticipaciones de la percepción
3. Analogías de la experiencia
4. Postulados del pensamiento empírico en general.²⁰

Heidegger enfatiza que estos principios determinan el todo del conocimiento ontológico sobre la naturaleza, la cual es pensada en correlación con la unidad de la experiencia contingente de los seres finitos. Con este análisis, se cierra la parte positiva de la *Crítica de la razón pura* en tanto fundamentación de la *metaphysica generalis*. Antes de exponer un excursus sobre la *Dialéctica trascendental*, y adentrarse más de lleno en el concepto de idea y mundo en Kant, Heidegger afirma que “no existe un conocimiento apriórico-ontológico, sino sólo un conocimiento apriórico-ontológico”.²¹

COMENTARIO FINAL

Es a partir de la *destrucción* del pensamiento de Kant que Heidegger puede sostener que la *Crítica de la razón pura* no es una obra sobre teoría del conocimiento: El problema fundamental del *opus magnum* de Kant es la ontología, la íntima conexión entre ser y tiempo, así como la *reiteración* del preguntar fundamental del Dasein finito, por el sentido del ser y su diferencia con el ente.²² ¿Es esta interpretación del

²⁰ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 285.

²¹ *Ibid.*, p. 286. Incluso en *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger afirma que “filosofía trascendental = ontología” (*Ibid.*, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 74).

²² La apropiación heideggeriana del pensamiento de Kant es crucial en la elaboración de lo que Heidegger concibe como ontología fundamen-

pensamiento kantiano suficientemente “objetiva”? ¿Qué tan “originario y auténtico” es el diálogo pensante efectuado por Heidegger con Kant, frente a otras interpretaciones de la *Crítica de la razón pura*? O incluso puedo plantear: ¿realmente se puede hablar de algo así como “interpretaciones originarias” u “objetivas”? Si bien no tengo las respuestas a estas interrogantes, invito al lector a pensar nuestras propias lecturas de la tradición filosófica, no esperando encontrar a un “autor en sí”, sino como un ejercicio imaginativo y de apertura a nuevas posibilidades, reiterando las bellas palabras de Heidegger en torno a la filosofía: “Aquello que la filosofía no dice, es siempre lo esencial”²³. ¿Qué es lo que la filosofía no dice, y que sólo puede escucharse al efectuar una *destrucción* interpretativa? La manera en la que los pensadores de la tradición filosófica, desde el horizonte de su finitud, conceptualizaron el sentido del ser.

REFERENCIAS

Capobianco, Richard, “Essence (*Wesen*)”, en Mark Wrathall (ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Nueva York, Cambridge University Press, 2021.

tal (*Fundamentalontologie*), durante el periodo que abarca especialmente desde mediados de la década de 1920, hasta principios de la década de 1930. La filosofía tiene que ser ontología, la ciencia del ser, y todo conocimiento ontológico tiene que ser trascendental, en tanto condición de posibilidad del esclarecimiento de los conceptos fundamentales de las ciencias ópticas, que conceptualizan al ente de manera regional. Para un análisis de la radical importancia que tuvo la destrucción del pensamiento kantiano en el desarrollo filosófico del propio Heidegger, véase la entrada sobre la ontología fundamental en *El lenguaje de Heidegger* (Escudero, pp. 92 – 93), así como de la relación entre ontología fundamental y filosofía trascendental en la *Crítica de la razón pura*, y su transformación en los escritos del periodo conocido como *die Kehre*, véase la bella entrada de Slaby intitulada “Ontology (*Ontologie*)” en Mark Wrathall (ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, pp. 551 – 559.

²³M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 217.

- Escudero, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912 – 1927*, Barcelona, Herder, 2009.
- _____ *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*, Barcelona, Herder, 2016.
- _____ *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010.
- Hartmann, Nicolai, *Filosofía del idealismo alemán. Tomo 1*. Trad. Hernán Zucchi, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*. Trad. Ives Zimmerman, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- _____ *Einleitung in die Philosophie [GA 27]*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1996.
- _____ *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos, México, FCE, 2014.
- _____ *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 2001.
- _____ *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher, México, FCE, 2013.
- _____ *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2004.
- _____ *Sein und Zeit [GA 2]*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1977.
- _____ *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Horneffer Ricardo y Vargas Carlos (coord.), *Acompañamiento a Ser y tiempo*, México, UNAM-FFyL/Monosílabo, 2019.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi, México, FCE, 2009.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the mirror of nature*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2018.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Trad. Pilar López, Madrid, Trotta, 2009.

Slaby, Jan, "Ontology (*Ontologie*)", en Mark Wrathall (ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Nueva York, Cambridge University Press, 2021.

El mundo como idea: Acompañamiento a los incisos c), d) y e)

Aída Padilla Nateras

A manera de introducción a estos nuevos incisos, Heidegger prefigura, al final del inciso anterior, el problema en el que desemboca el recuento de la parte positiva de la *Crítica de la razón pura* en tanto fundamentación de la *metaphysica generalis* (metafísica general). Este nuevo problema es el de la necesidad de preguntarnos por aquella unidad superior que determina la unidad empírica de nuestra experiencia. Es importante recordar que dicha experiencia fue caracterizada en el acompañamiento anterior como receptiva y, por lo tanto, como finita, pues lo que nos impacta parece estar en un más allá que nos trasciende. ¿Cuál es entonces esa unidad superior, únicamente a partir de la cual nos es posible pensar la unidad de aquello que nos es dado en la experiencia?, ¿qué es eso con respecto a lo cual la posibilidad de la experiencia puede considerarse algo contingente?¹ En el inciso c) y d), Heidegger intentará ahondar en estas cuestiones a partir de una interpretación de la Dialéctica trascendental kantiana. Después, en el inciso e), hablará más concretamente acerca de la relación que guarda este nuevo problema con la idea de Mundo, que es importante para comprender el concepto de *cosmovisión* frente al cual Heidegger está intentando caracterizar a la filosofía en esta segunda sección del libro.

C) EXCURSO: LA DIALÉCTICA DE KANT

En el inciso anterior se menciona que el resultado de la *Crítica de la razón pura* hasta la dialéctica trascendental es, en términos heideggerianos, el siguiente: sólo puede existir un

¹ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 287.

tipo de conocimiento apriórico, a saber, el ontológico. No puede haber conocimiento óntico *a priori*.² En otras palabras, el único conocimiento *a priori* es aquél que tiene que ver, a su vez, con las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, es decir, no puede haber conocimiento general *a priori* de lo ente. Gracias a este resultado se define por primera vez, según Heidegger, el conocimiento ontológico, aunque el propio Heidegger advierte que Kant no plantea en toda su amplitud el problema de la comprensión del ser.³ A partir del resultado antes mencionado y según la interpretación heideggeriana de Kant, es muy claro que la *metaphysica specialis* (metafísica especial) aspira a algo imposible, ya que pretende dar cuenta de un conocimiento óntico *a priori* sobre el Alma, el Mundo y Dios. Kant aborda el problema, según la interpretación de Heidegger, de manera crítica y negativa. Para el autor de *Ser y tiempo*, sin embargo, es necesario demostrar también de manera positiva el derecho que tenemos como seres humanos a tener tales pretensiones de conocimiento según nuestra propia naturaleza, en vez de rechazarlas sin más por tratarse de un imposible.⁴

En las últimas líneas antes de pasar a este inciso, Heidegger esboza una nota rápida que el traductor mismo señala como incompleta, pero que resulta muy pertinente. En ella se habla acerca de una cierta “verdad trascendental”, a la que se contrapone “lo aparente” entendido como

² Cf. *Ibid.*, p. 288.

³ Cf. *Idem*. Se invita al lector a pensar en la riqueza de las aportaciones de cada pensador dentro del marco de su contexto específico, haciendo a un lado la cuestión acerca de quién logró más o quién planteó el problema con mayor amplitud.

⁴ Tal y como sugirió Jesús Álvarez, vale la pena señalar que en realidad Kant también reconoce la legitimidad de las pretensiones de la razón, que son para él elementos esencialmente constitutivos del ser humano. En algunos pasajes de *Introducción a la filosofía*, Heidegger parece darle crédito a Kant en este sentido, aunque en otros parece no hacerlo.

no-verdad trascendental. Una posible interpretación de este pasaje es que, a través de esta contraposición, Heidegger alude a lo que para Kant sería la “falsa” pretensión de conocimiento de todo discurso que intente decir algo certero acerca del Alma, del Mundo o de Dios. Más adelante, haciendo uso de su increíble capacidad de síntesis poética y tratando de ir más allá de Kant, Heidegger dirá que en donde hay apariencia, también hay verdad.⁵

En la apariencia misma radica, conforme a su interpretación, algo que pasa por ser lo que no es (conocimiento sintético *a priori*), pero que subyace a todo conocimiento como condición de posibilidad del mismo, iluminando profundidades abismales y permitiéndonos contemplar de manera más directa algo aún más fundamental. “Se trata de sacar a la luz la base entera de la Metafísica entera”, dice Heidegger intentando describir su empresa, “[...] y de ver esa Metafísica en su interna totalidad y movilidad. A esto es a lo que tiende la ontología fundamental (cf. «*Ser y tiempo*»)”.⁶ Habría que preguntarnos, sin embargo, si tal empresa (sacar a la luz la base entera de la Metafísica entera) es posible o incluso deseable, o si a lo máximo a lo que podemos aspirar como seres finitos es a una aproximación infinita a esa meta a la que, como el Aquiles que intenta alcanzar a la tortuga, nunca terminaremos de arribar.⁷ De nuevo nos topamos aquí con una cuestión estrechamente relacionada a la esencia del filosofar, la cual tiene que ver con mantener vivo el preguntar.

⁵ *Idem.*

⁶ Cf. *Idem.* Siguiendo la sugerencia de Jesús Álvarez, es importante comentar que, más que en *Ser y Tiempo*, la ontología fundamental es abordada en *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Véase Martin Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 25-48.

⁷ Se invita al lector interesado en saber más acerca de las propuestas antifundacionalistas postkantianas que surgieron a partir de la publicación de la *Crítica de la razón pura* a sumergirse en la tradición del Primer romanticismo alemán. Véase, por ejemplo, Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism, passim*.

En este sentido, dar una respuesta definitiva o develar el Fundamento de fundamentos no sólo parecería implicar la muerte de la filosofía, sino que podría dar pie a fundamentalismos con resultados teóricos y prácticos peligrosos.

Ahora bien, ¿qué le impidió a Kant percatarse de las posibilidades que la vía de interpretación positiva ofrece? Heidegger expresa su opinión al respecto: la manera en la que Kant dividió su obra, que resulta en “una primacía no cuestionada de la lógica”.⁸ Como se mencionó en el acompañamiento anterior, la Crítica de la razón pura se compone de una Estética trascendental y una Lógica trascendental, y el corte entre la metafísica general y la metafísica especial se produce dentro de la lógica trascendental, que se divide a su vez en Analítica y Dialéctica, lo cual es, para Heidegger, violento y artificial y le otorga a la lógica una importancia mucho mayor de la que debería tener. Resulta problemático pensar en la lógica como hilo conductor que posibilita la fundamentación de la metafísica, pues la lógica misma descansa sobre presupuestos metafísicos que, tal y como Heidegger señala, en la época de Kant aún no habían sido cuestionados.⁹ Según Heidegger, esta primacía de la lógica afecta la forma en la que, en la Crítica de la razón pura, es introducido el concepto de idea.

D) EL CONCEPTO DE IDEA EN KANT

Tal y como explica Heidegger al principio de este apartado, el Mundo no es para Kant ni una intuición pura, ni un concepto puro, ni una categoría, sino una representación necesaria a la que llama idea. A partir de esto, el autor de *Introducción a la filosofía* plantea cuatro preguntas: 1) ¿Qué entiende Kant por idea? 2) ¿Cómo resulta para Kant la necesidad de las ideas? 3) ¿Qué significa para la estructura del concepto de *mundo* el que ese concepto venga definido como una idea?

⁸ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 288.

⁹ *Ibid.*, pp. 289-290.

4) ¿A qué problemas básicos da lugar esta versión que da Kant del fenómeno del mundo?

Heidegger comienza contestando a la segunda pregunta, que permitirá a su vez conducir a la respuesta de la primera, pues para entender mejor qué es una idea en Kant es necesario entender de dónde surge. Tal y como se ha enfatizado anteriormente, el conocimiento y la síntesis de los objetos de la experiencia posible son, por su naturaleza, condicionados. Haciendo alusión a los apartados A 307 s. y B 345 de la *Crítica de la razón pura*, Heidegger recuerda que el concepto de *lo condicionado* incluye analíticamente el de *condición* o, dicho de otro modo, que hablar de algo condicionado presupone la existencia de algo que lo condiciona. Aún así, el que lo condicionado nos sea dado no quiere decir que también nos sea dada la condición, y menos aún toda la serie de condiciones, misma que, en su conjunto, podría ser considerada como incondicionada. Un enunciado que hace referencia a esa totalidad incondicionada es sintético y tiene su origen en la facultad kantiana de la razón.¹⁰ No está de más recordar que, para Kant, el conocimiento requiere de la articulación de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón. La sensibilidad implica al espacio y al tiempo como condición de posibilidad de los fenómenos. El entendimiento es la facultad de las reglas, y ésta puede distinguirse a su vez de la razón, que es la facultad de los principios.¹¹ La razón es, en este sentido, la que proporciona lo incondicionado para los conocimientos condicionados del entendimiento con la finalidad de que su síntesis pueda completarse.

Heidegger hace hincapié en el señalamiento de Kant acerca de que la palabra “principio” suele ser ambigua.¹² Es importante recalcar que los principios del entendimiento

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 291.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 293.

¹² *Idem.*

puro o categorías no son propiamente principios absolutos, sino sólo reglas a partir de las cuales el ser humano, que también es condicionado, conoce, y que de cierta manera actúan como si fueran principios. Aunque estén dados *a priori*, esta clase de principios (los conceptos del entendimiento) se refieren siempre a la intuición, mientras que los principios en absoluto serían conocimientos sintéticos a partir de conceptos que ya no hacen referencia directamente a la intuición y que contienen *a priori* aquello en lo que la unidad del conocimiento se completa o consume (lo incondicionado). Kant llama ideas a estos conceptos de la totalidad absoluta.

He aquí la respuesta a la primera pregunta que, sin embargo, todavía puede ampliarse. Intentando sintetizar todo lo que Heidegger dice en torno a la definición kantiana de idea, podríamos afirmar lo siguiente: la idea es un concepto puro de la razón que unifica la síntesis del entendimiento, que a su vez ha unificado ya lo dado en la intuición previamente. En este sentido, la idea le proporciona una unidad superior a lo ya antes unificado. Así como las categorías son los conceptos puros del entendimiento, las ideas son los conceptos puros de la razón. Los primeros son llamados reflexivos, mientras que los segundos inferidos en la medida en que son fruto de la representación de la totalidad de la cadena de silogismos. La idea es una representación conceptual *a priori* a través de la cual se determinan tanto la extensión de la diversidad comprendida en una totalidad como el lugar que le corresponde a las partes de la misma en sus relaciones entre sí. Es un representarse lo incondicionado, cuya realidad no es objetiva ni empírica, sino trascendental, pues subsume toda la experiencia a pesar de que ella misma no puede ser objeto de la experiencia.¹³ Es por todo lo anterior que podemos decir que el surgimiento

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 291-299.

de las ideas no es arbitrario, sino que tiene un sentido y una razón de ser específicos, pues responde a necesidades relacionadas con la forma de ser característica del Dasein. Por otro lado, la totalidad absoluta de todos los fenómenos sólo puede ser una idea, un problema que no tiene solución alguna para nosotros como seres humanos, pues es algo que no corresponde a ninguna intuición que podamos corroborar empíricamente.

Ya que la idea es una forma de representación,¹⁴ Heidegger proporciona un esquema que resume, de manera muy general, la representación según Kant: la representación con conciencia se refiere a una sensación (modificación del estado interno de un sujeto) o a un conocimiento (percepción objetiva en la medida en que representa objetos). El conocimiento necesita de una intuición (representación singular, inmediata y particular) y de un concepto (representación mediata y universal). A su vez, los conceptos pueden ser empíricos (obtenidos mediante comparación con los fenómenos que nos impactan) o puros (con origen en el entendimiento). Esta última clase de conceptos puede tener a su vez su origen en las imágenes puras de la sensibilidad (categorías) o en el entendimiento puro (nociones). De las nociones se desprende la idea, que es justamente un concepto puro a partir de estas últimas.¹⁵ A pesar de que no es posible una deducción objetiva de las ideas, ya que a éstas no les corresponde ningún objeto de la experiencia, sí es posible algo así como una iniciación o introducción subjetiva a las mismas según el autor de *Ser y tiempo*.

Posteriormente, Heidegger aborda la tercera pregunta, que exige, según él, una discusión previa acerca de por qué puede hablarse de tres ideas y por qué el mundo es una de ellas. La respuesta que da es la siguiente: las ideas

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 295.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 296.

son representaciones, y nuestras representaciones pueden referirse a tres cosas: 1) al sujeto (idea del alma, estudiada por la Psicología), 2) a los objetos como fenómenos, haciendo referencia a la posibilidad de representación finita (idea de mundo, objeto de la q) y 3) a todo en general, haciendo referencia a la posibilidad de representación infinita (idea de Dios, objeto de la Teología). La primera se refiere a la unidad incondicionada del sujeto pensante. La segunda, a la unidad incondicionada de la serie de las condiciones de los fenómenos y la tercera a la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. Es así que desde la razón pura pueden desarrollarse las tres disciplinas de la metafísica especial: Psicología, Cosmología y Teología. Heidegger agrega que Kant se limitó a enumerar esta triplidad, pero no trató de entenderla desde la trascendencia y, en este sentido, no trató de fundamentarla.¹⁶ Una página después, y a manera de apunte rápido, Heidegger dice que la trascendencia es el origen de la diferencia ontológica (diferencia entre el ser y el ente).¹⁷

En *De la esencia del fundamento*, Heidegger habla también de la trascendencia como un traspasar (*Übersteigen*), como algo que no sólo es propio del Dasein, sino que se puede considerar “la constitución fundamental de este ente anterior a todo conducirse.”¹⁸ Lo que caracteriza al Dasein es que “sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser”¹⁹, y esa comprensión del ser implica un traspasar “lo ente en su totalidad.” A esa totalidad trascendida por el Dasein es a lo que llamamos mundo y es por eso que la trascendencia puede ser entendida como *ser-en-*

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 298-299.

¹⁷ Para una discusión en torno al concepto de *trascendencia*, el lector puede remitirse al acompañamiento a los parágrafos 27-29 del presente volumen, escrito por Mauricio Zepeda.

¹⁸ Cf. Martin Heidegger, *Hitos*, p. 120.

¹⁹ *Ibid.*, p. 118.

el mundo.²⁰ Es a partir de todas las explicaciones anteriores que los conceptos de mundo y de cosmovisión obtienen, para Heidegger, una justificación sistemática.

E) EL MUNDO COMO IDEA DE LA TOTALIDAD DE LOS FENÓMENOS, ES DECIR, COMO CORRELATO DEL CONOCIMIENTO HUMANO FINITO

Heidegger comienza este inciso diciendo que, en su obra *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Kant define al mundo como el conjunto de todos los fenómenos o de todos los objetos de la experiencia posible.²¹ De acuerdo a la propia glosa de Heidegger, “el mundo es la representación universal *a priori* de la absoluta totalidad del ente en cuanto que éste es accesible a un ser finito.”²² Como toda idea, el concepto de *mundo* (al que también suele llamarse “naturaleza”) no está referido a un objeto en sí, sino a la unidad de las condiciones de la síntesis. Como concepto, puede considerarse trascendental con respecto a las categorías, pero trascendente o por lo menos relativamente trascendente (es decir, en cierto sentido trascendente y trascendental a la vez) con respecto a los objetos de la experiencia, pues determina la unidad de los mismos a pesar de no estar referido directamente a ellos.

Por otro lado, la idea de mundo no es todavía absolutamente incondicional, pues tal y como se mencionó, el mundo como totalidad hace referencia a los fenómenos en tanto que resultan accesibles a un ente finito. Es esta referencia al conocimiento finito lo que condiciona todavía la idea de mundo y lo que intenta ser superado al hablar del *ideal*, tema que se abordará en el siguiente acompañamiento.

²⁰ *Ibid.*, p. 121.

²¹ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 300.

²² *Idem.*

De acuerdo con Heidegger, la diferencia entre la concepción tradicional de mundo y la de Kant es que en la del filósofo de Königsberg lo que importa no son las cosas finitas y existentes consideradas en sí, sino consideradas en su objetividad con respecto a otro ente también finito que conoce, un ente no creador, sino creado, condicionado y no incondicionado como Dios. Es así que puede hablarse de una doble naturaleza del concepto de *mundo* en la medida en que es una *totalidad finita*. Todas las ideas cosmológicas son conceptos de mundo. Esto será muy importante a la hora de caracterizar a la filosofía frente a la Cosmología en los párrafos siguientes.

A partir de lo expuesto en este acompañamiento, valdría la pena preguntarnos: ¿cuál es el papel que estos conceptos puros de la razón juegan hoy en día?, ¿en qué radica su importancia para el presente? En cuanto representaciones conceptuales de cierto tipo de totalidad, las ideas –y en especial la idea de Dios– pueden entenderse como conceptos límite, como muros de contención del conocimiento humano que, a primera vista, parecería imposible traspasar. Sin embargo, no está de más tomar en cuenta que la historización del conocimiento nos permite pensar en la posibilidad de que estas representaciones conceptuales puedan sufrir también cambios en el futuro o de que puedan ser vistas por lo menos bajo una nueva luz.

BIBLIOGRAFÍA

- Frank, Manfred, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, Trad. Elizabeth Millan, Albany, State University of New York Press, 2004.
- Heidegger, Martin, *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- _____, *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 2001.

_____, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi, México, FCE, 2009.

Acompañamiento a los incisos f) y g)

Luis Ángel Hurtado Aguilar

A lo largo del §34, Heidegger ha surcado el camino de qué entendemos por *mundo* (*Welt*). Para ello, ha hecho la revisión de este concepto en distintas corrientes del devenir de la filosofía, tales como la presocrática (*kósmos*, κόσμος), la teológica (*mundus*), la metafísica de escuela (sistema) y la kantiana (trascendental/trascendente).¹ De esta última nos dice: “el concepto de *mundo* es una idea que no está referida a un objeto en sí, a una cosa en sí, sino a la unidad de las condiciones de la síntesis.”² En este análisis que hace sobre Kant es posible pensar que la idea de mundo es una síntesis cosmológica. Pareciera que Heidegger se refiere también a *naturaleza* cuando habla de mundo, pero el concepto en alemán *Natur* en estas lecciones lo utiliza para referirse a los entes que llama cosas (lo que está ahí delante, o sea, lo inerte natural: por ejemplo, la piedra).³

¹ Todos estos tratos los ha dado en los cinco primeros incisos de este párrafo, de modo que para su profundización invito al lector a visitar los dos acompañamientos inmediatamente anteriores para su esclarecimiento. Además, antes de desglosar la discusión a detalle en los apartados siguientes, vale la pena tener en consideración que Heidegger hace una apropiación del pensamiento de distintos filósofos, y si bien las citas que hace de ellos son expresadas con fidelidad, sus usos tienen un fin y tonalidad distinto al expuesto por los propios autores. Esto es así dadas las metodologías de Heidegger para su aproximación con la tradición filosófica. Podemos decir que es un recurso teórico del autor de *Ser y Tiempo* para dialogar con la tradición sin dejar de pensar desde su propio proyecto filosófico. Al tener un horizonte de pensamiento bastante desplegado, Heidegger suele apropiarse conceptos de sus lecturas de otros filósofos con el fin de dotarlos de nuevas posibilidades. Para abordar con más detalle el tema de la apropiación teórica que realiza Heidegger con los autores que discute, véase Pilar Gilardi, Delmiro Rocha (coord.), *La apropiación de Heidegger, passim*.

² Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 300.

³ Dado que en este acompañamiento no se harán más aproximaciones a qué está pensando Heidegger con naturaleza, pero al considerar éste un

Debemos tener en cuenta para los incisos finales de este párrafo que, en la interpretación de Heidegger, se abre un doble sentido del concepto de mundo: por un lado, *trascendental*⁴ con respecto a las categorías y, por otro, relativamente *trascendente*⁵ con relación a los objetos de la experiencia. Es decir, por un lado, lo trascendental es una síntesis cosmológica de la totalidad de los fenómenos y, por otro, lo trascendente es una totalidad condicionada a un ente finito, al ser humano. A partir de esto, Heidegger en el inciso *f*) hablará sobre la diferencia entre *idea*⁶ e *ideal* para dar con un concepto de mundo que englobe ambas acepciones.

En estos últimos apartados del §34 tiene Heidegger como misión esclarecer el sentido de mundo en su acepción como *ideal trascendental* y también en su sentido *existencial*. Como veremos más adelante, en última instancia se co-

tema relevante, sólo me queda sugerir al lector interesado los siguientes artículos: Lee Braver, "Heidegger's Interpretation of Nature: The Ambiguity of Natur.", pp. 603-628. Babette E. Babich, "The Concept of Nature in Heidegger's 'Introduction to Metaphysics'.", pp. 67-78. Es importante recalcar al lector que la visión sobre la naturaleza en Heidegger cambia según haga uso del concepto de *Natur* o de *Physis*; si bien estos artículos se enfocan en lo tematizado en el periodo de fines de los años veinte (*Ser y Tiempo, Introducción a la filosofía, Conceptos fundamentales*), en la década de los cuarenta Heidegger explora con mayor énfasis a la naturaleza (*physis*) cuando piensa la *historia del ser* y trabaja a los presocráticos Heráclito, Parménides y Anaximandro, y también al emprender una crítica al antropomorfismo a partir de lo indecible e in-útil con Nietzsche y el poeta Hölderlin.

⁴Lo *trascendental* es, según Kant, aquello que se refiere a lo que hace posible el conocimiento, pero no a su objeto ni a su contenido, sino a sus formas apriorísticas, sin las cuales es imposible configurar la experiencia.

⁵Lo *trascendente* es todo aquello que rebasaba los límites posibles de la experiencia humana, por ejemplo, las "cosas en sí", como Dios.

⁶Para un mejor entendimiento del concepto de *idea* en Kant, remítase al apartado *d*) de este §34, o bien, al acompañamiento a dicho inciso por Aída Padilla, que resume la interpretación heideggeriana de este concepto kantiano de la siguiente manera: "la idea es un concepto puro de la razón que unifica la síntesis del entendimiento, que a su vez ha unificado ya lo dado en la intuición previamente".

rrelaciona el sentido existencial de mundo con que el mundo se corresponde con un ente singular-finito. Este es el motivo que le lleva a pensar en la relación de la fundamentación de la metafísica especial (Cosmología, Psicología, Teología) —en tanto en ella hay una razón pura o una razón sintética *a priori* para pensar *el ideal de la razón*— con la Antropología; con el saber humano.

El saber humano construye el mundo trascendental y existencialmente desde su “posición fundamental”, a saber, la de su propia finitud. Es decir, “la Antropología delimita el puesto del hombre en el cosmos”.⁷ Heidegger ha hecho hincapié en la relevancia de la filosofía para los *posturas fundamentales* (*Grundstellungen*) del hombre, pues en tanto tales, debemos considerarlos como *visiones del mundo* (*Weltanschauungen*). Es de esta visión de mundo de donde se nutre la filosofía a sí misma, determina su fin y/o su punto de partida.⁸ Para dilucidar de mejor manera cómo Heidegger

⁷ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 179. Aquí una posición fundamental refiere a que “nada es conocido y comprendido hasta no ser explicado por la Antropología”. Es decir, la Antropología permite conocer la verdad en general. Si bien en *Introducción a la filosofía* las posturas fundamentales no cumplen el rol central, vale destacar que éstos refieren a una orientación de la interpretación, mientras que la visión de mundo a una concepción global del mundo. De modo que ambas se mantienen en una relación dinámica: al dismantelar una visión del mundo se tiene que optar por una nueva posición fundamental y viceversa.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 181. A modo de interpretación sobre los *Grundstellungen* o también entendidos como actitudes existenciales y ontológicas básicas que determinan cómo nos relacionamos con el ser, me parece importante señalar la influencia, a fines de los años 20, que tuvo Jakob von Uexküll en Heidegger, particularmente con su concepto *Bauplan* o “plan de construcción” que refiere a la estructura interna que define cómo un organismo interactúa con su entorno. Ambos conceptos (*Grundstellungen* y *Bauplan*) resaltan que no existe un “mundo objetivo” en sí mismo, sino mundos construidos a partir de la interacción entre un sujeto y su entorno. En ambos casos, el mundo que aparece es parcial, filtrado y mediado por una estructura interna (biológica u ontológica) que actúa como una “ventana” hacia el entorno. Es decir, podemos interpretar los *Grundstellungen* de Hei-

piensa a la visión del mundo en los siguientes párrafos y la importancia de esclarecer para ello el concepto de mundo, se desglosarán los apartados *f* y *g* que dan cierre a este párrafo.

Para ello, seguiré los argumentos principales de los apartados en el orden en que se les da lectura, para que el lector pueda, sobre la marcha, leer el texto original y apoyarse aquí ante sus dudas. Adicional, al final sumaré una breve reflexión sobre los apartados y la conclusión de este fragmento tan decisivo del curso.

F) IDEA E IDEAL. LA PLENA DETERMINACIÓN O DETERMINIDAD DEL CONCEPTO DE MUNDO COMO IDEAL TRASCENDENTAL

Primero, cabe señalar brevemente el sentido general de este apartado. En éste, Heidegger, siguiendo a Kant, concretiza al mundo⁹ como un ideal. Para ello distingue entre qué es una idea y un ideal, así como la diferencia entre ideal y categoría. Una vez que delimita estos tres conceptos, Heidegger menciona que la esencia del ideal es la esencia del

degger como un análogo existencial y ontológico del *Bauplan* biológico y fenomenológico de Uexküll. Aunque esta línea de investigación excede los límites del acompañamiento, invito al lector a adentrarse en textos de Uexküll como *Cartas biológicas a una dama* y *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y hombres*, o con comentadores como Juan Manuel Heredia con el fin de que se formen un mejor criterio. También, véase: Enrique Muñoz Pérez, “El aporte de Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad de Martin Heidegger”, pp. 85-103. Disponible en línea en: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/58/1573>

⁹ Al lector interesado en el tema del *mundo* desde la visión fenomenológica heideggeriana, les remito a los párrafos 14, 21 y 43 de *Ser y Tiempo*, así como a la discusión de éstos en: Ricardo Horneffer, Carlos Vargas (coord.), *Acompañamiento a Ser y Tiempo, passim*. Desde sus planteamientos en dicha obra, ese concepto de mundo es el que dará las bases para la discusión en su curso *Introducción a la filosofía* y, en particular, a este párrafo.

hombre o la humanidad, pues el ideal dota de posibilidad al ser humano, tanto en su teoría como en su práctica. Para ello hay que entender que el ideal es una realidad subjetiva que, a su vez, es la forma de conocer dada por la estructura de la razón, y esta razón esencia al hombre.

El *ideal trascendental*, nos dice Heidegger al inicio de este apartado, parte de trascender objetos de conocimiento finitos y conocimientos absolutos, como las *ideas trascendentes*, con el fin de regular tales objetos de conocimiento desde la razón. Para explicar esto habría primero que entender que estas ideas trascendentes refieren a una totalidad incondicionada del ente en sí. Representar lo incondicionado significa que aquello a lo que se trasciende es a la unidad empírica de los fenómenos. Esto es posible al salir del fenómeno y del mundo sensible para colocarnos en el modo de representar del creador mismo (Dios), o al menos esa es la lectura sobre Kant.¹⁰ Si se trasciende la finitud en la que se mantiene la experiencia sensible que tenemos de los objetos de conocimiento, entonces Heidegger puede concluir que las ideas son trascendentes.

Las ideas trascendentes implican que salgamos del conocimiento finito (recordando que el conocimiento finito de la razón humana se debe a los límites marcados por su propia finitud y no a la infinidad de entes con las que comparte su existencia) y nos situemos fuera de toda experiencia posible. En una cita de Kant, se nos dice que si lo incondicionado es lo que está totalmente fuera del mundo sensible y de la experiencia posible, entonces las ideas son trascendentes.¹¹ Por ello, dice Heidegger que si trascendemos los objetos del conocimiento finito y toda su referencia al ente, y al mismo tiempo nos representamos un conocimiento absoluto, nacería el *ideal*.¹²

¹⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 302.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

Para aclarar la distinción entre idea e ideal, Heidegger primero se vale de Kant para deslindar a ambos del término de *categoría*. Por un lado, nos dice, “la categoría tiene realidad objetiva y puede representarse en concreto y *a priori* en los objetos”,¹³ es decir, las categorías estructuran el entendimiento al operar sobre los datos de la sensibilidad mediante la síntesis, y son condiciones necesarias para que la experiencia pueda convertirse en conocimiento objetivo. Por otro lado, “las ideas están alejadas de la realidad objetiva de las categorías al no tener un fenómeno que las represente en concreto”,¹⁴ esto es, las ideas no tienen correlato directo en la experiencia, ya que no existe un ente en la realidad que, por sí solo, logre representar o englobar la totalidad que éstas proyectan. Las ideas son conceptos de la razón que trascienden la experiencia y sirven para orientar nuestro pensamiento hacia lo incondicionado. Mientras que el ideal, por último, tiene aún menos realidad objetiva, en tanto que es la idea singularizada (*singulare Idee*): es “la idea en concreto”.¹⁵

“El ideal es lo representado mismo, la cosa puesta ahí delante que es singular y determinada”.¹⁶ El ideal es, por decirlo así, la singularización concreta de una idea, su representación más acabada y determinada. Si bien tiene aún menos realidad objetiva que la idea, se corresponde con el contenido absoluto que ésta representa, funcionando como un modelo o ejemplar que encarna la perfección de la idea en términos concretos. La idea representa al pensamiento mismo en su constante transformación, en su ser y devenir en tanto un singular. El ideal, por su parte, se puede entender de dos maneras complementarias: a) como la idea singularizada en una representación concreta, es decir, el

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 302-303.

¹⁵ *Ibid.*, p. 303.

¹⁶ *Idem.*

contenido absoluto de la idea expuesto como un ente en el que ésta se manifiesta plenamente; y b) como un ente singular determinado por la idea, concebido como el correlato de una intuición absoluta, una protoimagen o prototipo (*Urbild*) que sirve como modelo regulativo para el pensamiento y la acción. Sería el todo incondicionado en un ente singular.¹⁷ Con todo, dice Heidegger que el objeto formal del ideal es la intuición originaria (*intuitus originarius*) en tanto que ente. Para Heidegger, el ideal se comprende en su esencia al relacionarse con la intuición originaria, propia de un ser absoluto que intuye directamente el ser de las cosas sin mediación conceptual. En este sentido, el ideal es el objeto formal de tal intuición, pues representa un ente plenamente determinado y acabado en su perfección. Así, el ideal no se limita a ser una abstracción humana, sino que adquiere ser en cuanto es aprehendido por una intuición absoluta que lo fundamenta como un prototipo perfecto.

Más adelante nos dice Heidegger que el concepto de mundo que ha investigado en todo este apartado refiere a la síntesis de las condiciones de los fenómenos pero, y apoyándose en Kant, dice que la totalidad absoluta en la síntesis de todas las cosas dará lugar a un ideal de la razón pura. Y sólo a partir de la idea como ideal es que obtenemos la plena determinación del concepto de mundo.¹⁸ Por este motivo resulta importante comprender tanto el carácter subjetivo del ideal, como su esencia.

La idea y el ideal no parten de objetos concretos por lo que, a diferencia de la categoría, Heidegger menciona que tienen más realidad subjetiva, ya que refieren a la naturaleza racional del sujeto trascendental. La idea refiere a (mas no parte de) objetos y el ideal hace lo propio con las representaciones singulares de la idea. Habría que decir

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

que el ideal, en tanto que tiene una realidad subjetiva (no es Dios), pone de manifiesto que la esencia del sujeto de la razón pura es finita (o humana). Así, para analizar el concepto de ideal se vale del análisis kantiano de la humanidad o esencia del hombre, donde dice que la razón humana contiene ideas e ideales, y si bien no llega a tener una fuerza creadora como la de Dios, sí tiene fuerza práctica.¹⁹

Aquí aparece el ejemplo del sabio y la sabiduría para expresar el ideal y la idea.²⁰ El sabio, en tanto ideal, sólo existe en el pensamiento y sólo él es totalmente congruente con la idea de sabiduría. La idea da las pautas o reglas, mientras que el ideal es el prototipo al cual se busca imitar o emular con las acciones. Es con base en ese hombre ideal o “divino” que nos comparamos, juzgamos y buscamos mejorar, aunque nunca alcancemos su perfección. El ideal, entonces, no tiene una realidad objetiva (una existencia fijada en una cosa del mundo natural), sólo es un imprescindible criterio de la razón que contiene la determinación de todo lo que pertenece a la idea. Por eso, en tanto que va más allá de la existencia y dicta las señas por las cuales el hombre se orienta, el ideal al que pertenece la esencia del hombre, en tanto ser práctico y especulativo, es el ideal trascendental.

Este ideal trascendental, nos dice Heidegger, “es el carácter incondicionado del hombre en su conjunto”.²¹ Esta es la razón por la que se le asocia con las ideas teológicas racionales y como una interpretación del concepto de Dios desde las cosas en sí y en su totalidad. Se habla de Dios en los términos del conocimiento de Dios, dígame, el conocimiento del Absoluto, no sólo de lo ya creado, sino también de todo lo posible de la realidad (*omnitudo realitas*). Por ello, toda idea está subordinada a la determinación del ideal.

¹⁹ *Ibid.*, p. 304

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 305.

Si el ideal es un prototipo de todas las cosas, las cosas mismas son sólo copias deficientes del ideal; es por ello que se menciona que el objeto del ideal sólo está en la razón. El objeto del ideal de la razón es el ser de todo ser, es una relación objetiva de la idea con los conceptos.²² El mundo considerado como la idea de la totalidad de los fenómenos se inserta dentro de una necesidad subjetiva y, por lo tanto, dentro del ideal trascendental. Se aclara que no es debido a una dependencia óptica entre las cosas finitas y el creador (como si ahora nosotros fuéramos Dios), sino a que las condiciones de la experiencia posible se presentan como una restricción de la razón, esto es, que la totalidad de fenómenos no puede ser abarcada. Recordemos que el sujeto kantiano se desdobra en el conocimiento inteligible y el de los sentidos. Así, refiere tanto a la infinitud de los criterios de la razón como a lo contingente de la experiencia que se da por objeto de los sentidos.

A lo anterior le llamaré Heidegger el principio empírico de la posibilidad, lo que sería un principio trascendental que refiere a la posibilidad de las cosas en general. Y en tanto principio rector, se encuentra vinculado con un ideal trascendental.²³ Además, también refiere a los fenómenos, puesto que los ideales permiten abrirnos a posibilidades de nuestro ser en nuestro habérselas con las cosas. Como ejemplo tenemos al sabio, el cual nunca seremos, en tanto es un ideal de la razón, pero no impide que su idea atraviese nuestro modo de ser y, por ende, guíe la experiencia que tenemos de los fenómenos y las cosas de la realidad.

Para concluir este apartado, Heidegger se pregunta cuál es el problema fundamental en el concepto de mundo. Responde diciendo que el mundo es una determinación del ente que no se contiene dentro de lo óptico ya que, aunque

²² *Ibid.*, p. 306.

²³ *Ibid.*, pp. 306-307.

el mundo pertenece a las cosas, él mismo no es una cosa. En ese tenor, el mundo refiere a lo humano en tanto que es una idea de la totalidad del ente cognoscible por un ser finito.²⁴ Con esta conclusión lanza algunos cuestionamientos que quedan sin respuesta, pues su función sólo es clarificar la relación entre la visión del mundo (*Weltanschauung*) y la filosofía. En éstos cuestiona cómo es que el mundo determina lo que está ahí delante, cómo el mundo pertenece a la existencia humana, así como cuál es la esencia de la humanidad.

G) SIGNIFICADO EXISTENCIAL DEL CONCEPTO DE MUNDO

A modo de breve resumen, en este apartado Heidegger recupera el significado de mundo en su determinación existencial y cómo éste refiere a la existencia del ser humano, ya que su conocimiento se extrae de la experiencia de la vida. Así, considera al mundo como el ser-unos-con-otros, esto es, que el mundo no es el cosmos sino el contexto histórico del ser humano. En ese sentido recupera a Kant para hablar de la filosofía como sabiduría mundana²⁵ y del filósofo como ideal de la razón. Por último, habla del concepto existencial de mundo en tanto que modo para hablar de la visión del mundo. El fin de este apartado es conciliar el concepto de mundo en dos significados y, con ello, preparar el camino a los siguientes párrafos con la pregunta de cuál es la relación del mundo con la existencia.

Heidegger nos aproxima a distintas nociones del concepto de mundo. Por un lado, está la de Kant, de matiz cosmológico a partir de los significados *mundus* y *universum*

²⁴ *Ibid.*, p. 307.

²⁵ La sabiduría mundana en Kant es la capacidad práctica de usar el entendimiento y la razón para actuar con prudencia en el ámbito de lo contingente y particular, siempre dentro del marco de los principios morales.

creatus, que son de concepción trascendental. También recupera la noción de San Agustín y Santo Tomás de *mundus*, que refiere a los *amatores mundo* o los hijos del mundo.²⁶ Con base en estos ejemplos, Heidegger habla del concepto existencial del mundo en tanto está referido a la existencia del hombre, a las relaciones que los seres humanos mantienen entre sí. Menciona que lo mundano (*mondaine*) es una forma en que el ser humano existe, es decir, es un haberse del hombre acerca del ente.²⁷

Heidegger recupera una idea de Kant que dice que el objeto más importante en el mundo es el hombre mismo, pues “él es su propio fin último”,²⁸ de modo que conocerlo a él y a su esencia nos daría el conocimiento del mundo. Por lo tanto, este conocimiento del mundo es una Antropología, un saber del ser humano. Dándole voz a Kant, Heidegger nos dice que, desde la Antropología, se instaura un principio en el mundo que da guía para el perfeccionamiento del hombre, la *libertad*.²⁹ A esto le llama Antropología pragmática, que es un conocimiento del mundo basado en la experiencia de la vida práctica, orientado a comprender la existencia humana en su interacción con el entorno. Esto es, el “conocimiento del hombre=conocimiento del mundo”.³⁰

²⁶ *Ibid.*, p. 309. En ambos pensadores, los *hijos del mundo* o *amantes del mundo* (*amatores mundi*) son aquellos que aman los bienes temporales de manera desordenada, anteponiéndolos a los bienes eternos y al amor de Dios. Para San Agustín, representan una oposición directa a la vida espiritual y la Ciudad de Dios, mientras que, para Santo Tomás, son un ejemplo de desviación del orden natural del amor, aunque el *mundus* puede tener un lugar legítimo si se subordina al amor divino. En ambos casos, la superación de este amor desordenado es esencial para alcanzar la verdadera felicidad en Dios. Esta acepción de *mundus* parece ser ligada en el pensamiento heideggeriano con la interpretación de mundo en su sentido existencial

²⁷ Algo que ya trabajó en varios párrafos de *Ser y Tiempo*, particularmente el capítulo tercero “La mundaneidad del mundo” §§14-24, y §43.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 310.

³⁰ *Idem.*

Este conocimiento del mundo tiene como propósito capacitar a las personas para aplicar sus habilidades de manera efectiva en sus relaciones con los demás.³¹ No se reduce a una técnica vacía o carente de significado práctico, sino que persigue una finalidad viva y concreta. En este marco, el concepto de mundo se entiende como una orientación hacia máximas y modelos ejemplares, reflejando una práctica de la prudencia (*Klugheit*) tanto en la esfera de lo mundano como en la privada.³² Con razón de ello, Heidegger cita a Kant para llamarle a esta experiencia de vida o existencia humana *el gran juego de la vida*, pues ello nos remite a una dimensión relacional en donde la vida humana no es sino un proceso continuo de involucramiento práctico con el mundo (el entorno y los otros). Por eso mismo, el ser humano es un *co-jugador (Mitspieler)*, no sólo comparte mundo, sino que co-crea el sentido de la existencia. Así, el ser humano es un *ser-con (Mit-sein)*. De este modo, Heidegger le llama a esta naturaleza relacional y situacional del ser humano como el “hombre de mundo” que refiere, por un lado, a un conocer sobre las relaciones que tienen lugar en la vida y, por otro, a dar cuenta sobre el qué de la vida humana misma.³³

Por lo tratado hasta este punto, el mundo es entendido por Heidegger como “la existencia humana y lo que en ella acaece”, y “no como una cosa del cosmos o de la naturaleza”. Para establecer esta idea de mundo, Heidegger habla acerca de la sabiduría mundana y el ideal de la razón

³¹ *Ibid.*, p. 311. De este modo, podemos decir que la Antropología pragmática es el campo donde Kant vincula la prudencia (*Klugheit*) y la libertad con la vida práctica. Ahí estudia cómo el ser humano, como ser racional y libre, aplica su capacidad de juicio prudente para actuar en el mundo de manera efectiva y moralmente coherente. Así, proporciona un puente entre las ideas trascendentales y las condiciones concretas de la existencia humana, siendo éste el motivo por el cual Heidegger hace su recuperación precisamente en este apartado.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

kantiano. Por un lado, cuando habla de la sabiduría mundana, rescata el sentido de mundo como “el contexto histórico de su propia existencia”³⁴ y entiende por mundano aquello que interesa a todos y cada uno.³⁵ Sobre el ideal de la razón, entendido como una aspiración de la razón humana a alcanzar el conocimiento absoluto del mundo, nos dice que ni el matemático ni el lógico parten de éste, ya que se limitan a usar métodos formales para alcanzar sus resultados. En cambio, sólo el maestro de estos, el filósofo, no se limita a su experiencia finita pues busca trascender los límites del conocimiento empírico. Sin embargo, esta búsqueda por una comprensión de la totalidad del ser es imposible de alcanzar.³⁶ De este modo, nos dice que el filósofo como un ideal no puede encontrarse en ningún sitio, es más bien, un “hombre divino”.³⁷ La filosofía, entendida tanto como una reflexión sobre la existencia humana y como un ideal de la razón, tiene como objetivo comprender la condición humana en su totalidad, comprender cómo los seres humanos están inmersos en el mundo y cómo su existencia es, en sí misma, una forma de estar en el mundo.

El concepto de mundo así entendido prefigura una aplicación existencial del concepto de *mundus*, ya que no se limita sólo a la realidad externa (el mundo físico), sino que también incluye la realidad vivida y experimentada por el ser humano. Por ello, Heidegger nos dice que el concepto exis-

³⁴ *Ibid.*, p. 312.

³⁵ *Ibid.*, p. 313.

³⁶ Podemos decir, así, que los ideales de la razón son ideales regulativos, es decir, una guía que orienta a la razón en sus tareas, pero que no pueden ser alcanzados.

³⁷ *Ibid.*, p. 312. Algo importante a notar aquí es que la idea se va a corresponder con la filosofía y el ideal al filósofo. En tanto ideal, el filósofo es la realización más perfecta de la idea de la filosofía. Por eso, el hombre divino no implica una divinidad literal, sino que esta búsqueda por el conocimiento absoluto lo sitúa más allá del mundo empírico y finito.

tencial de mundo es el más amplio.³⁸ Mundo es, por un lado, la determinación del todo del ente en tanto es una idea de la razón humana (trascendental); y, por otro, es mundano o antropológico, es la existencia humana en lo esencial de su existir (*Existenz*), es decir, es un elemento estructural del modo de ser del Dasein (la existencia).

Y es sobre esta acepción de mundo que Heidegger procederá a hablar en los siguientes párrafos de la *visión de mundo (Weltanschauung)*, en tanto que es la perspectiva desde la cual una interpretación subjetiva, sea personal o colectiva, se orienta dentro de esa realidad trascendental-existencial.

CONCLUSIONES

El mundo que Heidegger intenta plasmar en *Introducción a la filosofía* nace como una confrontación con el neokantismo y la visión técnica y científica con que pretende objetivarlo todo. Por eso, Heidegger finaliza con una acepción ontológica de mundo que no se suscribe a un ámbito cuantificable, es decir, no es un concepto óptico de mundo. En su propuesta ontológica nos muestra una dualidad en este concepto, por un lado, existencial (estructural a la existencia) y por otro, trascendental (como ideal regulativo). En esta orientación de la filosofía hacia el mundo, Heidegger nos fuerza a recorrer la historia de la metafísica, con el fin de destruir varias de sus acepciones, tales como la dualidad de mundo interno y mundo externo, conciencia y realidad, como cosas separadas e insolubles. Esta tarea acompañó su pensamiento a lo largo de su obra. Por ejemplo, encontramos en el año 1931, en sus cuadernos de reflexiones, anotaciones que nos sugieren un intento por desvanecer aún más esa aparente dualidad entre una subjetividad de lo exterior (todas las cosas conforman al mundo) y otra de

³⁸ *Ibid.*, p. 313.

lo interior (el mundo es un elemento de mi existencia), diciéndonos que: “no [hay] un regreso al yo, sino un tránsito al mundo. Y en ese tránsito, al mismo tiempo un ingreso en la existencia.”³⁹ El mundo como ese lugar en el que se sostiene la existencia eyectada, no es mero ambiente como campo del afuera en donde encuentra significaciones, tampoco es una aglutinación de todas las cosas habidas y por haber, y tampoco es únicamente el lugar y sentido del ser humano. Estar-en-el-mundo es un estar-unos-con-otros. El mundo no es una abstracción de la subjetividad racional, porque incluso esa subjetividad tiene lugar ahí donde realidad y ser acaecen. Por eso, nos recalca Heidegger, la importancia de pensar la relación entre existencia y mundo. Sólo así será posible pensar nuevas relaciones y modos en que pueda acaecer el ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Babich, Babette E. “The Concept of Nature in Heidegger’s ‘Introduction to Metaphysics.’” *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 52, no. 1 (February 2009): 67-78. DOI: 10.1080/00201740802631837.
- Braver, Lee. “Heidegger’s Interpretation of Nature: The Ambiguity of Natur.” *Review of Metaphysics* 54, no. 3 (March 2001): 603-628. DOI: 10.2307/20132460.
- Gilardi, Pilar, Delmiro Rocha (coord.), *La apropiación de Heidegger*, México, UNAM/BUAP/Bonilla artigas, 2020.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 2001.
- _____, *Kant y el problema de la metafísica*, Trad. Gustavo Leyva, México, FCE, 2014.
- _____, *Reflexiones II-IV Cuadernos negros (1931-1938)*, Trad. Alberto Ciria, Madrid, Trotta, 2015.

³⁹ Martin Heidegger, *Reflexiones II-IV Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 45.

_____, *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2014.

Horneffer, Ricardo, Carlos Vargas (coord.), *Acompañamiento a Ser y Tiempo*. México, UNAM, 2019.

Muñoz Pérez, Enrique, “El aporte de Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad de Martin Heidegger” *Diánoia* LX, no. 75 (2015): 85-103.

Uexküll, Jakob, *Cartas biológicas a una dama*, Buenos Aires, Cactus, 2014.

_____, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Buenos Aires, Cactus, 2016.

CAPÍTULO SEGUNDO

Cosmovisión y ser-en-el-mundo

ACOMPAÑAMIENTO A LOS §§ 35 Y 36

Santiago García Díaz

INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior de esta segunda parte, se desarrolla un recuento de la tradición filosófica con que se ha dirigido la pregunta por el mundo, y con la cual se ha tejido para éste la posición segura que ofrece la racionalidad teórica. Dado esto, y según lo que se esgrime por Heidegger en la obra que aquí se estudia, el horizonte que se ha desplegado por la tradición para analizar la cuestión del mundo resulta limitado para ahondar en la pregunta por la visión del mundo, en tanto que no asume por completo el problema. Esta situación le permite a Heidegger retomar desde allí para llevar a cabo un nuevo caminar filosófico, abordando la cuestión del mundo a partir de su relación con el Dasein. Por lo anterior, este segundo capítulo de la segunda parte inicia retomando el tema de la cosmovisión a partir de la estructura ontológica del Dasein nombrada como ser-en-el-mundo. Para Heidegger, solamente desde aquí es posible abordar la pregunta por la visión de mundo porque no hay una cosmovisión “pura” o ideal, sino que necesariamente está emparentada con la historicidad y temporalidad en la que se desarrolla el Dasein, con su forma de existir fáctica.¹ A su vez, para el filósofo alemán esta comprensión del pro-

¹La historicidad es un tema que queda latente en este texto y, sin embargo, el abordaje de la visión del mundo a partir de la forma de ser como ser-en-el-mundo permite comprender la relación del filosofar con la visión de mundo con su ser-histórico.

blema del mundo sólo puede tener plenos alcances si se desarrolla a partir de una comprensión del ser-trascendente del Dasein desde el horizonte del juego. Desarrollaremos estos temas con más detenimiento a continuación.

§35. LA EXISTENCIA COMO SER-EN-EL-MUNDO

Frente a la historia de la metafísica moderna, en la cual el “yo” ha pasado a ubicar el lugar del fundamento más seguro e incuestionable,² el comienzo de este nuevo capítulo despliega una caracterización del ser-en-el-mundo como lugar desde el cual se interpreta el problema del mundo, mostrando con esta estructura ontológica la relación de co-pertenencia entre el ser y el Dasein, entre aquel que pregunta y aquello por lo que se pregunta. En este sentido, el propósito de este párrafo es servir de redireccionamiento interpretativo del problema del mundo como cuestión seguidilla de la pregunta del filosofar por el ser, que deja de estar atada únicamente a la vía del *lógos* (λόγος), para encontrarse de frente en relación con el Dasein, y la forma de hacerlo es a través de la estructura del ser-en-el-mundo como estructura esencial que define al Dasein.³

Como se verá en los párrafos posteriores, este redireccionamiento del problema del mundo juega un papel crucial para la comprensión de la pregunta por la visión de mundo, ya que no se puede dar dicha pregunta de forma *pura y aislada*, sin comprender el horizonte que la determina, esto es, la relación que guarda el Dasein con el mundo.

Heidegger explica la estructura del ser-en-el-mundo como aquello que resulta *enteramente elemental*, y se enfoca para ello en los posibles despliegues desde los cuales se puede comprender esta estructura, pero también con los

² Cf. Martin Heidegger, *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, p. 83.

³ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 318.

cuales pueden surgir las primeras malinterpretaciones. Si decimos que algo es enteramente elemental, es porque se trata de aquello con lo que no tenemos que batallar y, además, que puede resultar perceptible para cualquiera.

Para la explicación de la estructura ontológica del ser-en-el-mundo,⁴ Heidegger muestra que se trata de una disposición (trascendente) del ser del Dasein, con la cual siempre se encuentra *fuera* y, además, siempre en relación con el mundo.⁵ Este énfasis sobre el “siempre” no es accidental; lo que se quiere decir es que no hay un instante de la existencia en la que no nos encontremos trascendiendo como comportamiento respecto al ente. Con esta explicación, no está queriendo decir que se encuentra fuera como un ente entre otros entes,⁶ sino que el Dasein es un tipo de ente peculiar, al que en su esencia le es propia una relación con el mundo y, además, en un sentido que sólo para él es constituyente de su esencia. Este tipo de relación se podría condensar en la afirmación: sólo hay mundo donde hay Dasein.

Siendo esto así, lo que se vuelve necesario es hacer transparente, tanto el mundo como momento estructural, así como la estructura ontológica del ser-en-el-mundo. Y la forma de hacerlo es a través de la trascendencia. Esto lo hace Heidegger de esta manera porque el ser-en-el-mundo siempre está en relación con lo ente en la forma de la trascendencia.

Ya en los párrafos anteriores se había logrado desarrollar la idea de la trascendencia a partir del ser-cabe

⁴ Para abordar más sobre la explicación del ser-en-el-mundo se recomienda al lector revisar Martin Heidegger. “De la esencia del fundamento” *apud* Heidegger, *Hitos*, pp. 119-139; *Ser y tiempo*, §§ 12 y 13.

⁵ A propósito de la existencia como ser-en-el-mundo, Heidegger en *Ser y Tiempo*, dice lo siguiente: “El Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez”. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, R., p. 83 (G., p. 75).

⁶ Cf., Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento”, p. 123.

de la existencia,⁷ es decir, no un salir fuera de una esfera interna, sino encontrarnos siempre junto a lo ente. En este caso, la trascendencia cobra una nueva connotación, desde la cual se puede comprender el existir del Dasein. Este ser que tiene la forma del Dasein, se puede reconocer porque se *mueve por el mundo* en el modo de la trascendencia. Como dice el refrán: “si camina como pato, grazna como pato y nada como pato, entonces es...pato”.

Ahora bien, “a la trascendencia le pertenece el mundo como eso hacia lo cual acontece el traspasamiento”.⁸ Que dicho traspasamiento se dirija al mundo, nos señala que la dirección de la trascendencia es a lo ente “en su conjunto”,⁹ lo que quiere decir que no se dirige a un ente aislado, sino al entramado de significados en el que lo ente cobra sentido.¹⁰ Sobre el “en su conjunto” hay que indicar que no se trata de algo que podamos encontrar fácticamente. El “en su conjunto” es el horizonte en el que siempre nos movemos y en el que cobra sentido y significado lo ente, incluyendo el mismo ser humano en su existencia.¹¹

Parece un poco extraño a primera vista esto que se muestra como elemental. El lector puede preguntar “¿cómo puedo reconocer que siempre me dirijo a este <<en conjunto>>?” Un ejemplo quizás puede hacer más claro esta interrogante. Cuando entro a una habitación en la que hay muchos libros, libreros, mesas, sillas y personas sentadas

⁷ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 222-223.

⁸ Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento”, p. 123.

⁹ Este “en su conjunto” al que se refiere el mundo, no es un mundo “en sí”, sino siempre un mundo en cada caso, en el que se puede desplegar el Dasein históricamente.

¹⁰ En *Ser y tiempo* se presenta el trato ocupado con el mundo en el que las cosas ya se encuentran dentro de un entramado de significados de forma previa a la comprensión teórica que se pueda dar sobre un ente. Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §16.

¹¹ Cf. Martin Heidegger. *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, p. 412.

leyendo, no pienso de primera mano en todos estos entes por separado, y tampoco me pregunto por qué están en ese lugar, porque todo este conjunto de elementos reunidos me permite comprender, sin que yo mismo me haga expresamente la pregunta, que el lugar en el que me encuentro es una biblioteca. Este horizonte mediante el cual me doy a entender a mí mismo lo ente (incluido yo mismo), es el mundo entendido como conjunto.

Sobre este “en su conjunto”, Heidegger señala que no se trata de una totalidad de cosas, ya que esto implicaría que solamente estamos refiriéndonos a entes. Un elemento que lo distingue es que se trata de una totalidad variable, pero esta variabilidad no está dada por lo ente, sino por aquél que se relaciona con lo ente, lo que permite comprender que el Dasein es una existencia que tiene la peculiaridad de ser-finita y ser-posible.

Con lo anterior quizás va quedando un poco más clara la necesidad de recurrir al movimiento de la trascendencia para explicar la estructura del ser-en-el-mundo, y sin embargo al lector le pueden surgir ciertas dudas. Por ejemplo, “¿cómo puedo reconocer que *siempre* se da este movimiento en la existencia?”

Frente a esto, lo que primero debemos observar para entender este *siempre*, es que no es necesario que se haga una pregunta explícita por lo ente, puesto que siempre nos encontramos trascendiéndolo a través de *la comprensión del ser*. Esto significa que tenemos ya siempre una comprensión del ser de las cosas con las que nos relacionamos en nuestra cotidianidad, aunque no sea clara y expresa. Ejemplos hay muchos, pero viene bien señalar aspectos de nuestra vida diaria que quizás la mayoría de los lectores, y tampoco yo mismo, comprendemos claramente: el funcionamiento de los teléfonos celulares, de cómo pulsando uno de los íconos de la pantalla podemos acceder a determina-

das aplicaciones, y aunque no lo sabemos, podemos utilizar el teléfono a las “mil maravillas”.

Que no comprendamos del todo el mundo en el que vivimos es algo que se puede decir rápidamente, pero tiene gran fuerza. Esto en tanto que la comprensión del mundo siempre se encuentra en proceso de re-creación y, por lo tanto, no es algo fijo y aprehensible de lleno.¹² Si la comprensión del mundo fuese una tarea destinada a llevar hasta su acabamiento la pregunta por el ser, eso implicaría que la tarea tiene un fin, un tope. Que tenga un tope implicaría un final, no sólo para la tarea de la comprensión, sino para la historia. Para Heidegger, el mundo se puede llegar a caracterizar como aquel horizonte de posibilidad de la diversidad de ser, que se encuentra “siendo” para el Dasein siempre en cada caso, y por esto, la comprensión del ser nunca logra abarcar de manera plena dicha pregunta, no porque no pueda responderla, sino porque siempre se renueva gracias a la copertenencia del Dasein con el ser.

§36. EL MUNDO COMO “JUEGO DE LA VIDA”

Después del anterior párrafo, en el que se pretendía esclarecer la estructura ontológica del ser-en-el-mundo, al igual que el mundo como horizonte de despliegue de la existencia, este párrafo aparece para dar una nueva connotación a toda esta estructura como juego. A mi parecer, se trata de uno de los más importantes párrafos porque, desde las consideraciones que aquí se plantean, se pueden extraer algunas conclusiones avasalladoras del filosofar heideggeriano, con respecto a la relación que tiene el Dasein con el filosofar, así como la relación que tiene con la visión de mundo. Pretendemos en este acompañamiento mostrar algunos de esos despliegues desde la estructura ontológica del ser-en-el-mundo.

¹²Cf. Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento”, p. 136.

Ya desde el mismo título del párrafo se recupera la tradición y se le da un nuevo sentido. Plantearé al lector, desde ahora, el sentido que para mí tiene este párrafo, para que, conforme avance el desarrollo de los argumentos que da el autor, se pueda ver mucho más claro: la referencia al juego tiene el sentido de enfrentarse a una comprensión de la existencia y del mundo como algo que ya se encuentra acabado y terminado, cuyo misterio se ha resuelto por completo cuando hemos encontrado el método y dirección del pensar científico y cuando se instauro el primado de la razón. Frente a este acabamiento del misterio, lo que se resalta a lo largo de todo el párrafo es el ser-posible y la finitud.

Este párrafo se divide en tres partes que pretenden, cada una, mostrar la relación que tiene la existencia con el juego. En la primera parte se muestra de qué forma la estructura del ser-en-el-mundo se encuentra dispuesta para el juego en el mundo, y la forma en que lo juega es la de la trascendencia, como relación que abre y entabla posibilidades de juego con lo ente y su ser. En la segunda parte se muestra que la comprensión del ser como forma de trascendencia es el juego primero con el que se juega la existencia, y esto implica que siempre nos estamos moviendo proyectivamente con las posibilidades que comprendemos. Y en la tercera parte se presenta un estado de la cuestión “actual” desde la cual se ha abordado la comprensión del ser (y por lo tanto la formación del proyecto de mundo), a partir del estrechamiento y univocidad de la relación de la pregunta por el ser con el *lógos*.

A) EL SER-EN-EL-MUNDO COMO JUEGO ORIGINAL DE LA TRASCENDENCIA

Nuestra “existencia en juego” significa que fuimos arrojados al mundo a tener que ser, a tener que jugar-nos nuestro

ser en el juego del mundo. Nos estamos jugando a nosotros mismos con las posibilidades que nos corresponden en cada caso y que siempre son cambiantes. En pocas palabras: todo está en juego en el juego. Heidegger está en contra de entender el camino del pensar propuesto para la filosofía como un haber encontrado la vía regia desde la cual se va a poder construir el pensar absoluto.

Heidegger aclara que, de las posibles interpretaciones de la palabra juego en un ámbito óntico, el sentido que se tomará en consideración para los despliegues de este párrafo implica una comprensión lata y también metafísica del juego, que implica por un lado el reconocimiento de un espacio de libertad reglada, y también de una disposición frente a las cosas que implica un involucramiento para jugar el juego.¹³ Igualmente, se destaca de este fenómeno el carácter unitario y la movilidad.¹⁴ Con otras palabras, Heidegger se está enfrentando a una forma estática y petrificada a la que puede orientarse la forma de comportarse el Dasein frente a la comprensión del mundo.

Frente a una tradición metafísica que había encontrado en la razón el punto de apoyo para encontrar seguridad y certeza frente al mundo (Descartes), la existencia se muestra en su relación histórica con el mundo de una manera móvil y cambiante. Esta movilidad no es algo que acaece a la existencia por una fuerza exterior, sino que en su mismo ser temporal se distingue a sí misma como movimiento y tránsito. Esto quiere decir que la relación que tiene el Dasein con el mundo, y de manera particular al traspasar lo ente que tiene frente a sí, no se encuentra con un mundo abstracto, sino un mundo situado en el tiempo por la propia relación con la existencia. En este sentido, cuando en la vida cotidiana me encuentro con los entes con los que me relaciono,

¹³ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 323-326.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 329.

en el movimiento de traspasarlos no me encuentro con una forma de ser que es-en-sí, sino que me encuentro con el ser-siendo en relación con mi existencia temporal.

La caracterización del ser-en-el-mundo como juego está compuesta de tres indicaciones. Primero, el mundo es la denominación que se le da al juego que juega la existencia; segundo, la trascendencia es la forma en la que se juega el juego; y, tercero, la existencia es la que se encuentra envolviéndose en el juego, jugando el juego, o como jugadora del juego.¹⁵

Si siempre nos encontramos jugando, y todo comportamiento posible es un haber entrado ya en el juego, quiere decir que la trascendencia también debe entenderse como juego. Una de las preguntas que le pueden surgir a uno como lector es, “¿cómo podemos saber que siempre estamos jugando y no sólo ocasionalmente?” Para solventar esta pregunta, Heidegger retoma el movimiento trascendente de la comprensión del ser, y nombra por primera vez la segunda forma de la trascendencia como formación de mundo (*Weltbildung*).¹⁶

Sobre la comprensión del ser y la formación de mundo, Heidegger desarrolla mucho más lo primero en lo que sigue de este párrafo.¹⁷ El motivo de esto es que se trata

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 325.

¹⁶ Es importante resaltar que la *formación de mundo* aparece en el párrafo del mundo como juego de la vida. Esto es algo que me causa mucha curiosidad. Este movimiento de la trascendencia también hace eco desde una época en la que se está viviendo. Retomar el término de formación de mundo en la primera mitad del siglo XX, en el que se estaba dirigiendo el mundo hacia modelos perfectos de sociedad, es algo a lo sumo llamativo. Un autor que relata esto mismo es Ernst Jünger con *la movilización total*. Ver: Ernst Jünger, “La movilización total” *apud.*, *Sobre el Dolor, seguido de La movilización total, y Fuego y movimiento, passim*.

¹⁷ Para dar claridad al lector, aunque son momentos diferentes de la trascendencia, siempre que se hable de comprensión del ser se debe tomar en cuenta que allí se está dando al unísono el segundo movimiento de formación de mundo.

de la forma en que el Dasein siempre se mueve, no sólo ocasionalmente con la racionalidad científico-teorética. Sobre esto me gustaría destacar que en esta obra el filósofo alemán refiere la comprensión del ser como algo que no es inofensivo,¹⁸ ya que la invitación que se nos da con esto es que la forma en que comprendemos el mundo es la forma en que lo vivimos.

B) LA TRASCENDENCIA QUA COMPRENSIÓN DEL SER, COMO JUEGO

La pregunta que intenta responder esta sección del párrafo es en qué sentido la comprensión del ser es la primera forma de jugar el juego del mundo. Lo primero que se tiene que decir es que ya siempre nos encontramos comprendiendo, incluso cuando dicha comprensión no es clara y nítida.¹⁹ Así mismo, la comprensión del ser es juego porque nunca es fija, sino que está atada al espacio de posibilidad del existir fáctico del Dasein.

Para ahondar un poco más en lo que se quiere decir con que en la comprensión del ser se da también el juego, Heidegger retoma la estructura del ser-en-el-mundo como jugar el ser, y esto lo explica a partir de tres caracterizaciones con las que se despliega este jugar: (i) abrirlo jugando ese juego, (ii) formararlo en ese juego y, (iii) en la que se reúne y unifican las dos anteriores, formararlo en el abrirlo jugando ese juego.²⁰ La forma que quisiera compartir con el lector para aproximarnos a lo dicho por Heidegger sería la siguiente: si la estructura del ser-en-el-mundo se entiende como juego, la comprensión del ser como una de las formas de la trascendencia sería una forma de jugar dicho juego, y a su

¹⁸ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 327.

¹⁹ En *Ser y tiempo* se expone la comprensión del mundo siempre desde una disposición afectiva. Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §29.

²⁰ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 328.

vez, esta forma llevaría consigo la formación de mundo, de tal modo que comprender el ser sería ya en sí misma formación de mundo.²¹

De esta manera, jugar el ser se podría entender desde dos facetas que están unidas: primero, como un formarse a sí mismo (la existencia-en-cada-caso) dentro de las posibilidades que se abren desde la comprensión, y de igual modo, abrirse a las posibilidades que se proyectan. Esas posibilidades no están en mis manos, sino que soy arrojado a ellas, y me muevo con mi existencia en ellas.

C) LA CORRELACIÓN ENTRE SER Y PENSAMIENTO. SU ESTRECHAMIENTO EN LA INTERPRETACIÓN “LÓGICA” DE LA COMPRESIÓN DEL SER

Lo que se plantea en esta tercera sección del párrafo es un estado de la cuestión en el que se encuentra el juego (el mundo o problema del mundo) a partir del horizonte en que se entabla la relación de la pregunta por el ser con respecto al Dasein. Los dos posibles horizontes en los que se puede desenvolver o proyectar comprensivamente la existencia serían, por un lado, desde la comprensión del problema del mundo como aquello que se da por resuelto a partir de su correlación con el *lógos*; y por el otro, en el que el problema del mundo tiene que verse a partir de su referencia a la existencia. De estos posibles horizontes, Heidegger destaca que la trascendencia entendida como juego, y no como *lógos*, permite tener un mejor acercamiento al problema del mundo. El allanamiento de estas dos vías permitirá más

²¹ En el acompañamiento de este párrafo presentaremos una preparación de lo que va a tomar toda su fuerza en la afirmación que hace Heidegger hacia el final del texto de *Introducción a la filosofía*. “La comprensión (el entender, el *Verstehen*) original de la trascendencia (es decir, el entender en el que la trascendencia consiste), en tanto que *proiectio*, tiene el carácter de construcción. Con otras palabras: el filosofar es por su propia esencia construcción.” (p. 420)

adelante una mejor cercanía a la pregunta por la visión de mundo.

Estos dos horizontes del problema del mundo no tienen un origen histórico particular, a partir del cual podamos decir que de esta fecha o de este filósofo la pregunta por el ser dejó de hacerse. El *origen* está en el Dasein mismo, está en la comprensión del ser que le es propia al Dasein.

Heidegger señala que la tradición filosófica se fue orientando desde una determinada forma de comprender el mundo, en la que el ser se ubica y podemos dirigirnos a él a través del *lógos*. Para el filósofo alemán,²² la tradición filosófica coadyuvó a estrechar esta única vía para referirse al ser a través del *lógos* a partir de tres razones. La primera, al considerar que la forma más aprehensible del ser (el ser-qué, y el ser-que) es a través del lenguaje, que tiene su lugar en el enunciado;²³ la segunda, cuando a partir del enunciado se puede nombrar no sólo el ser, sino también el ser-verdadero;²⁴ la tercera, cuando se considera que la única forma de aprehensión y acceso al ser es la determinación conceptual, y todo lo que no se manifiesta en concepto (*v.gr.*: el silencio) es ajeno al campo de manifestabilidad del ser.²⁵ Estas tres razones conforman lo que Heidegger nombra como “círculo mágico de la lógica”, ya que mientras el ser se pueda mantener cifrado dentro de estos límites, es

²² Al evidenciar la apertura de la pregunta por el ser más allá de la única vía establecida por la tradición a través de la Lógica, Heidegger devuelve la cuestión al espacio de juego en el cual se abren las posibilidades para abordar la comprensión del ser desde la cual nos proyectamos en el mundo.

²³ Sobre este particular, Heidegger aclara en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* que no es cualquier enunciado, sino el enunciado apofántico o enunciado mostrativo (Cf. §73, pp. 396-414).

²⁴ Sobre este tema, el lector puede ampliar la crítica a la posibilidad de abarcar las relaciones con el ser a partir de la verdad lógica, en el §72 de Martin Heidegger, *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*.

²⁵ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 332-333.

posible encontrar un tipo de seguridad en el conocimiento que permite el progreso.

A propósito de este círculo mágico, Heidegger no va a cuestionar que el *lógos* sea una forma a través de la cual se pueda abordar y llevar a buen puerto la pregunta por el ser. Esto porque Heidegger no es un anti-cientificista que considere que la ciencia haya errado en su método o en su dirección del preguntar. Lo que quiere Heidegger es mostrar que es necesario salir de este círculo mágico, porque desde allí no se logra abarcar toda la diversidad de relaciones del Dasein con el ser.²⁶

Lo que se muestra con el camino de regreso a la pregunta por el ser es la apertura de un espacio de movilidad y elección,²⁷ ya que antes de la determinación lógica ya existe una comprensión del ser que es ante-predicativa y prelógica. Antes que una crítica al racionalismo con el que se ha abordado la resolución del problema del ser, lo que se intenta mostrar es que es necesaria una interpretación más radical de la trascendencia y de la comprensión del ser que anteceda al enunciado y a la verdad lógica.²⁸

Para esto, lo que se plantea como necesario es la aclaración del punto de partida, las raíces a las que estamos

²⁶ Para salir de este círculo, en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* se hace notar que siempre está ya manifiesto lo ente sobre el que se enuncia. De ahí el regreso continuo del filósofo a la cotidianidad. Cf. *Ibid.*, p. 403.

²⁷ Sobre este espacio de juego, que en Heidegger tiene un sentido metafísico, vale la pena preguntarnos sobre las limitaciones ónticas a las que el ser humano se ve forzado por los contextos de mayor opresión en los que se vive. Lo que se señala con esto es que, aunque de facto la apertura del espacio de juego siempre se da para todos en términos ontológicos, considero que los contextos de opresión limitan el reconocimiento de esas posibilidades.

²⁸ Estas conclusiones se enlazan con lo dicho en anteriores parágrafos sobre la comprensión del ser entendida como *proto-factum*.

asidos en el juego de la vida.²⁹ Para lograr esto, Heidegger plantea como necesario que la comprensión del ser se dé de la mano de una comprensión preteórica de la estructura del ser-en-el-mundo y de la trascendencia. Si el *lógos* no es el que de primera mano nos des-encubre el mundo, eso es porque ya siempre nos encontramos como seres-en-el-mundo.

Lo que intenta enfatizar el autor, es la pluralidad de relaciones con el ser que puede entablar el Dasein (abrir el espacio de juego, de posibilidades). Dicha pluralidad se puede entender a partir de las estructuras básicas (el ser-cabe, el ser-con y el ser-sí-mismo), y a partir de ellas lo que destaca Heidegger es una comprensión del ser que es oscilante.³⁰ Dicha oscilación está íntimamente relacionada con el reconocimiento de la riqueza óntico-ontológica de relaciones con el ser, que se pueden englobar dentro de la caracterización del mundo como “siendo” respecto a la existencia. Es dentro de este horizonte de sentido que Heidegger resalta que la comprensión de la trascendencia como juego (frente a una trascendencia comprendida a partir del *lógos*) permite abarcar, por un lado, el espacio de libertad en el cual se da el involucramiento constante y unitario que tiene el Dasein con lo ente, y por otro, la relación oscilante que permite abrazar la diversidad de vínculos que son *posibles* a través de la comprensión del ser (los pasados, los presentes, y los futuros).

²⁹ Para ahondar más en este punto de partida, el lector se puede referir a la esencia de la pregunta por la verdad como apertura y desocultamiento, desarrollados en la obra de Heidegger titulada *Preguntas Fundamentales de la Filosofía. «Problemas» selectos de «Lógica»*, §§25-28.

³⁰ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 337.

COMENTARIO FINAL

Hasta este punto del avance de la obra de Heidegger se ha expuesto la forma en que cosmovisión y filosofar se diferencian. En párrafos posteriores se verá de qué forma se relacionan. Con los párrafos que aquí se presentan, queda claro que estas dos formas de dirigirnos comprensivamente al ser dentro de un proyecto de mundo deben ser interpretadas de manera más radical, a partir de la caracterización como espacio de juego, como espacio de lo posible en el que se mueve el Dasein.

Esta interpretación más radical invita a una transformación de la existencia,³¹ que no busca un deber ser de la existencia del Dasein, sino un reconocimiento y renovación de los caminos de cercanía con el ser que están destinados a ser vividos en la experiencia de la vida cotidiana. ¿De qué forma? La invitación que encuentro en el cuidado de la pregunta como tarea del filosofar, se daría cuando queremos dirigir nuestra atención a algo del mundo y ya la ciencia o la comprensión cotidiana tiene una respuesta para nosotros. Lo que se muestra por Heidegger a través de la renovación del problema del mundo y su relación con la estructura del Dasein, es que esas respuestas sólo son una posibilidad más en el espacio de juego. Jugamos con estas posibilidades y, a partir de ellas, reconocemos siempre la pluralidad de relaciones que el Dasein puede entablar con el ser. El mundo no es algo que podemos dar por sentado o que pueda caer en tierra baldía.

³¹Sobre esta transformación, lo retomo de: Martin Heidegger, *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica, Mundo, Finitud, Soledad*, p. 417.

FUENTES DE CONSULTA

Heidegger, Martin, *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica, Mundo, finitud, soledad*. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. “*De la esencia del fundamento*” en *Hitos*. Traducido por Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza, 2007.

_____. *Ser y Tiempo*. Traducido por José Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

_____. *El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. México: FCE, 1971.

_____. *Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, 3ªed., Madrid, Cátedra, 2001.

Jünger, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La movilización total, y Fuego y movimiento*, España: Tusquets editores, 1995.

ACOMPAÑAMIENTO AL §37

Jesús Aldalay Álvarez Campos

Saúl Pérez Quiroz

INTRODUCCIÓN

Después de caracterizar al mundo como *juego de la vida* en el §36, Heidegger continúa su indagación en torno al concepto de *trascendencia*, mismo que enfoca desde al menos dos perspectivas directamente, y dos indirectamente, ligándolo con la idea de *nihilidad*. En el párrafo que nos ocupa, §37, Heidegger caracterizará más detenidamente estas dos nociones comprendiéndolas como rasgos constitutivos del *ser-en-el-mundo* del Dasein, mostrando de paso la necesidad existencial que experimenta el Dasein de formarse una *visión del mundo* (*Weltanschauung*). Heidegger afirma que en la *trascendencia* de la existencia nos hallamos entregados o abandonados a nosotros mismos como parte de las determinaciones existenciales del Dasein. Esto porque la existencia tiene la estructura de *ser-en-el-mundo*, lo cual implica que al Dasein no le es posible ser indiferente en absoluto a sí mismo pues, al existir siempre desde una *comprensión* del ser, queda entregado a la tarea de ser él mismo por mor de sí mismo. Una vez que el Dasein se ha entregado al juego de la *trascendencia*, la existencia es comprendida por el Dasein como un continuo tener que hacerse cargo de uno mismo, una estructura conforme a la cual el Dasein es *por mor de sí mismo*.

§37. OBTENCIÓN DE UNA COMPRENSIÓN MÁS CONCRETA DE LA TRASCENDENCIA

a) El ser-sí mismo (el “por mor de sí”) como determinación de ser de la existencia. El estar entregado o dejado o abandonado (a sí mismo) como interna determinación de ser-en-el-mundo

En este “por mor de sí” encuentra Heidegger lo que denomina *sí-mismo* (*Selbst*) de la existencia. Es importante aclarar que el *sí-mismo* de la existencia no consiste en una conciencia que tenga el Dasein de su propia individualidad, sino que dicha autoconciencia es, en todo caso, una consecuencia del *sí-mismo* de la existencia. De acuerdo con Heidegger, en el “por mor de sí” el Dasein “viene descubierto de tal suerte que queda siempre puesto delante de su poder-ser más propio, y ante él ha de decidirse acerca de cuál puede ser su ser más propio en relación con las posibilidades de ser que esencialmente le pertenecen”.¹ Ahora bien, las posibilidades contenidas en tal poder-ser desenvuelven o proyectan en tres planos o dimensiones de la existencia: el *con-ser* (*Mit-sein*) con los demás, el *ser-cabe* (*Sein-bei*) las cosas y el *ser-sí-mismo* (*Selbst-Sein*). Es en estos planos que el Dasein se encuentra ante su más particular poder-ser, es decir, encontrándose-en-medio-de las posibilidades implicadas dentro de las condiciones en las que le ha tocado existir (nacionalidad, clase social, ubicación geográfica, familia, cotidianidad, etc.). Cabe señalar que el colocarse el Dasein ante su poder-ser más propio no consiste en una vuelta solipsista de éste sobre sí mismo, sino en un reconocimiento de la estructura de la existencia en un doble sentido: 1) se reconoce la condición de la existencia de estar

¹M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p. 339.

entregada a la tarea de ser por mor de sí misma y 2) el reconocimiento de que toda existencia que se hace a sí misma se hace siempre con-otros, es decir, dentro de un contexto de existencias. Este doble reconocimiento es el que entrega la existencia a la tarea de ser como pueda ser, pues “sólo por ese estar puesta la existencia ante sí puede ésta como tal comportarse respecto a otros entes que no son ella”², llegando a conformar así la trascendencia el terreno de todo poder-ser. De este modo, el ser de la existencia le viene propuesto y encargado al Dasein: como propuesta y como tarea a realizar, en relación con la comprensión del ser y la atestiguación del poder-ser. De ahí que, para Heidegger, el *sí-mismo* del Dasein sea esencialmente una tarea y una posibilidad: la tarea ineludible de hacerse a *sí-mismo* y la posibilidad de elegir el modo en que decidirá hacerlo.

Al estar entregada la existencia a esta tarea, lo está al ente de forma esencialmente necesaria, y es desde esta necesidad que, en la existencia se abren, son alumbrados (*erschlossen*), todos los demás entes que ella no es. Esta comprensión del ser del Dasein como momento esencial de la *trascendencia* de la existencia (como tarea y como posibilidad), es la que nos permite afirmar que el ser del Dasein *está puesto en juego*. Al guardar esta relación con los entes que el Dasein no es, la *trascendencia* de la existencia, en tanto que un ir más allá de lo ente, no consiste en una contemplación de las contingencias de lo fácticamente existente desde un conocimiento universal, sino en un *ser-en-el-mundo*, en un completo estar entregada la existencia a lo ente. Esto lo reitera Heidegger al afirmar que: “Sólo este estar entregada la existencia al ente, [...] hace posible la discusión con el ente y el comportamiento respecto al ente o el haberse acerca de él”³. Es en este trato con los entes,

² *Ibid.*, p. 340.

³ *Ibid.*, p. 341.

en este abandono a su facticidad como posibilidad, que el mundo es contemplado como el todo desde el cual la existencia se comprende a sí misma. Ahora bien, esta comprensión no consiste en una intuición intelectual llevada a cabo por el Dasein, sino que: “El mundo entrega la existencia al ente, la expone a la necesidad de un habérselas con el ente que ella no es, y a la necesidad de habérselas consigo misma”⁴. Esta entrega en que la existencia es abandonada a lo ente, y en la que reside su encontrarse-en-medio-de, es una determinación propia de la *trascendencia*, es decir, del *ser-en-el-mundo*.

b) El estar entregada la existencia al ente como un venir arrojada la existencia

Sobre esta primera interpretación de la trascendencia cabe destacar que implica, por un lado, que la existencia está siempre ya cabe los entes, es decir, *es-en-el-mundo*, y por otro, que este *ser-cabe* los entes no se reduce a una indiferencia, sino que consiste en el venir ya entregada, o abandonada, la existencia a los entes como posibilidades de conformación del *sí-mismo*. No obstante, el carácter de la *trascendencia* que le interesa a Heidegger no queda del todo bosquejado con las notas de la entrega o el *sí-mismo*, pues éstas dan la sensación de que la existencia fuese un sujeto *flotando* sobre lo ente, por lo que es necesario seguir caracterizando la *trascendencia* del *ser-en-el-mundo* a fin de evitar esta concepción, pues la *trascendencia* no es un sujeto. Que la existencia se encuentre en dicha relación con lo ente quiere decir que “viene transida, ocupada por el ente al que está entregada, ese ente reina [*walten*] en ella”⁵. Al reinar el ente sobre el Dasein, éste es comprendido por

⁴ *Ibid.*, p. 343.

⁵ *Idem.*

Heidegger como naturaleza, y con ello el ente termina por templar o afinar a la propia existencia. De ahí que sea en la forma de un *temple* o *estado de ánimo* (*Stimmung*) determinado como se encuentra en cada momento la existencia en medio de lo ente. Afirmar que el Dasein, en tanto que abandonado a lo ente, es naturaleza, implica que la naturaleza y la existencia no se relacionan *a posteriori*, cuando la existencia se dirige a la naturaleza, sino que aquélla está ya yecta en medio de lo ente antes de todo comportamiento respecto de la naturaleza o de sí misma. Es siendo de este modo, como yecto, que el Dasein encuentra que el indicador formal de la *condición de arrojado* o *estar arrojado* (*Geworfenheit*) es precisamente el *humor* o *temple*. Esto se debe a que todo comportamiento respecto de lo ente es ya dentro de la naturaleza, todo comportarse respecto al ente es un *encontrarse*⁶ en determinado *humor, temple* o *estado de ánimo*.

Con miras a la caracterización de la *trascendencia*, y en relación con lo planteado sobre el *humor* o *temple*, afirma Heidegger que “A la trascendencia, al ser-en-el-mundo pertenece ese encontrarse-en-medio-de, que hemos descrito, es decir, el *estar arrojada* la existencia [Dasein], es decir, la *Geworfenheit*”.⁷ Algo que vale la pena enfatizar es que este tipo de existencia *arrojada* a lo ente sólo puede venirle dada a un ente cuyo ser está definido esencialmente por el por mor de sí. A su vez, la *trascendencia* en tanto que constitutiva del Dasein como *ser-en-el-mundo* “comparte con éste su ser, lo codetermina y viene por su parte codeterminada por él”.⁸ Esta caracterización de la trascendencia exhibe dos

⁶El encontrarse es, junto con el comprender, la interpretación y el habla, uno de los elementos existenciales constitutivos del Dasein. Respecto a esto, Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§28-30.

⁷M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 345. Las cursivas son nuestras.

⁸*Ibid.*, p. 346.

rasgos fundamentales, a saber, que 1) la existencia es por mor de sí misma, es decir, que le es dada la tarea de hacerse a sí misma como *proyecto*. A su vez, al tener esta estructura, 2) la existencia ha salido ya de sí misma, es decir, se halla *arrojada* a lo ente que codetermina su ser. La conjunción de estos dos elementos es lo que Heidegger denomina como *condición de arrojado* y es en este sentido que el *sí-mismo* del Dasein está *esencialmente* aunado a la *trascendencia*. Si bien el Dasein va más allá de su propia *singularidad* hacia lo ente, no lo hace como un *sujeto* que *representa* a un *objeto* externo o como una conciencia aislada del *mundo* circundante: el *sí-mismo*, antes que ser estático, *traspasa* (*übersteigen*) hacia lo ente, y su movilidad siempre se circunscribe en el marco de relaciones de carácter práctico del Dasein.

c) La facticidad y el venir arrojada la existencia. Nihilidad y finitud de la existencia. Dispersio e individuatio

La *trascendencia* y el *sí-mismo* son, para Heidegger, correlacionales al *ser-en-el-mundo* y ambos se posibilitan mutuamente. El Dasein es un ente que forma mundo (*bildet Welt*) y, a su vez, el mundo lo forma a él, pues el plexo holístico de significaciones que articulan su entorno cotidiano, así como la situación concreta en la que se relaciona consigo mismo, con otros Dasein y con los entes intramundanos, no es algo que él haya elegido para sí mismo. Más bien, el Dasein es *arrojado* a dicha situación. Este es el sentido de las palabras de Heidegger, cuando dice que: “1) ningún Dasein llega a la existencia en razón de su propia decisión o resolución; 2)

ningún Dasein puede hacer inteligible por qué, durante su existencia, debe existir necesariamente”.⁹

Es por ello que la *nihilidad* (*Nichtigkeit*) impregna la existencia del Dasein de manera radical. Su *negatividad* (*Nichtheit*) inherente no es algo que le venga desde afuera, ni se tiene que entender desde una valoración pesimista. Ya por el mero hecho de existir en un mundo, siendo un ente finito, la *nihilidad* constituye al Dasein de manera ineludible. En uno de los momentos más célebres de *Ser y tiempo*, Heidegger afirmó que “por encima de la realidad está la posibilidad”.¹⁰ Bajo este tenor, la *nihilidad* sólo puede entenderse si se asume la tesis heideggeriana de que la existencia del Dasein se determina desde posibilidades latentes, y no por un *sí-mismo* fijo y estático. Si el Dasein es atravesado radicalmente por la *nihilidad*, es porque es un ente finito.

Si la existencia es concebida por Heidegger como posibilidad, entonces una de las posibilidades fácticas del Dasein es *no poder-ser* y *poder-no-ser* (*Nicht-sein-können*). Por lo tanto, la *nihilidad* comprende los siguientes tres momentos: 1) el *no poder-ser* se manifiesta como una imposibilidad fáctica del Dasein de asumir todas las posibilidades que se le presentan a su existencia. Necesariamente, si ciertas posibilidades son elegidas positivamente, entonces *no pueden*

⁹El original en alemán dice así: 1. “*Kein Dasein kommt auf Grund seines eigenen Beschlusses und Entschlusses zur Existenz*; 2. *kein Dasein kann, wenn es existiert, je sich einsichtig machen, daß es notwendig existieren muß*” (M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, p. 323). Hemos traducido esta cita, debido a que en el original en alemán se emplea la palabra *Grund*, concepto importante dentro de la terminología heideggeriana que suele traducirse como razón, fundamento o suelo, y que tiene especial relevancia en *Ser y tiempo* en el §58, donde Heidegger expone la relación entre el *llamado de la conciencia* y el *ser-fundamento de una nihilidad* (*Grundsein einer Nichtigkeit*). Jiménez Redondo vierte la expresión *auf Grund* como “en virtud”, despojando así de todo sentido técnico al concepto heideggeriano.

¹⁰M. Heidegger, *Ser y tiempo*, R., p. 61 (G., p. 49).

elegirse otras. 2) El Dasein *no eligió* llegar a la existencia. 3) El *poder-no-ser* es la dimensión negativa de la elección: El Dasein puede elegir lo que *no quiere ser*, a partir del conjunto de posibilidades fácticas que ha heredado.

Estos tres momentos de la *nihilidad* pueden aclararse más concretamente con el siguiente ejemplo: 1) Si tú, atento lector, *eliges*¹¹ estudiar filosofía, entonces *no puedes* estudiar medicina o mecatrónica, al menos en ese momento, si es que deseas enfocar todos tus esfuerzos en la filosofía. Circunscritas a una existencia finita, las posibilidades que puedes elegir son igualmente limitadas. 2) Sin embargo, lo que *no puedes elegir* es haber nacido en México o en cualquier otro país, condicionado por cierto entorno familiar y por tu lengua materna. Fuiste *arrojado* a esa *situación* fáctica sin posibilidad de decidir al respecto. 3) Así mismo, puedes sentir admiración por algunos familiares, pero por otros sentir un fuerte rechazo. Por lo tanto, estás en la posibilidad de *poder-no-ser* como ellos, de elegir de manera negativa

¹¹ Cabría preguntarnos en qué consiste la elección para Heidegger. ¿Cómo podría afirmarse que el Dasein elige, sin caer en argumentaciones filosóficas que aludan a la libertad del sujeto, como sucede por ejemplo en la filosofía moderna, siendo que el pensamiento heideggeriano se posiciona como un cuestionamiento ante dichas pretensiones? Sin embargo, si despojamos de toda autonomía y responsabilidad de elegir al Dasein, ¿no estaríamos negando entonces la posibilidad óntica de que éste tenga un mínimo de agencia respecto a su ser en cada caso suyo? Aun si éste no es el espacio para extendernos al respecto, es interesante notar que el mismo Heidegger parece ser consciente de esta misma tensión en *Ser y tiempo*, cuando nos dice en el §53 que la posibilidad existencial del Dasein de estar vuelto a la muerte, esto es, la posibilidad pensada como estructura ontológica, sigue siendo fantástica en términos existenciales u ónticos (Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, R., p. 282 [G., p.290]). ¿Será acaso que la elección del Dasein, visto como un momento estructural ontológico, es una fantasmagoría cuando se pretende alejar completamente de las posibilidades concretas de nuestras vidas? Sin tener una respuesta definitiva a esta pregunta, hemos decidido apostar por ejemplos de la vida cotidiana por mor a que el lector no versado en Heidegger pueda comprender de manera más clara el concepto de nihilidad y su relación con la posibilidad.

qué es lo que *puedes no ser*. No se eligen las posibilidades que se heredan, pero sí las posibilidades que se *retoman*.¹²

Siendo la *nihilidad* un rasgo constitutivo del Dasein, ésta atraviesa tres momentos estructurales que conforman su existencia de manera cooriginaria, los cuales ya han sido tematizados por Heidegger: el *ser-cabe*, el *con-ser* y el *ser sí-mismo*. La cooriginariedad de estos tres momentos adquiere mayor claridad a través de lo que Heidegger denomina *dispersión (Zerstreuung)*¹³. Para Heidegger, la existencia del Dasein se encuentra *dispersa* entre las ocupaciones co-

¹² La cuestión sobre *retomar* posibilidades heredadas tiene especial relevancia en los §§72-77 de *Ser y tiempo*, que versan acerca de la *historicidad (Geschichtlichkeit)*. Por lo tanto, consideramos que este párrafo de *Introducción a la filosofía* nos remite indirectamente a la discusión planteada en *Ser y tiempo*. Nos parece pertinente señalar al menos tres momentos inherentes a la *historicidad*: 1) el primero atañe al conjunto de metáforas que Heidegger emplea respecto al *suelo (Boden)* y las *raíces (Wurzeln)*. Si el Dasein es histórico, es porque las posibilidades que le son *transmitidas* y *heredadas* constituyen el *suelo* fáctico en el cual se encuentra *enraizado*. 2) Aun si el pasado no es algo que elijamos (y ahí la conexión con la *nihilidad*), siempre podemos *retomar*, *asumir* o incluso *rechazar* posibilidades que las generaciones pasadas nos transmiten. La *historicidad* alude al carácter no fatalista de la historia, en el sentido de que ésta no nos es dada sin más: el Dasein puede hacerse cargo y responsabilizarse de su propio pasado. 3) Por último, Heidegger alude constantemente al contraste entre lo *ligero* y lo *pesado*. Mientras que el Dasein impropio se *toma a la ligera* su existencia, la *historicidad* propia señala al *peso* que constituye el pasado, lo cual quiere decir que sólo el Dasein que reconoce su finitud radical puede *asumir* su historia como una *carga*, en vez de rehuir de ella o negarla.

¹³ El término *Zerstreuung* es mencionado brevemente en *Ser y tiempo*, especialmente en el §36, en donde Heidegger describe a la curiosidad (*Neugier*) como uno de los momentos constitutivos de la cotidianidad impropia. Gaos traduce la palabra *Zerstreuung* como *disipación* (M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 192), mientras que Rivera la vierte como *distraacción (Ibid., Ser y tiempo*, p. 195). Consideramos que, en este contexto, la traducción más apropiada es la de Jiménez Redondo como *dispersión*, pues el significado de “dispersión” alude a la división de un esfuerzo o atención en múltiples direcciones (como en la expresión “su atención se *dispersaba* entre las matemáticas y la música”), lo cual acierta más con lo que Heidegger quiere decir, especialmente cuando señala que el Dasein

tidianas, la convivencia con otros Dasein, o bien sumergido en meditaciones serenas sobre sí mismo, sin perder por ello su carácter unitario. Siendo estructuras cooriginarias, el Dasein nunca puede reducir sus posibilidades existenciales únicamente a una de ellas.

El Dasein siempre transita estas dimensiones de su existencia a través de equilibrios, compensaciones y compromisos.¹⁴ La *dispersión* es una cuestión de grado. Si el Dasein pasa más tiempo con los otros, tendrá que dejar de lado sus ocupaciones y quehaceres cotidianos, pero sólo hasta cierto punto. Si el Dasein transita las horas meditando sobre sí mismo, necesariamente tiene que recluirse de los otros, pero nunca puede hacerlo de manera absoluta. Aún quien supuestamente elige no tener compromisos con nada ni con nadie, tiene que tomar siempre una decisión, asumir sus consecuencias y hacerles frente.¹⁵ ¿De qué manera la *nihilidad* hace patente su *negatividad* en la *dispersión* del Dasein, en su tránsito entre el *ser-cabe*, *con-ser* y *ser sí-mismo*? Heidegger lo explica en la siguiente cita:

Pues bien, lo que presta a esa nihilidad su peculiar crudeza y acuidad es que cada una de esas tres relaciones viene determinada por el estar arrojada la existencia, es decir: el *con-ser* viene *restringido a un determinado círculo*, el *ser-cabe* [...] viene *restringido a determinadas condiciones de accesibilidad* [...] en el sernos manifiesto el ente, y la relación consigo mismo viene *restringida a distintas posibilidades* del

siempre puede demorarse con los otros, perderse al ocuparse con las cosas, o bien sumirse en una meditación sobre sí mismo.

¹⁴ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 349.

¹⁵ Cf. *Ibid.* Nos parece adecuado señalar que Sartre, aún con lo distanciados que se encuentran el pensamiento heideggeriano y el existencialismo sartreano, fue buen lector de Heidegger cuando afirma que “lo que no es posible es no elegir. Siempre puedo elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo” (Martin Heidegger, *El existencialismo es un humanismo*, p. 70).

entenderse uno consigo mismo, del enfrentarse uno consigo mismo y de arreglárselas uno consigo mismo.¹⁶

El hecho de que el Dasein siempre tenga que elegir posibilidades concretas, como existencia finita que es, y que se encuentre *disperso* en sus distintos modos de ser, es lo que constituye su *particularización* (*Vereinzelung*). Heidegger menciona de manera sucinta que existe una relación entre la *particularización* y el *principium individuationis*, pero no se explora más al respecto. Sin embargo, enseguida afirma que la *temporalidad* (*Zeitlichkeit*) es una individuación interna del ente mismo. Cuál sea la relación entre *particularización* y *temporalidad*, es algo que Heidegger no tematiza en *Introducción a la filosofía*.¹⁷ Esta *particularización* del Dasein y su relación con la nihilidad conlleva también una restricción interna de la verdad. Por lo tanto, toda verdad implica también no-verdad. Como el propio Heidegger afirma, “toda manifestación del ente es a su vez ocultamiento”.¹⁸

¹⁶ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 350. Las cursivas son nuestras.

¹⁷ La aparente laguna que queda abierta en *Introducción a la filosofía*, es una de las problemáticas filosóficas más interesantes que planteó Heidegger a lo largo de su *Gesamtausgabe*. En su bella conferencia intitulada *El concepto de tiempo*, Heidegger afirma con rotundidad que “el tiempo es el genuino *principium individuationis*” (p. 59). Siguiendo el hilo argumentativo respecto al *sí-mismo*, la *nihilidad* y la *dispersión*, parece interesante pensar en la posible relación entre la *particularización* de cada Dasein y el hecho de que siempre tenga que elegir posibilidades frente a otras. Igualmente, Heidegger afirmó en *El concepto de tiempo* la equivalencia entre tiempo y *principium individuationis*, en medio de una tematización de la *historicidad*. ¿Se podría concebir, entonces, la posibilidad de pensar al *sí-mismo* y la *particularización* desde el horizonte de la *nihilidad*? ¿Es acaso en el *retomar* y *elegir* posibilidades heredadas que el Dasein va formando su propia *particularidad*? ¿De qué manera el *presente*, *haber sido* y *advenir* constituyen la posibilidad, de que cada Dasein sea *particular* frente a otros Dasein? Estas son algunas preguntas, aún por responder, que Heidegger nos deja en *Introducción a la filosofía*.

¹⁸ En el original: “*Die Offenbarkeit des Seienden ist in sich zugleich Verborgenheit*” (M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, p. 334). Hemos

Heidegger pone un ejemplo muy claro respecto a la relación ocultamiento-desocultamiento en *Ser y tiempo*: cuando el Dasein pone al descubierto un bosque en vistas de cortar madera, o de usar el agua de un río para que éste provea de energía hidráulica, está ocultando al mismo tiempo la naturaleza que se agita y se afana entre los árboles, el paisaje que cautiva, los caminos de bosque que hacen deambular sin rumbo al poeta.¹⁹

d) *El ser-en-el-mundo en tanto que sin apoyo, sostén o consistencia*

Para concluir el §37, Heidegger señala que la *trascendencia* del Dasein se manifiesta como ausencia de sostén (*Haltlosigkeit*). Por lo tanto, también determinado desde la *nihilidad*, el Dasein tiene que buscarse un sostén (*Halt*), pues siempre se encuentra en la necesidad de tomar decisiones, en medio de posibilidades que le acaecen más allá de su propia resolución y libertad, como puede ser una enfermedad, una predisposición o un suceso completamente inesperado. Aun frente a los azares de la existencia, el Dasein no puede quedarse inerte frente a lo que le acontece: en cada situación tiene que arreglárselas con las posibilidades que enfrenta y hacer una elección: conformarse con dichas posibilidades,

decidido traducir esta cita, debido a que resulta más claro para el lector verter *Verborgenheit* por “ocultamiento”, que por “venir oculto”, como lo traduce Jiménez Redondo. El juego entre ocultamiento-desocultamiento no sólo es propio del ente. El ser, siendo igualmente finito e impregnado de *nihilidad*, se *dona* a sí mismo a lo largo de su propia historia y, con ello, también se *sustra*e. Toda apertura y develamiento del ser, también implica cerrar ciertas posibilidades de comprensión. Para una explicación concisa respecto al juego de *donación-sustracción* del ser, especialmente en las obras de Heidegger concernientes a *la vuelta*, remitimos al lector a Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, pp. 124 – 128.

¹⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, R., p. 92 (G., p. 84).

evadirlas o bien apropiárselas. A esta búsqueda del Dasein por un sostén frente a la ausencia de éste, es lo que Heidegger denomina como *visión del mundo* (*Weltanschauung*).

CONCLUSIÓN

Una vez que se ha señalado la relación entre la *trascendencia* y el *sí-mismo*, el *temple*, la *condición de arrojado* y la *nihilidad* —en ineludible conexión con la elección de posibilidades, la *dispersión* y *particularización* del Dasein—, Heidegger puede conceptualizar en el siguiente párrafo cómo es que la *visión del mundo* constituye una posibilidad integral del *ser-en-el-mundo* del Dasein. Es a la luz del acecho latente del desarraigo (*Bodenlosigkeit*), el cual amenaza con despojarnos de un hogar en el mundo, y de que el abismo (*Abgrund*) en el que nada puede echar raíces, irrumpa desde el suelo que nos procuraba un sostén al cual asirnos²⁰, que el *peso* de nuestra existencia se revela como la más pesada carga. Por lo anterior, seguir pensando en torno a qué significa buscarnos un *asidero* a través de una *visión del mundo*, sigue constituyendo algo que nos atañe y convoca desde lo más íntimo de nuestra finitud. ¿Cuál es la relación entre *visión del mundo* y *trascendencia*? ¿En qué sentido puede comprenderse a la *visión del mundo* como un sostén frente a la ausencia de este mismo? ¿En qué sentido puede decirse que la *visión del mundo* es también una manera en la que el

²⁰ Estamos pensando con esta metáfora en la historia de *Austerlitz*; el protagonista de la novela homónima de Sebald. En ella, se narra cómo es sentir que no se tiene lugar en la realidad (Cf. Sebald, *Austerlitz*, p. 187), sentimiento que radica en el personaje principal debido al despojamiento de su nombre, su pasado, su lengua materna y su familia. Invitamos a los lectores de este acompañamiento a leer esa bellísima y profundamente triste obra literaria. Cabe mencionar que al final de la novela, en uno de sus pasajes decisivos, Sebald utiliza un juego de palabras entre *Erboden* que se traduce como “suelo de la tierra”, y *Abgrund* como “abismo”. Consideramos que si hay un tema predominante en esta novela, es el de la doliente experiencia del *desarraigo*.

Dasein asume posibilidades? Es bajo el vilo de estas preguntas que Heidegger nos invita a eguirlo acompañando a filosofar, por el camino que nos ha abierto en estas lecciones.

BIBLIOGRAFÍA

Capelle-Dumont, Philippe, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Trad. Pablo Corona, México DF, FCE, 2012.

Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie* [GA 27], Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1996.

_____ *El concepto de tiempo*. Trad. Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2003.

_____ *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos, México, FCE, 2014.

_____ *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 2001.

_____ *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Praci, Barcelona, Edhasa, 2009.

Sebald, W.G. *Austerlitz*. Trad. Miguel Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2022.

§38. EL CARÁCTER ESTRUCTURAL DE LA TRASCENDENCIA

Bárbara Moreira Meyer

INTRODUCCIÓN

En el acompañamiento al párrafo 37 los autores ahondaron sobre los conceptos de trascendencia y de nihilidad en el marco de la propuesta ontológica heideggeriana, concluyendo que ambos son rasgos constitutivos del ser-en-el-mundo que orillan al *Dasein* a asirse de un mundo al mismo tiempo que se forma una visión de él. Vinculado a lo anterior y con el fin de arribar al concepto clave de este acompañamiento: “carencia de sostén” [*Halt-losigkeit*], cabe recordar brevemente en qué consiste el lugar de la mismidad en la estructura de la trascendencia del *Dasein* y cómo se vincula con la nihilidad y el acaecer de la *no-verdad*¹.

A) RETROSPECTIVA SOBRE EL CARÁCTER ESTRUCTURAL DEL SER-EN-EL-MUNDO, TAL COMO LO HEMOS VENIDO DESCRIBIENDO

La comprensión del ser desde la mismidad no debemos entenderla como idéntica al acto mediante el que la auto-

¹La no-verdad en este contexto está relacionada con el problema que Heidegger ve en pensar a la verdad como una relación de concordancia entre el enunciado y la cosa. Por tanto, la no-verdad implicaría la falta de concordancia entre ambas. Sin embargo, justo el objetivo de este párrafo es dilucidar cómo la estructura existencial del *Dasein*, por su apertura, no trae consigo originariamente una relación de concordancia con los entes, sino que en el trascender de la existencia ésta se encuentra volcada hacia el ser de los entes. Para ahondar en este tema véase “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 151-171.

conciencia reconstruye qué y cómo es su experiencia de *un* mundo exterior, es decir, el hecho de entificar el mundo al convertirlo en un ente a disposición de un sujeto (en palabras de Heidegger). A diferencia de lo anterior, el contenido y forma de la mismidad tiene que ver con aprehender los diversos modos de ser en los que la existencia ya se encuentra *dispersa* y orientada, esto es, en la mismidad lo que se aprehende son las posibilidades finitas y abarcadoras del *estar-en-el-mundo* y cómo dichas posibilidades ya forman *mundo: ser-cabe, ser-con, ser sí-mismo*. Así pues, no hay una sola posibilidad, sino múltiples posibilidades dentro de la dispersión del existir.

La luz² bajo la cual se manifiestan las posibilidades esenciales del *Dasein* permite captar la totalidad del ser como una variación de tonalidades lumínicas que, si bien apuntan a formas diferenciadas de relacionarse con el ente y lo ente, todas señalan la manera de estar-en-el-mundo y cómo se participa en él al hacerle frente. Mundo, entonces, más que ser un concepto metodológico o una forma de objetivar lo que es externo a nosotros, en realidad refiere a la estructura ontológica del *Dasein* en cuanto que él, en todo momento, existe espacio-temporalmente fuera de sí³. Por

²De dónde proviene dicha luz si ya no proviene de la luz divina ni de la luz de la conciencia? La luminosidad ahora proviene del propio ser. Heidegger, en *Ser y Tiempo*, señala en el §28 sobre la luminosidad del ser: “La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológica-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de su ser Ahí. Que el *Dasein* está ‘iluminado’ [‘erleuchtet’] significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad.” Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p.157.

³Este existir espacio-temporalmente fuera de sí del *Dasein* implica que no vive en un tiempo externo, sino que sus modos de éxtasis son los que manifiestan cómo es originariamente temporal su propio ser.

tanto, no hay distinciones entre un adentro y un afuera, sino que aquello que existe ya se encuentra fuera de sí por el simple hecho de haber advenido a la vida⁴. Lo que existe está expuesto en medio de lo que se hace manifiesto, así como también está entretelado con lo que está oculto. Es en este tenor que lo que adviene no siempre reposa bajo una luz clara, sino que en su constante devenir, también se oculta, pues sus posibilidades de ser no son fijas ni atemporales; por eso es pertinente referir la *no-verdad*⁵ en un sentido cuantitativo, en la medida en que no hay una infinitud de modos de ser desbocada y abrumadora a la cual entregarnos, sino una esfera de posibilidades finitas sobre las cuales navegamos. En este vaivén entre aparecer y desaparecer se da el juego del ser que nos convoca⁶. Este modo naciente de señalar cómo aprehender la totalidad llamada mundo, da cuenta de una preeminencia ontológica que no es cronológica y que, no obstante, sí se da temporalmente en la limitación interna de cada ser, lo que Heidegger llama la “particularización” de la existencia.

En el párrafo anterior, Heidegger profundizó sobre la condición ontológica de la nihilidad, en donde no cabe hablar sobre pesimismo o sobre positividad como actitudes existenciales fundamentalmente metafísicas, pues a lo que nos enfrentamos es a la decisión entre las posibilidades de

⁴En el Seminario sobre la *Introducción a la filosofía* de Heidegger en el Posgrado de Filosofía de la UNAM, espacio donde se trabajó en los acompañamientos a dicha obra, Ricardo Horneffer hizo un pregunta en relación con este apartado que me parece pertinente dejar expresada aquí: “Lo que existe, entonces, ¿es aquello que tiene vida?”

⁵Para ahondar en el tema del vínculo entre verdad y no-verdad en relación con la estructura del *Dasein* véase el acompañamiento al párrafo 28 de *Introducción a la filosofía* escrito por Mauricio Zepeda.

⁶Heidegger escribe en *De la experiencia del pensar*: “Toda audacia del corazón es el eco de la llamada del seer, que convoca nuestro pensar al juego del mundo.” El pensar no es el juego que uno lleva a cabo consigo mismo en soledad, sino que por su aspecto lúdico, éste siempre está llamado al mundo al que tiene que enfrentarse.

ser fácticas. Decidir-se significa escindir-se, esto es, en el núcleo de la vida *individual* que somos sucede una escisión, tanto si nos inclinamos a ignorar la existencia desfondada que nos atraviesa y continuamos sin interrupción en aquello que aparenta ser seguro y estable, como en la posición de ahondar en el estado flotante de esa existencia cuya raíz no alcanzamos a ver originando una vivencia de nuestro estar en el mundo que nos empuja a una situación abismal. Esta fue la caracterización de la nihilidad, la posibilidad fluctuante tanto de ser como de no-ser-ahí, de donde surge la no-verdad en su sentido cualitativo.

En la órbita de la no-verdad, de acuerdo con Heidegger, la facticidad nos resulta extraña.⁷ Recordemos que la facticidad nos remite a la diversidad *dispersa* de las relaciones básicas que constituyen los modos de ser (*ser-cabe, ser-con-otros, ser-sí-mismo*). Esta dispersión aleja al humano de este *lugar* privilegiado en el que ocurren los intercambios del ser, pues la mismidad como modo de ser del Dasein no es el aspecto determinante de la trascendencia o del ser-en-el-mundo, sino que, en todo caso, es un momento estructural del Dasein desde el cual comparecen las posibilidades fácticas del círculo de la existencia. Sin embargo, es por esta caracterización de la estructura de la trascendencia ligada al modo en que la existencia se pone ante sí misma que se *dice*⁸ y se distingue la verdad de la no-verdad del ser-en-el-mundo, ya que tanto la nihilidad (el carácter de No de la existencia) como la ausencia de sostén (*Halt-losigkeit*) son posiciones fundamentales que surgen de la estructura del Dasein en tanto que es esencialmente libre.

⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 356.

⁸ Heidegger, al final de este párrafo, hace una mención del papel del *lógos* (λόγος) en relación con la interpretación del ser del ente, sin embargo, no lo desarrolla.

B) LA COSMOVISIÓN O VISIÓN DEL MUNDO COMO UN DARSE APOYO, SOSTÉN Y CONSISTENCIA EN EL SER-EN-EL-MUNDO

En este acompañamiento hemos elegido traducir *Haltlosigkeit* por ausencia de sostén (también utilizaremos soporte).⁹ Más adelante retomaremos la distinción entre ausencia de sostén en su sentido metafísico y en su sentido óntico para profundizar en cómo Heidegger comprende esto acorde a la estructura de ser-en-el-mundo. *Haltlosigkeit*, de acuerdo con la propuesta heideggeriana, muestra que la esencia del Dasein se caracteriza por carecer de soporte, no como un vacío que haya que llenar fácticamente, sino más específicamente como el hecho de carecer de un contenido determinado y universal que clausure lo que es; de un refugio conceptual que esté más allá de la existencia finita y que cobije el desarraigo; de un punto de anclaje fijo e inamovible

⁹ En este párrafo, Jiménez Redondo traduce *Haltlosigkeit* como “la ausencia de consistencia o sostén”. No obstante, en este acompañamiento hemos optado por traducirlo como “ausencia de sostén”. Cabe señalar que dentro de la misma obra heideggeriana hay una evolución en cuanto al esfuerzo de nombrar el sentido metafísico de carecer de un soporte fijo y seguro. En *Ser y Tiempo* será “*Bodenlosigkeit*” (carencia de suelo) la manera en la que se referirá a esta carencia existencial. Asimismo, habla de “*Aufenthaltslosigkeit*”, que puede traducirse como carencia de morada en la versión de Jorge Eduardo Rivera. Es también interesante pensar el papel que tomará la tierra “*Die Erde*” como lugar de ocultamiento y de resguardo del ser del ente, por ejemplo, en *El origen de la obra de arte*. En todo caso, el vínculo con la tierra (quizás otra clave para regresar a la *physis*) incluso como algo primigenio se vuelve evidente si miramos el decurso del pensamiento de Heidegger. Por lo anterior, es que nos permitimos afirmar que se trata de una experiencia del desarraigo.

En el Seminario sobre la *Introducción a la filosofía* de Heidegger en el Posgrado de Filosofía de la UNAM, espacio donde se trabajó en los acompañamientos a dicha obra, Jesús Álvarez hizo el siguiente comentario y la siguiente pregunta: Si se habla de tierra en Heidegger, también se habla de cuaternidad, siendo así: “¿Cuál es la oculta relación, entonces, entre el desarraigo, el abismo, la tierra, el cielo, los divinos y los mortales y la *physis*?”

al cual sea posible retrotraerse para explicar el advenir de lo que vive. Es así que, por mor de dicha ausencia, la trascendencia comporta “la necesidad de buscarse suelo”¹⁰. En este sentido, la ausencia de sostén y su búsqueda nos remite a la esencia del Dasein como temporalidad. Heidegger escribe:

La existencia [Dasein], por así decirlo, no tiene nada que buscar en dirección hacia atrás, en dirección hacia su origen. Pero entendámonos: no se trata de lo que *a posteriori* podamos llegar a saber sobre nuestro origen en términos objetivos e históricos, pues eso lo más que puede hacer es dejar todavía más claro y todavía mejor sentado que somos completamente impotentes en lo que se refiere a adueñarnos de nuestro propio ser.¹¹

La reconstrucción del pasado como origen¹², tanto en términos de historia natural (la evolución, la primera explosión, la primera célula, el primer microorganismo, el nacimiento y muerte de una estrella, etc.) como en términos de historia humana (las primeras comunidades primitivas, las grandes “civilizaciones” antiguas, las sociedades modernas, etc.) deja ver que, cuando el origen es considerado como algo en-sí, el pasado sólo se torna más oscuro. La actitud de preservar un pasado incólume tiene que ver con la impotencia humana de saber que todo pasa y que todo acaba debido a su palpable caducidad. Ante este terror, el hombre ha ejercido de modo implacable su dominio sobre lo ente con la ilusión de remediar la falta de aseguramiento del tiempo y de su existencia, aun cuando este dominio siempre se ha vuelto contra sí mismo. Por este motivo, Heidegger habla de la oscuridad y la impotencia que se abren paso cuando se presenta el conflicto con lo que ha sido y con lo que

¹⁰ *Ibidem*, p. 359.

¹¹ *Ibidem*, pp. 356-357.

¹² En el original utiliza Heidegger la palabra *Herkunft*.

deja de mostrarse como era: estable y seguro.¹³ Si bien esta impotencia no quiere decir que es posible prescindir del pasado y de su exploración conflictiva, pues también somos memoria y olvido, en realidad lo que nos quiere proponer el filósofo ante este *impasse* es que esencialmente lo que nos vincula íntimamente al mundo es nuestro poder-ser. Los que *aman el mundo* son los que desde su propia resolución y decisión niegan o proyectan las posibilidades de sí y de su existencia a partir de su condición finita. Esto es lo que hace al Dasein esencialmente libre.

“Decir trascendencia es decir libertad”¹⁴. Es por la libertad como estructura de la trascendencia que está presente la posibilidad esencial del Dasein de darse un sostén ante la situación de carecer de él. Aunque Heidegger intitula el apartado B “Cosmovisión o visión del mundo como darse un sostén en el ser-en-el-mundo”¹⁵, no ahonda en este apartado sobre la cuestión de cómo podría comprenderse que la visión de mundo es un modo en que el Dasein se sostiene a sí mismo. No obstante, sí explora cómo comprender la ausencia de sostén desde su sentido metafísico.¹⁶ Es a partir de este momento que podemos distinguir entre carecer de sostén en su sentido óntico y en su sentido metafísico. Des-

¹³ Nietzsche escribió en *Así habló Zaratustra*: “Redimir a los que han pasado, y transformar todo “Fue” en un “Así lo quise” —¡sólo eso sería para mí redención!” En gran medida, Heidegger está dialogando con la propuesta de Nietzsche sobre cómo nos disponemos ante el mundo desde nuestro ser temporal.

¹⁴ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 358.

¹⁵ Original: „Weltanschauung als Sichhalten im In der Welt sein.” En „Einleitung in die Philosophie” in *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*.

¹⁶ “También aquel que tiene... asidero y consistencia, sólo la tiene y sólo puede tenerla, no porque fácticamente sea inconsistente, es decir, no porque fácticamente no tenga apoyo, ni sostén ni consistencia, sino porque esencialmente, es decir, porque metafísicamente carece de ellos, porque metafísicamente es *halt-los*, y esencialmente se ve necesitado de (y en la libertad) de dárseles.” *Introducción a la filosofía, op.cit.*, pp. 358-359.

de su sentido metafísico, Heidegger nos señala que carecer de sostén no es algo que sea negativo de suyo, pues este carecer indica que las posibilidades de ser no están determinadas de antemano, aun si ya están limitadas al círculo fáctico de su existencia. Todo poder-ser (*Seinkönnen*) trae consigo un *llegar a ser* en la medida en que la comprensión del ser es un proyectarse hacia sus posibilidades, esto es, en la dispersión temporal del Dasein, el mirar en conjunto su existencia se convierte en una forma de abrirse ante lo que puede llegar a ser en tanto que adviene a su encuentro la posibilidad. Esto es lo que significa ser-en-la-verdad, el hecho de darse a sí un sustento, o dicho en palabras de Heidegger: el perseverar en el ser al inmiscuirse plenamente (prácticamente) en la existencia.¹⁷

Ser-en-la-verdad es ser-en-el-mundo dándose a sí mismo un sostén, esto es, hacerle frente a la existencia para llegar a ser lo que ya se es como proyecto. De lo que no carecemos es de futuro¹⁸ y, por tanto, ser libre es ser-en-la-verdad al abocarse a la temporalidad más íntima del Dasein, desde la cual se ha particularizado y se ha reconocido desde el núcleo de posibilidades que abre su decisión. Esto último siempre es provisional y siempre implica un peligro,

¹⁷ Cfr. Original: „... alles Offenbarmachen des Seienden ist in sich ein Durchwaltetsein vom Seienden. Alles Offenbarmachen ist daher Auseinandersetzung mit dem Seienden, sowohl in Bezug auf das Vorhandene – Beherrschen – als auch in Bezug auf das Mitdasein – Handeln – und Selbstsein – Entschlossenheit zu sich selbst.“ En „Einleitung in die Philosophie“, *op.cit.* Versión en español: “...todo hacerse manifiesto ente, es (ello mismo) en sí un venir transido por el ente, un venir ocupado por el ente, un reinar en ello ente. Y, por tanto, todo hacer manifiesto el ente es una discusión o una pelea o un tener que habérselas con el ente, tanto en lo que se refiere a lo que está ahí delante, es decir, tanto en lo que se refiere a las cosas (dominarlas), como en lo que se refiere al con-ser con otros (acción, praxis), como en lo que se refiere al ser sí-mismo (<<resolución>> en relación consigo mismo).” *Introducción a la filosofía, op.cit.*, p. 360.

¹⁸ “Toda decisión relativa a nuestro existir es siempre un irrumpir en el futuro de nuestra existencia.” *Ibidem*, p. 21.

pues la verdad está condicionada por el círculo de patencia donde el ente que se hace manifiesto también está supeditado al vaivén del desocultamiento y el ocultamiento del ser, es decir, la verdad está constreñida a algo que no depende de la amplitud de la *visión*¹⁹ del Dasein, entonces: ¿de qué depende el mantenerse en-la-verdad?²⁰, ¿y cómo sería encontrarse en la no-verdad estando en el mundo? Heidegger quizás señalaría que, en este caso, está en juego la posición histórica existencial en la que uno se encuentra, lo cual estará ineludiblemente ligado al problema de la cosmovisión.

COMENTARIO FINAL

A manera de cierre y como reflexión personal, resulta pertinente preguntarse por la distinción entre carecer de las posibilidades fácticas para darse sostén y las posibilidades de ser que se abren ante la estructura del Dasein como trascendencia, ¿en qué se basa esta distinción? Si pensamos que el carecer de sostén en un sentido metafísico remite a la esencia del Dasein como libertad, ¿dónde situamos entonces la condición óptica de carecer de sostén cuando las condiciones de la existencia se reducen al despojo?, ¿cómo se vinculan sin que haya una valoración de por medio? En una época donde los desastres naturales, las guerras, las pandemias, la globalización, cancelan las posibilidades de que las personas puedan asegurarse un lugar en la tierra, la reflexión filosófica no es necesaria para hacer patente la vulnerabilidad de nuestro estar-en-el-mundo. Se vive día con día la fragilidad de la raíz que se desprende de su sustrato.²¹

¹⁹ Razón por la cual Heidegger insiste en su crítica a la visión de mundo.

²⁰ En el original Heidegger lo enuncia de la siguiente forma: „Haltlosigkeit in der Streuung ist in sich vorhalten von Halmöglichkeiten.“ En la versión en español: “Sostenerse en posibilidades.”

²¹ El poeta palestino Mahmoud Darwish indica en relación con el despojo: “A person can only be born in one place. However, he may die several

A pesar de esto, el filosofar tiene la tarea de no satisfacerse con la plenitud del concepto y de entregarse al mundo al que ama, y con ello, trazar caminos para habitar en medio del despojo.

En esta distinción que Heidegger nos plantea, lo que está en el fondo es la pregunta por la libertad y por el compromiso histórico que se adquiere con el desarraigo. Quizás, el filosofar como darse sostén, es la vuelta a la raíz vital que nos conecta con el dolor humano y con el dolor de la tierra, es la forma en que desde el despojo restauramos cada ruina olvidada en las *profundidades del tiempo*.²²

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin, *De la experiencia del pensar*, traducción de Alberto Constante y Ricardo Horneffer, México, Pitzilein Books, 2020.

_____, “Einleitung in die Philosophie” in *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 27, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

_____, *Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, 3ªed., Madrid, Cátedra, 2001.

times elsewhere: in the exiles and prisons, and in a homeland transformed by the occupation and oppression into a nightmare.” Una persona sólo puede nacer en un lugar. Sin embargo, puede morir múltiples veces en otros lugares: en los exilios y en las prisiones, y en su propia patria transformada en una pesadilla por la ocupación y la opresión.

²² “Y, sin embargo, todos aquellos que pasaron hace tiempo están en nosotros como proyecto, como cargo a cuenta de nuestro destino, como sangre que bulle y como ademán que se alza desde las profundidades del tiempo” Rainer Maria Rilke, en *Cartas a un joven poeta*, traducción de Jesús Munárriz, edición bilingüe, Madrid, Hiperión, 2004.

CAPÍTULO TERCERO

El problema de la cosmovisión

ACOMPAÑAMIENTO A LOS §§ 39-41

Juan Carlos Juárez Espinosa

INTRODUCCIÓN

En el capítulo segundo de la segunda sección de *Introducción a la filosofía*, Heidegger ha expuesto qué es la comprensión del ser y la relación que ésta tiene con la trascendencia. En resumen, Heidegger menciona que el Dasein se tiene a sí mismo como proyecto, lo cual quiere decir que él puede decidir qué hacer de sí mismo y cómo llegar a ser aquello que él ha decidido para sí. El Dasein puede tener tal proyección de sí porque le es propia una comprensión del ser, es decir, una comprensión de las posibilidades que determinan el proyecto que él pueda tener para sí mismo. Heidegger aclara que dicha comprensión es pre-reflexiva porque el Dasein no decide qué conjunto de posibilidades tiene frente a sí, y porque la comprensión del ser “antecede a todo enunciado o determinación predicativa, lógica, es decir, a todo empleo del *lógos*.”¹ Según el filósofo de la Selva Negra, el Dasein accede a la comprensión del ser debido a que le es propia la estructura de la *trascendencia* (*Transzendenz*). Dicho en otras palabras, la *trascendencia* es el ser del Dasein en la medida que designa el modo en que éste busca mantenerse “dentro de las posibilidades en las que... ha de poder darse tal sostén o apoyo o base.”² Desde esta perspectiva, Heidegger afirma que el estudio de la

¹ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 334.

² Cf. *Ibid.*, p. 359.

comprensión de ser no es reducible a un simple “análisis de categorías”, es decir, a un análisis de las facultades cognitivas del ser humano.³ En sentido estricto, el estudio de la *trascendencia* se dirige a demostrar que en la formación de la comprensión del ser se articula el Dasein en una unidad, en la cual queda comprendida también el ser que el Dasein ha de comprender. Desde tal punto de vista, Heidegger considera que la metafísica debe indagar en la confirmación de tal unidad; dicho en sus propias palabras: “El problema del mundo va originalmente de la mano del problema del ser, y sólo el problema del ser y el problema del mundo determinan en su unidad el auténtico concepto de la metafísica.”⁴

A lo largo de los párrafos 39, 40 y 41, Heidegger se avoca a esclarecer cómo es que la configuración de la comprensión del ser y la configuración del ser convergen en la *formación del mundo (Weltbildung)*. Como expondré en este acompañamiento, Heidegger afirma que es por su ausencia de sostén que la estructura del Dasein trasciende lo ente y logra así sostenerse en el ser en el mundo a partir de la comprensión del ser.

§39. CUESTIONES BÁSICAS EN RELACIÓN CON EL PROBLEMA DE PRINCIPIO QUE PLANTEA LA COSMOVISIÓN

Según Heidegger, el pensamiento filosófico está atravesado por lo ente; en otras palabras, lo ente no es algo que esté frente a quien se propone indagar en él, como si se tratase de un objeto del que se puede tomar distancia para abarcarlo con la mirada. En sentido estricto, el conocimiento no toma tal distancia, sino que más bien tiende a apropiarse lo ente. Con esto, Heidegger indica dos cosas: en primer lugar,

³ Cf. *Ibid.*, p. 327.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 338.

que el Dasein está orientado por “un no-tener”,⁵ lo cual quiere decir que está falto de sostén en la medida que no posee lo ente; en segundo lugar, que la *visión del mundo* refiere al momento en que el Dasein llega a poseer lo ente.⁶ Al respecto, el filósofo de la Selva Negra advierte que la *visión del mundo* no puede ser algo que llegue a poseerse. Dicho de otro modo, los conocimientos, costumbres o instituciones pertenecientes a una cultura constituyen un patrimonio que puede ser transferido entre los miembros de una misma cultura. Y si bien tal patrimonio es resultado de la apropiación de lo ente por parte del Dasein, lo cierto es que la *visión del mundo* designa el momento en que el Dasein aprehende sus posibilidades más próximas y se sirve de ellas. De este modo, puede decirse que la *visión del mundo* es el momento en el que se funda el patrimonio de toda cultura. Sin embargo, no es posible afirmar la existencia de una “visión natural del mundo”⁷ en la medida que no es posible que el Dasein llegue a ser-en-el-mundo de una única manera. En realidad, cada Dasein existe fácticamente porque accede a un conjunto próximo de posibilidades, y como tal conjunto puede ser variable, entonces también es diverso el modo en que el Dasein aprehende a lo ente en la *visión del mundo*.

En este párrafo, Heidegger también revisa la noción de *visión de mundo* desarrollada por Dilthey. Así pues, el filósofo de la Selva Negra asegura que Dilthey distingue tres distintos aspectos de la *visión de mundo*: imagen del mundo, la experiencia de la vida y el ideal de vida.⁸ Heidegger afirma que, con esta división, Dilthey propone una descripción de cómo es que transcurre la vida psíquica del hombre; de este modo, la imagen del mundo designaría la manera en que el ser humano considera el mundo objetivo

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 361.

⁶ *Idem.*

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 362.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 365.

de acuerdo a reglas prescritas por las ciencias naturales, mientras que la experiencia de la vida referiría a que el ser humano valora su vida práctica desde lo que es prescrito como obligatorio por un sistema de leyes o costumbres; por último, el ideal de vida estaría relacionado con la manera en que el hombre dirige su acción con respecto a ciertos valores propuestos por el contexto histórico en el que se desenvuelve.⁹ A su vez, Heidegger afirma que Dilthey remitió estos tres distintos aspectos de la vida espiritual del hombre a tres distintas facultades humanas: la imagen del mundo se remite a la facultad del conocimiento, la experiencia de la vida al sentimiento y el ideal de vida a la voluntad.¹⁰ Para Heidegger, Dilthey no llegó a desarrollar cómo es que estas tres facultades interactúan y constituyen una *visión del mundo*, debido a que no se preguntó por la posibilidad de una relación unitaria entre ellas. Al respecto, cita unas líneas de la obra *La cultura del presente*, en las que Dilthey expresa que “el sujeto se relaciona con los objetos de estas tres maneras distintas, y respecto a este hecho no cabe pasar ya por detrás de él para buscarle un fundamento.”¹¹ Heidegger considera que en estas líneas Dilthey expresa que no es posible encontrar detrás de las facultades un sustrato que las fundamente; por ello, Heidegger considera que la postura diltheyana es insuficiente, en la medida que no se plantea una “ontología de lo anímico.”¹² Tal ontología es la aportación que Heidegger se propone realizar en el capítulo 3 de la segunda sección de *Introducción a la filosofía*, pues al explicar cómo el Dasein trasciende y se constituye al darse a sí mismo una comprensión del mundo, Heidegger explicaría también cómo pueden llegar a tener lugar aquellos elementos de toda experiencia humana señalados por Dilthey. Esta

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Cf. Ibidem*, p. 364.

¹¹ *Ibid.*, p. 367.

¹² *Cf. Ibid.*, p. 369.

indagación no es retrospectiva, es decir, no busca una causa que anteceda y funde los tres distintos aspectos de la vida anímica del ser humano. Más bien busca mostrar que la vida teórica y práctica del ser humano se basan en el tránsito entre la comprensión del Dasein y el ser de tal comprensión. Dicho en sus propias palabras:

[el Dasein] no es un sujeto psíquico en el interior de la conciencia (algo subjetivo) y que tenga también relación con objetos. Los ingredientes o <<partes>> o elementos en que [el Dasein] consiste son subjetivos y objetivos, porque, en tanto que modos de comportarse o haberse [el Dasein] se mantienen o sostienen sobre la base de la trascendencia [del Dasein], y ello de suerte que en todas estas formas de comportamiento óntico (cosa que Dilthey no ve) subyace ya lo ontológico.¹³

§40. ¿CÓMO SE RELACIONA LA «VISIÓN DEL MUNDO» CON EL FILOSOFAR?

267

Al inicio del inciso *a* de este párrafo se cuestiona cuál es la relación del filosofar con la *visión del mundo* (entendida con un darse sostén en el ser-en-el-mundo que resulta de la *trascendencia*). Para Heidegger, el filosofar es un trascender expreso en la medida que da lugar a una *visión del mundo* por la que el Dasein adquiere sostén. Sin embargo, esta cuestión no debe ser planteada como un deber, es decir, como si el filosofar estuviese obligado a formular y defender una *visión del mundo*. Para captar la relación entre filosofar y *trascendencia*, Heidegger propone remontarse a un análisis de la relación entre la *visión del mundo* y la *trascendencia*.

Si la *visión del mundo* es el momento en que el Dasein adquiere un sostén a partir de apropiarse de lo ente, ha de decirse que entonces la búsqueda de sostén es emprendida

¹³ *Ibid.*, p. 370.

porque el Dasein carece de apoyo. Como se menciona en el §39, el Dasein está orientado por “un no-tener”.¹⁴ Por su parte, es al inicio del inciso *b* del §40 que Heidegger introduce una precisión: el darse sostén se orienta por la manera en que el Dasein experimenta e interpreta la *ausencia de sostén*. Tal experiencia no refiere a un punto de vista desde el cual el Dasein toma distancia para sopesar su falta; en sentido estricto, interpretar la *ausencia de sostén* es una actividad pre-teórica, en la cual no es posible distinguir el uso teórico del entendimiento humano, ni la toma de decisiones según reglas prácticas o ideales de acción. En la interpretación de la *ausencia de sostén*, el Dasein aprehende las circunstancias en las cuales ha sido arrojado y comienza a servirse de ellas. Dicho extensamente, en el §37 se menciona que toda configuración del Dasein se da desde el modo en que éste se encuentra arrojado en una época histórica que no pudo haber sido elegida de ningún modo;¹⁵ en palabras de Heidegger, el Dasein es impotente frente “al factum de que existe y no no-existe.”¹⁶ A su vez, en el inciso *b* del §40, Heidegger afirma que la *visión del mundo* está “enraizada”¹⁷ en el suceder del Dasein, pues ella crece y se

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 361.

¹⁵ *Cada Dasein debe, en tanto que arrojada, individualizarse en una determinada situación.* Traducción propia del alemán: *Jedes Dasein muß sich als geworfenes auf eine bestimmte Situation vereinzeln.* Véase Heidegger, GA 27, 334.

¹⁶ *Ibid.*, p. 348.

¹⁷ En el original leemos: *Dabei wird aber gerade eines vergessen, was der Weltanschauung wesentlich ist, ihr geschichtlicher Charakter, dass sie im Geschehen des Daseins verwurzelt ist und es zugleich bestimmt.* Véase GA27, 356. Como traducción proponemos: ... *con eso se ha olvidado algo que es esencial a la visión del mundo, su carácter histórico,* [es decir,] *que ella está enraizada en el suceder del Dasein, a la vez que ella también determina tal suceder.* Por su parte, Jiménez Redondo traduce: ... *se suele olvidar precisamente una cosa, y por cierto una cosa esencial, a saber: el empezar determinando qué sea esencialmente una visión del mundo, cuál sea su carácter histórico, el que algo así como visión del mundo o cosmo-*

desarrolla desde el momento en que al Dasein se le hace manifiesta la ausencia de sostén.¹⁸ Desde esta perspectiva, la interpretación que el Dasein tiene de la falta de apoyo es ya el momento en que comienza la aprehensión de un sostén propio. Para Heidegger, esto último indica que la *visión del mundo* no es una estructura que se repita en cada ser humano y en cada cultura del mismo modo, pues si el Dasein interpreta las circunstancias a las que ha sido arrojado, entonces tal interpretación depende siempre de tales circunstancias, por lo que la *visión del mundo* sería más bien un suceso estrictamente histórico. Por ello, no es posible establecer parámetros fijos para definir el modo en que se da una *visión del mundo*, aunque sí sería posible definir los modos en que se da la sucesión de las visiones del mundo.

§41. DOS POSIBILIDADES BÁSICAS DE VISIÓN DEL MUNDO

En el inciso *a* del §41, Heidegger propone analizar la sucesión entre dos visiones del mundo y señala que entre ambas no hay una separación, sino más bien una continuidad. Dicho en sus propias palabras, “en la primera sigue operando la segunda y la segunda anticipa ya siempre la primera.”¹⁹ Así pues, el filósofo de la Selva Negra señala que investigaciones como las de Ernst Cassirer aciertan al señalar que las mitologías de culturas antiguas concibieron el ser como una *sobrepotencia* (*Übermacht*).²⁰ Para Heidegger, esto significa que el Dasein comenzó por interpretar todo lo que

visión radica en el propio suceder, acontecer o pasar de la existencia o Dasein, a la vez que determina a esa existencia. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 374. A mi parecer, esta traducción yerra toda vez que no traduce el adjetivo *verwurzelt* presente en el original.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 374.

¹⁹ *Ibid.*, p. 375.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 376.

se prestaba a relacionarse con él como algo sobrecogedor. Incluso la consciencia de sí mismo era interpretada por el Dasein bajo la forma de lo demónico. En palabras de Heidegger, “la representación del alma y del espíritu no nacen de una aplicación del concepto de substancia al ser anímico interno, sino que nacen de ese estar transido, de ese estar ocupado [el Dasein] por el ente.”²¹ Estar transido por lo ente quiere decir que el Dasein está entregado por completo a lo ente. En tal entrega, la *sobrepotencia* no se presta a ninguna “articulación conceptual”,²² a la vez que se manifiesta al Dasein como algo amenazador,²³ motivo por el cual el Dasein interpreta su falta de sostén como una falta de cobijo o de protección.

Para Heidegger, es así como la búsqueda de sostén del Dasein se dirige hacia la adquisición de cobijo, lo cual sólo es posible si el Dasein se da a sí mismo fuerza y poder.²⁴ A esto último estuvieron dirigidos los ritos de los pueblos antiguos, pues con ellos era posible entablar una relación con la *sobrepotencia* de lo ente, es decir, era posible que el Dasein lo confrontara. Como señala Heidegger, “el terror y el espanto ante ese ente se funden con la voluntad de aplacar y venerarlo, de servirlo y de relacionarse con él (sacrificio), a la vez que emerge también la tendencia a convertirse pese a todo y de algún modo en señor de él por medio de la magia, de la oración y de este tipo de cosas.”²⁵

El Dasein adquiere sostén en la *sobrepotencia* de lo ente gracias al mito y los cultos que en él se especifican, pues con tales prácticas el Dasein logra darse consistencia. Con esto, Heidegger quiere decir que el Dasein deja de estar disperso y adquiere por vez primera una noción de

²¹ *Idem.*

²² *Cf. Ibid.*, p. 377.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 378.

verdad. Dicho extensamente, el *plegarse* (*das Sicheinfügen*) del Dasein designa el momento en que éste reúne las tres direcciones en las que está disperso su ser, de modo que articula una manera de comportarse con los entes; en ésta, el Dasein juzga si está ante algo que lo sobrepasa o no, a la vez que también discierne si tiene que procurarse una cobijo. Tal poder discernir si un ente está sujeto a dominio sugiere que el Dasein ha articulado un ámbito en el que lo ente llega a manifestarse bajo la forma de lo sagrado o de lo profano,²⁶ lo cual significa que hay ya un criterio de verdad operando. Para Heidegger, es así como el pensamiento y la acción humanas se fundamentan en la existencia fáctica del Dasein, pues sólo en la medida que éste se confronta con lo ente, es factible que llegue a ser posible una noción de verdad desde la que se articule un comportamiento dado. Desde esta perspectiva, el filósofo de la Selva Negra encuentra la unidad de las facultades cognoscitivas en la manera en que el Dasein se confronta con lo ente y se lo apropia.

En el apartado *b* del §41 se menciona que las *visiones del mundo* no surgen una junto a la otra, es decir, al mismo tiempo, sino que una segunda *visión del mundo* es el reemplazo que surge de la disolución de la primera.²⁷ La disolución de la visión mítica del mundo comienza cuando los medios para brindarse cobijo se han reglamentado estrictamente, de manera que son realizados en tiempos precisos, en lugares determinados y por personas especializadas en ello. A su vez, cualquier persona que guste disponer de ellos puede hacerlo mientras acate tal reglamentación. En palabras de Heidegger, la accesibilidad a los medios encierra en sí “el germen de la degeneración”,²⁸ porque el darse seguridad pasa a segundo plano y cobra mayor importancia el cooperar para que la realización de las prácticas salvíficas

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 380.

²⁷ Cf. Heidegger, GA 27, p. 363.

²⁸ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 382.

del culto se lleve a cabo. Así es como en el centro de la visión del mundo se desvanece el darse cobijo, mientras la realización de una *empresa (Betrieb)*²⁹ emerge como lo más importante.

Si ya no hay protección o cobijo, tampoco hay algo de qué protegerse, por lo que los oficios salvíficos no tienen razón de ser. El Dasein experimenta así un *vacío (Leere)* que no es precisamente un estado de desprotección, sino más bien un extravío, en el que el Dasein se encuentra completamente entregado a la ejecución de la empresa. Cuando al Dasein se le muestra su falta de sostén como un perderse a sí mismo, entonces surge la oportunidad de buscar apoyo en sí mismo.³⁰ Tomar postura es para el Dasein el comienzo de un nuevo sostenerse y, por tanto, el inicio de una *visión del mundo* que Heidegger esboza a partir del §42.

COMENTARIO FINAL

272

A lo largo de los §§ 39, 40 y 41, Heidegger concreta las reflexiones que ha desarrollado desde el §32. Considero que es así, porque es a lo largo de estos tres párrafos que Heidegger nos da una caracterización de cómo es que el Dasein se confronta con el ente, a la vez que nos aclara cómo, de tal confrontación, se da la adquisición del sostén en la *sobrepotencia* de lo ente. Asimismo, Heidegger señala ciertas problemáticas, en las cuales él no profundiza; sin embargo, señalar el problema es, a mi parecer, una manera en la que este filósofo nos invita a filosofar. Por ejemplo, en la sección *a* del §41 se nos señala que “[el] Dasein tiene siempre una determinada idea de lo divino.”³¹ Por qué el Dasein siempre se hace una imagen de lo divino es algo que no puede responderse desde *Introducción a la filosofía*,

²⁹ Cf. Heidegger, GA 27, p. 364.

³⁰ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 385.

³¹ *Ibid.*, p. 379.

pero señalar el problema cumple con aquello que Heidegger se ha propuesto al inicio de estas lecciones, es decir, hacer que el lector se introduzca por sí mismo en la filosofía a partir de comenzar a filosofar.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin. Introducción a la filosofía. Madrid: Ediciones Ediciones Cátedra, 2001.

Heidegger, Martin. Einleitung in die Philosophie. Vol. 27 de Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Kolstermann GmbH, 1996.

§42. LA OTRA POSIBILIDAD BÁSICA: LA VISIÓN DE MUNDO COMO POSICIONAMIENTO O POSTURA

§43. SOBRE LA RELACIÓN INTERNA ENTRE LA VISIÓN DE MUNDO COMO POSICIONAMIENTO O POSTURA O *HALTUNG* Y LA FILOSOFÍA

Mauricio Zepeda

INTRODUCCIÓN

En los §§42-43, Heidegger sostiene una tesis fundamental: “La filosofía [...] filosofa” (*Philosophie philosophiert*) ¿Por qué “fundamental”? Porque evoca otras tesis de gran alcance en el *corpus* heideggeriano. “El mundo mundeá” (*die Welt weltet*), “la nada nadea” (*das Nichts nichtet*), “el habla habla” (*die Sprache spricht*). Cuando damos con una tesis con esa estructura –de que “algo alguea”–, damos inequívocamente con un pasaje complicado. Esa estructura funciona como una señal que anticipa que el entendimiento de la idea será arduo.

No es difícil persuadirse de las dificultades que se avecinan. Basta con enunciar algunas palabras clave de estos párrafos para percatarse de la aparente desconexión entre ellas: “postura”, “visión de mundo”, “*ethos*”, “discutir con el ente”, “hacer expresa la trascendencia”. El lector deberá seguir el hilo que urde estos conceptos para comprender por qué la filosofía filosofa, y habrá de hacerlo trayendo a cuento nociones de suyo complicadas o polémicas como “propiedad” (*Eigentlichkeit*), “cura” o “cuidado” (*Sorge*) o “autenticidad” (*Echtheit*).

Por si esto fuese poco, hay que sumar la traducción. Manuel Jiménez Redondo explica esta urdimbre conceptual a partir de un término: la *dispersio*, término al que recurre una y otra vez, y que no está en el texto original. Lo liga a otro concepto: el “agavillamiento”. Según el diccionario, la palabra *agavillar* significa agrupar sarmientos, cañas, hierbas o similares en conjuntos mayores que el manojo y menores que el haz. Entonces, hemos de saber cómo la filosofía filosofa a partir de saber cómo el Dasein agavilla la *dispersio*. El grado de complejidad de la lectura aumenta: conceptos de suyo difíciles reciben una traducción que no es amable y que está en la base de la definición del asunto de estos párrafos: la postura como visión de mundo.¹ No se trata de un asunto grave, sin duda, y aún puede ser sugerente de una interpretación específica.

Por suerte, las dificultades no son insuperables. Para sortearlas, propongo ceñir el trabajo a la noción de *filosofar*. Se trata de una ruta conocida, ya que también fue el tema de mi acompañamiento anterior. Ese acompañamiento tenía al proyectar, comprender y trascender como ejes. Ahora veremos la nueva edición de ese problema. El filosofar será el punto de partida y de llegada y, entremedias, se verán diversas expresiones del filosofar. Por ello este texto es un itinerario del filosofar. La tesis que deseo sostener —y que hay que mantener en mente— es que filosofar es trascender.

¹ Dice el texto: “Lo esencial de la visión del mundo como posicionamiento o postura no consiste solamente en acceder al todo del ente (obtener ese todo) conforme a estas tres direcciones u orientaciones, sino en mantenerlas recogidas, agavilladas. Por tanto, lo que estamos llamando posicionamiento o postura o *Haltung* es un mantener recogida o agavillada la dispersio o diseminatio (a la que hemos hecho referencia) en la originalidad del *da-sein*, de la ex-sistencia (del ser-ahí) del hombre”. [En el texto, las palabras “*dispersio*” y “*diseminatio*” están en redondas.] Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 399.

2. ANTECEDENTES

En mi otro acompañamiento (§§27-29) traté la tríada de comprensión-proyección-trascendencia. Proyectar es comprender al ser. “Lo característico del proyectar [...] radica en que el Dasein se da a entender con ello algo así como ser”.² En su virtud, la proyección es por sí misma comprensiva. La unidad proyectivo-comprensiva es posible debido a la esencia misma del Dasein: la trascendencia. El Dasein comprende y proyecta porque trasciende al ente. No es necesario detallar, basta con retener la relevancia del trascender. Surgieron otros temas: la verdad y el filosofar. La verdad se mostró en diversos registros según se hablase de la comprensión ontológica u óptica, dando, consecuentemente, una díada: la verdad ontológica y la verdad óptica. De nuevo, esta díada se funda –término que usa Heidegger– en la verdad trascendental.

Lo que enfatiqué en ese acompañamiento fue que el filosofar recibió un tratamiento doble. Heidegger dice que el filosofar es el trascender o que es una posibilidad privilegiada. Es decir, el filosofar puede ser algo que se hace se quiera o no, se sepa o no, porque se trata de la esencia misma del Dasein. Filosofamos por el solo hecho de ser seres humanos. O el filosofar es una posibilidad privilegiada a la que no accede cualquiera y que consiste en hacer explícita esa trascendencia. Filosofamos como una actividad entre otras, todo lo relevante que se quiera, pero una entre las demás al fin.

Entonces, el filosofar en aquellos párrafos o es *el trascender en cuanto tal* o es *hacer explícito al trascender*. Ahora mismo no es relevante la disyunción, sino que, en todo caso, lo que está subrayado es el trascender. En los párrafos que ahora me ocupan, se vuelve a problematizar y a sostener que el filosofar es hacer expreso al trascen-

² *Ibid.*, p. 215.

der, pero con una adición: hacer expreso al trascender es exactamente lo mismo que hacer expreso al Dasein. ¿Qué significa esto? ¿Cómo precisamente el Dasein va a hacer expreso al Dasein? Sin lugar a duda, se trata del problema del sí-mismo, es problematizar al sí-mismo. Pero Heidegger será reiterativo: no se trata de un individualismo, subjetivismo, antropologismo ni nada similar, sino que el Dasein, en su enfrentamiento con el ente —más adelante veremos qué es ese enfrentarse—, traerá consigo al Dasein. Ese “traer” o “portar” es lo que está dicho con la idea de “recogimiento” (*Sammlung*) y es el contenido de una visión de mundo específica: la “postura” (*Haltung*). Pienso que esto es lo que trata de decir Heidegger con la idea de recogimiento.

Ya han salido varias cosas, hay que tratarlas una por una. ¿Qué es la visión de mundo? ¿Qué, la postura? ¿Y qué, la filosofía? Estas preguntas serán las secciones de este trabajo.

3. ¿QUÉ ES LA VISIÓN DE MUNDO?

El Dasein trasciende comprensoramente. Es decir, es por la comprensión del ser que el Dasein trasciende al ente, va más allá de él. Heidegger caracteriza esa trascendencia con dos palabras exactamente antónimas: como “caída” y como “ascensión” al mundo. Da igual cuál término se elija, el punto es que el Dasein está, a diferencia de la mesa o el animal —sé que lo del animal es controversial, pero eso dice Heidegger—, en el mundo por mor de su trascender comprensor. Hay una articulación interna entre trascender, comprender y ser-en-el-mundo. El “ser” de la “comprensión del ser” es el mismo que el del ser-en-el-mundo. De ello surge la visión de mundo.³

Sería equivocado tomar a la visión de mundo como una estructura abstracta; la visión de mundo se debe a la

³Hago esta inferencia a partir de lo que se dice en *Ibid.*, p. 370.

situación fáctica del Dasein. Siempre está dada de modo individual e histórico. No hay, por ello, una visión de mundo natural o innata. Heidegger enfatiza la historicidad de la visión de mundo, pues busca evidenciar algo: “La ausencia de apoyo, sostén o consistencia del ser-en-el-mundo”.⁴ Bien entendida, la historicidad es lo que revela la “ausencia de sostén” (*Haltlosigkeit*) que Heidegger defiende en su discusión con Dilthey.

La ausencia de sostén, que antes llamó como “nihilidad” (*Nichtigkeit*), es –digamos– esencial al Dasein. Digo “esencial” porque es propio del trascender –la esencia del Dasein– el darse asidero en el mundo. Desde mucho antes de pensar en la postura, Heidegger ya perfilaba su propuesta hacia ese puerto: el filosofar es el acto del Dasein de darse un asidero. Debido a la ausencia de sostén, ese asidero es propiamente la visión de mundo. En línea con la idea que salió antes, de que el filosofar *es el trascender en tanto que tal*, Heidegger dirá con motivo de la visión de mundo como un darse asidero que el Dasein “no tiene más remedio que filosofar” o que la “esencia de la visión del mundo” está conectada con la “esencia del filosofar”.⁵ La pregunta es: ¿por qué? ¿Por qué el filosofar daría asidero? Heidegger dice que el trascender es un “expreso darse asidero”, un “darse apoyo y consistencia en el ser-en-el-mundo [...]”, entonces el trascender expreso, es decir, la filosofía, es desarrollar expresamente una visión de mundo”.⁶ El Dasein filosofa porque, ante la falta de sostén, desarrolla una visión de mundo. Mas hay un problema: esto es verdad si uno se queda con el §40, porque si uno va a los §§42-43, verá que hay problemas al decir esto. Y por dos razones.

¿A qué se debe que el Dasein busque asidero? Puede decirse que es debido a que no tiene sostén, es verdad,

⁴ *Ibid.*, p. 363.

⁵ *Ibid.*, pp. 372-373.

⁶ *Ibid.*, p. 372.

pero ¿por qué precisamente es la filosofía la que se lo da? Uno podría decir que lo da la religión, el arte, la ciencia o lo que sea, ¿por qué la filosofía? Heidegger no lo explicará. Por otra parte dice, como se vio, que filosofar es desarrollar una visión de mundo, pero en el §43 dice: “La filosofía no es ni ciencia, ni tampoco formación o desarrollo de una visión del mundo”.⁷ Ya lo había advertido, estamos ante el problema del tratamiento doble del filosofar. Reuniendo las definiciones dichas, ahora se nos dice que el filosofar es *darse asidero* o es *desarrollar una visión de mundo*. No es lo mismo pero, al mismo tiempo, no es ni lo uno ni lo otro. Ofreceré mi propuesta de lectura para responder a estas cuestiones, pero antes será necesario ver qué es la postura como visión de mundo, pues allí se hará más claro por qué el filosofar da asidero. De momento, tenemos dos preguntas pendientes: Primero, ¿por qué la filosofía y no otra actividad da asidero? Y, segundo, ¿por qué el filosofar es darse asidero y desarrollar una visión de mundo y no es ni uno ni lo otro?

4. ¿QUÉ ES LA POSTURA?

Heidegger debatió con Dilthey para elaborar la idea de visión de mundo como algo debido a la ausencia de sostén por mor de la historicidad. Esta posibilidad de visión de mundo la explica debatiendo con Cassirer y la escuela de sociología y etnología francesa; ignoro a quiénes alude en particular. Repasemos brevemente en qué consiste esta posibilidad de visión de mundo.

Ante la ausencia de sostén, el Dasein tiene una forma de afrontarla: cobijándose en el ente. Más precisamente, cobijándose en el poder del ente tomado como una totalidad. Aquí se despliega la vida mítica. Ritos, magia, religiones y, evidentemente, mitos se explican en esta visión de

⁷ *Ibid.*, p. 402.

mundo. Lo que busca Heidegger es desproveer al mito de toda explicación psicologista o subjetivista. Deseo enfatizar dos cosas: en esta visión de mundo prima la sujeción al orden cósmico y la noción de verdad está relacionada con lo divino. Heidegger contrasta la visión de mundo como cobijo con la postura a partir de una diferencia: al cobijo le corresponde la teogonía; a la postura, la teología. Pues bien, ¿de dónde surge la postura?

Es la degeneración del cobijo. “El cobijo [...] pierde su peculiar función de sostén [...]; se convierte en el desenvolvimiento de una actividad, empresa o negocio [...], o también: se convierte en una rutina que ha llegado a imponerse”.⁸ El Dasein está en la ausencia de sostén y, ahora, de cobijo. Se introduce, dice Heidegger, “un vacío del Dasein”⁹ (*eine Leere des Daseins*) que se elimina mediante la propia actividad (*Betrieb*). El énfasis en la actividad lleva a vaciar de contenido a la vida mítica y ese vacío se elimina, precisamente, con la propia actividad. Ya no hay un sostén divino fundado en el poder del imperar del ente en su totalidad, sino que ahora el sostén está en la actividad misma y lo que ello implica. El Dasein se tiene que sostener en las cosas.

Al sostenerse en las cosas para actuar, y no en el poder, es a lo que llama Heidegger “postura”. ¿Por qué postura? Quizá para un germanoparlante sea más, si no claro, comprensible. Heidegger juega con las palabras “sostén” (*Halt*), “postura” (*Haltung*), “ausencia de sostén” (*Haltlosigkeit*) y “ausencia de postura” (*Haltunglosigkeit*). Aunque suene rebuscado, la postura como visión de mundo deriva de una ausencia de postura como cobijo, la *Haltung* deriva de una *Haltunglosigkeit*.¹⁰ Pero juegos etimológicos y re-

⁸ *Ibid.*, p. 383.

⁹ *Ibid.*, p. 385.

¹⁰ Dice Heidegger: “Al hacerse manifiesta la ausencia de sostén, apoyo y consistencia (*Haltlosigkeit*) como una ausencia de posicionamiento o postura (*Haltunglosigkeit*) brota una posibilidad nueva de tal darse (o

buscamientos aparte, la palabra *Haltung* tiene una dimensión en la cual lo etimológico y lo filosófico se alinean y que Heidegger logra aprehender. Me explico.

El sostenerse en la actividad impone al Dasein un cuestionamiento que no estaba presente en la visión mítica: él tiene que asumir sus posibilidades. No se trata ya de seguir una regla tradicional y divina, sino de darse a sí mismo una regla. Por eso es más que elocuente la palabra *Haltung*, pues tiene su correspondiente con el ἦθος (*ethos*) griego. Heidegger incluso traerá a este tema la cuestión de la εὐδαιμονία (*eudaimonía*), con el fin de subrayar la actividad misma como πράξις (*praxis*), y la asunción de las propias posibilidades como προαίρεσις (*proairesis*). Pienso que el tema central y primario de la postura como visión de mundo es la estructura de la elección. Volveré sobre esto más adelante, pues pienso que es lo que responde a la pregunta sobre por qué la filosofía da asidero y no otra cosa.

En la postura, la verdad ya no se cierne sobre lo divino, sino sobre lo que aparece; la regla ya no deriva de un orden cósmico apoderado por un poder fundamental, sino de uno mismo o de sí mismo. En la primera visión de mundo, “el Dasein está absorbido en el todo del ente y, sin embargo, no está perdido en él, sino sostenido por él”; en la segunda visión de mundo, “el peso del Dasein radica en su haberse, en su comportarse [...]. Ahora el por-mor-de-sí [...] trae al Dasein a él mismo”.¹¹ Toda la diferencia entre la primera y la segunda visión de mundo se debe a ese *traer* al Dasein a él mismo que, como desde un inicio indiqué, creo

tomar) apoyo y sostén, es decir, una posibilidad nueva del sostenerse en el ser-en-el-mundo. Ese apoyo y sostén, es decir, ese Halt, se pone de manifiesto como la posición, como la postura, como el sostenerse la existencia [*Existenz*] en sí misma, que no está y que hay que reapropiarse y adoptar”. *Ibid.*, p. 386.

¹¹ *Ibid.*, p. 388.

es lo que se dice con la idea de “recogimiento”. ¿Qué quiere decir? Hay dos partes.

Que el Dasein se recoja a él mismo no quiere decir que se ensimisme en él, sino que, habiéndoselas con las cosas, se enfrenta a ellas desde sí mismo y no desde un poder divino. El recogimiento no sería que se tenga a sí mismo en mente o que cobre conciencia de sí mismo cuando enfrenta al ente, cosa que es perfectamente posible; no, sino que es una nueva situación donde en el actuar se da entendido que es el Dasein quien actúa. Se enfrenta al ente y hace tal recogimiento. Enfatice el “y” porque son dos momentos que se implican entre sí y conforman una unidad.

El ensimismamiento es una posibilidad que deriva de la visión de mundo como postura. Heidegger habla de tres formas de degeneración que no se convertirán en nuevas visiones básicas de mundo: el antropologismo, el humanismo y la interioridad. El antropologismo es más psicológico y cargado hacia la autocomplacencia; el humanismo es más estético y se enfoca en el gesto, y la interioridad es más religiosa y se identifica con el subjetivismo y con los existencialismos.

Hasta aquí lo que dice Heidegger sobre el recogimiento en la postura. Como propuesta exegética personal –que el tema del recogimiento da para mucho más, pero al menos, a dos cosas que en el texto no se mencionaron o no se enfatizaron–, pienso que lo que está en juego es el αὐτός (*autos*). Heidegger no lo menciona, pero creo que lo que está en el fondo es la imbricación entre el *auto*-conocimiento y la *auto*-nomía. Es la posibilidad délfica del γνωθι σεαυτόν (*gnothi seautón*), “conócete a ti mismo”, el conocimiento de los propios límites y el cuidado de sí. Mi segunda propuesta de lectura se sustenta en una idea que Heidegger menciona cada tanto, pero no desarrolla: la libertad. Desde que introduce la idea de postura, habla de “una

cierta posibilidad libre” (*eine gewisse freie Möglichkeit*),¹² luego, cuando habla de la eudaimonía, habla de una “acción libre que se da a sí misma su fin” (*freies Handeln*)¹³ –aquí, por añadidura, habla de una autonomía– y casi al concluir el tema habla de “liberar [...] posibilidades” (*Freimachen der Möglichkeiten*).¹⁴ El recogimiento sería la liberación electiva.

5. REFLEXIONES FINALES: ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

En el tema del recogimiento me he detenido en el sí mismo. Hace falta ver la otra parte: el habérselas con las cosas. Ambos son momentos de una unidad, sólo cambia el enfoque. Creo que aquí se encuentra la respuesta a la pregunta de por qué la filosofía, y no otra cosa, da asidero.

El Dasein se enfrenta al ente y actúa, ya se ha dicho en varias ocasiones; lo que no se ha dicho es que ese enfrentamiento y acción tienen como condición de posibilidad el conocer al ente. El Dasein debe conocer al ente para poder elegir, proyectarse, vivir o, para decir lo único que enfatiza Heidegger, para poder dominarlo. En la postura como visión de mundo el conocimiento del ente se da en el reconocimiento de su legalidad. “El conocimiento de las leyes nace de (y viene sostenido por) el ser-en-el-mundo en tanto que posición o postura o *Haltung* en discusión o enfrentamiento con el ente”.¹⁵ Esto abre la posibilidad de la ciencia. El conocimiento del ente conlleva: la legalidad, la búsqueda de la verdad y la búsqueda del ente en sí mismo. El Dasein mítico no puede, por ello, tener ciencia. Creo que puede ponerse en los siguientes términos: en el enfrentamiento con el ente, el enfrentarse consiste en una inicial e irreductible relación –lo digo en el sentido más amplio– sapiencial, epistémica

¹² *Ibid.*, p. 385.

¹³ *Ibid.*, p. 393.

¹⁴ *Ibid.*, p. 400.

¹⁵ *Ibid.*, p. 390.

y anímica –cuando menos– con el ente. Hay que saberlo y conocerlo. La ciencia es una posibilidad; la religión, otra, pero es el saber *qua* saber lo que permite enfocar la cuestión hacia el filosofar.

La disyunción sobre si el filosofar es estructura primaria o actividad ulterior es aquí más apremiante. Pesa incluso en el debate que tiene Heidegger con Cassirer. Heidegger plantea una dualidad según la cual pareciera que en la vida mítica no hay ciencia y que en la vida científica no hay mito. ¿Realmente es así? ¿La línea es tan clara? En ambos hay una identificación de regularidades, en ambos hay –cómo no lo iba a haber– un irreductible enfrentamiento con el ente y en ambos el ente impera y se impone. Lo que pasa es que Heidegger no se define respecto del filosofar.

El caso es que la postura como visión de mundo permite el tránsito de la vida mítica a la vida científica. La actividad lleva al Dasein a tener que conocer las cosas, conocer su verdad y, junto con ello, a actuar eligiendo entre posibilidades. Arriba dije que no era un tomar conciencia de sí, sino algo previo: un tener por entendido el actuar del Dasein en su enfrentamiento con el ente. Debe verse en ello que está supuesto el que el Dasein opera rebasando al ente por cuanto lo comprende y conoce. Por todo esto, Heidegger concluye lo mismo que dijo parágrafos atrás, pero con novedades y precisiones importantes: es en la postura que “el trascender se vuelve expreso. [...] [Y] con el desenvolverse de ella [la postura], tiene lugar también [...] algo así como el filosofar”.¹⁶ Todavía más, en ese pasaje Heidegger califica a la postura como “la visión filosófica del mundo”. El filosofar es *el desenvolverse de la postura*.

¿El problema? También puede haber filosofar en el cobijo; no es privativo de la postura. Heidegger problematiza la definición de filosofía. Como en el acompañamiento

¹⁶ *Ibid.*, p. 398.

pasado, volverá a aplazar la cuestión. En ese entonces, se preguntó por la trascendencia, ahora pedirá primero resolver el problema del ser.

Ya tenemos varias definiciones de filosofía: como el trascender en tanto que tal, como el hacer expreso al trascender, como darse asidero, como visión de mundo, como desenvolvimiento de la postura y, si incluimos las definiciones negativas, hemos de decir que la filosofía no es ciencia, no es ética, no es visión de mundo, no es algo natural y no es el desarrollo de una visión de mundo. Las distintas definiciones del filosofar que han salido al paso se complementan o contradicen, pero no terminan por decir qué es. ¿Entonces, qué es? Si nos apegamos al texto, hemos de esperar hasta resolver el problema del ser. Haré una sugerencia de respuesta más inmediata y asequible.

Heidegger desquició la definición de filosofía. Con “desquiciar” no quiero decir que exaspera o sea exasperante, quiero decir que rompe con todo cauce y límite de la filosofía. O bueno, casi todo. Voy por partes.

Podría pensarse que la forma en que Heidegger trata a la filosofía es la de una gran ambigüedad. Pero no es así, Heidegger es muy tajante al respecto: el filosofar está intrínsecamente relacionado al trascender. La filosofía no está en un limbo; no, pertenece al ámbito de la trascendencia como comprensión, proyección, caída y ascensión. La trascendencia es un aspecto esencial del filosofar.

Pero queda lo otro, lo problemático: la ambigüedad en la que sí está el filosofar. ¿Por qué Heidegger la mantiene a toda costa? Creo que hay varias respuestas. En primer lugar, Heidegger transfiere cosas propias del trascender al filosofar. Rescato uno: el carácter de no, la *Nichtigkeit*. Heidegger utiliza, salvo por la esfera del trascender, un método negativo: el filosofar no es ni esto ni aquello. Recuerda al *neti neti* del advaita. Una segunda posibilidad es que Heidegger también lleva a algo así como dejar sin sostén al filosofar

mediante la historicidad. La historicidad no dejaría al filosofar sin sostén, pero sí en una cierta vacuidad de sentido. El filosofar no tendría otro fundamento que el trascender y, por ello, no se podría identificar con ninguna forma histórica de filosofía. Ni como ética, ni como visión de mundo, etcétera.

Ignoro si Heidegger buscó activamente usar estas estrategias para indeterminar a la filosofía. No deja de ser sugerente, y problematizador en el mejor de los sentidos, su conclusión de que “la filosofía simplemente filosofa; lo cual quiere decir: la filosofía sólo puede (y tiene que) entenderse y ser entendida a partir de la filosofía misma; sólo en el filosofar puede ser entendida la filosofía”.¹⁷ Esta conclusión impele a reflexionar en torno a esa invitación: entender a la filosofía desde la filosofía.

En línea con las sugerencias de lectura que hice antes, pienso que el filosofar es de suyo una actividad autónoma. Autónoma en un sentido esencial. El propio Heidegger dice que la filosofía “tiene su propia esencia”.¹⁸ Si el filosofar no está subordinado ni ligado a otra cosa que no sea el trascender es porque, de hecho, trascender y filosofar ya son lo mismo. El filosofar es intrínseco al ser del ser humano, ya sea que se despliegue como una visión de mundo, una ética o una ciencia, pues es intrínseco al ser humano el saber. Si se quiere ver como una definición clásica, al estilo del πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναί ὀρέγονται φύσει (*pantes anthrōpoi tou eidenai orexontai physei*) “todos los hombres por naturaleza desean conocer”, o si se quiere ver como una definición como la del texto, donde el enfrentamiento con las cosas es de suyo epistémica, es igual. Sin embargo, no estaría de acuerdo en agotar al filosofar en la posibilidad sapiente. Creo que junto con ella hay algo más radical. El filosofar es la posibilidad libre. Es aquello por lo cual se pone

¹⁷ *Ibid.*, p. 402.

¹⁸ Ídem.

en libertad al ente o, para decirlo en términos del acompañamiento pasado, que deja-ser a lo ente y aquello que deja al ser humano en libertad de elegir con independencia de su situación histórica o su visión de mundo. No hay definición que lo agote, dado que emerge de la vida humana en su facticidad. El filosofar es la expresión –que no un hacer expreso– de la libertad en la que estamos puestos por el hecho radical de trascender.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2018.

Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

§44. EN LA VISIÓN DEL MUNDO COMO POSTURA O POSICIÓN ES DONDE SE PLANTEA EL PROBLEMA DEL SER

Juan Carlos Juárez Espinosa

Luis Fernando Mendoza Martínez

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con el §43, *el* Dasein está disperso en tres direcciones distintas: hacia el ente, hacia *otros* Dasein o con respecto a sí mismo. En tal dispersión, el Dasein tiende a inclinarse hacia una u otra de las tres direcciones, de modo que termina absolutizando sólo alguna de ellas. Por ejemplo, en la visión del mundo como *cobijo* (*Bergung*), el Dasein se inclina hacia el ente y busca apoyarse en él. Por su parte, el Dasein se inclinó hacia sí mismo en el momento que la filosofía se posicionó como visión del mundo en la antigüedad griega. Dicho extensamente, fue con el surgimiento de la filosofía que el Dasein se recogió desde su dispersión y se dispuso a confrontar a lo ente; en tal confrontación, los entes no fueron abordados en su particularidad, es decir, el Dasein no se cuestionó qué sea cada uno de los entes, sino que se preguntó por el conjunto que todos los entes integran. Tal indagación se consolidó como una visión del mundo en la medida que, de la investigación teórica sobre lo ente, se constituyó una manera de comportarse del Dasein. A lo largo del §44, Heidegger se aboca a caracterizar con mayor detalle en qué medida la filosofía es un recogerse del Dasein y también una visión del mundo.

a) *El despertar del problema del ser a partir de la visión del mundo en el mito en tanto que cobijo, protección o Bergung*

Friedrich Hölderlin es uno de los interlocutores de Heidegger que puede ayudarnos a comprender este inciso, pues tiene diversos puntos de encuentro con *Hiperión o el eremita en Grecia*, obra que Hölderlin redactó entre 1796 y 1797.

Hölderlin afirma en su *Hiperión* que la poesía es la condición de la filosofía: “sin poesía no hubiera sido nunca [Atenas] un pueblo filosófico.”¹ La postura de Heidegger es similar en la medida que señala que la filosofía tuvo como condición previa la mitología; a su vez, el filósofo de la Selva Negra añade que en el preguntar filosófico de los griegos estaba todavía presente la visión del mundo como cobijo que le fue propia a la mitología, pues las propuestas filosóficas de los griegos se daban siempre en “el contexto de alguna teogonía o cosmogonía”.² Sin embargo, con las siguientes palabras afirma que el filosofar griego es un abandono de la mitología: “Y precisamente mediante esa pregunta por el proto-origen de ese acontecer (de ese pasar, de ese producirse, de ese estar ahí) el ente, se ha abandonado ya la pura mitología en cuanto que se ha vuelto viva una pregunta en la que de lo que se trata es de enfrentarse al ente, de discutir con él”.³ La búsqueda del principio que origina el ser de los

¹Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, p. 115.

²Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 407

³Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 406. A mi parecer, la traducción de Jiménez Redondo resulta un tanto embrollada. Considero que traducir *auseinandersetzen* como *enfrentar* hace hincapié en que la relación entre el Dasein y lo ente se da únicamente como una lucha. Me parece que una traducción más afortunada es *confrontar*, término con el que es posible señalar que dicha relación se da siempre como un intercambio. Por tal motivo, propongo traducir *eine auseinandersetzende Frage* como una *pregunta confrontativa*. De este modo, propongo esta posible traducción: *En la pregunta por el comienzo originario de los entes se ha*

entes implica un abandono de la mitología en la medida que tal pregunta se da en la discusión (*Auseinandersetzung*) con el ente mismo. Más aún, Heidegger afirma que en tal discusión tiene lugar aquella actividad por la cual el Dasein llega a servirse del conocimiento de la legalidad de los entes para dirigirlos y dominarlos.⁴ La filosofía griega antigua establece de este modo una relación directa con la sobrepotencia del ente, lo cual sólo es posible en una visión del mundo en que el Dasein se sostiene a partir de sí mismo. Desde esta perspectiva, la filosofía difiere completamente de la mitología, pues esta última se corresponde con una visión del mundo en la que el Dasein está dominado por lo ente y se sirve del rito y el culto para darse una protección en medio de tal sobrepotencia. Pero desde otro punto de vista, es por la mitología que la filosofía llega a confrontarse con la *sobrepotencia como totalidad (das Übermächtige als Ganzes)*, ya que al Dasein le es posible preguntarse por la procedencia de los entes sólo en la medida que se ha situado ya en medio de ellos. En palabras de Heidegger:

Quando esos filósofos [griegos] se preguntan por el ente en conjunto y, por así decir, por primera vez levantan la mano contra el ente y contra aquella su superpotencia sobre la que ya empieza a cernerse la sombra, y ello, por así decirlo, para acceder a ese ente en sí mismo, al hacer esas preguntas se mueven, por así decir, todavía por entero en medio del ente, preguntan por él tratando de informarse sobre el origen primero de éste.⁵

abandonado la pura mitología en la medida que es tal pregunta confrontativa se introduce en lo vivo. GA 27, 384

⁴“A la estructura o constitución del ente en este aspecto la llamamos legiformidad o su legalidad. Pero en cuanto que han de conocerse esas leyes, ello implica que tiene que venir descubierto ente en sí mismo. Por tanto, el conocimiento de las leyes nace del ser-en-el-mundo en tanto que posición o postura en discusión o enfrentamiento con el ente.” Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 390.

⁵Cf. *Ibidem*, p. 406

Por su parte, Hölderlin describe el origen poético de la filosofía como el nacimiento de Minerva de la cabeza de Júpiter. Con esta imagen, el poeta suabo refiere que con la poesía se configura por primera vez una noción del ser en términos de divinidad⁶ desde la cual puede emerger el saber teórico y práctico de la naturaleza. Es en este sentido que en *Hiperión* se señala que la filosofía fue inaugurada por Heráclito, pues la sentencia *εν διαφορον εαυτω* (*lo uno en sí mismo diferente*) marcó el momento en que el ser humano comenzó a determinar conceptualmente la totalidad. Dicho en sus propias palabras, “Se le podía descomponer, dividirlo con el pensamiento, se podía pensar de nuevo como junto lo dividido, se podía reconocer así cada vez mejor la esencia de lo más elevado y mejor, y lo así reconocido darlo como ley en los múltiples dominios del espíritu”.⁷

En esta comparación entre Hölderlin y Heidegger cabría señalar la especificidad de la postura de este último para distinguirla aún más de la del primero. Así pues, considérese que, según Heidegger, cada visión del mundo constituye una “restricción interna de la verdad de la existencia [Dasein]”.⁸ De este modo, en la visión de mundo como cobijo, cada ente se muestra como algo sagrado o profano, mientras que en la visión de mundo como sostén, los entes se hacen manifiestos en la medida que el Dasein puede saber qué son y cómo son.⁹ Según el §42, en la visión del

⁶ “Como Minerva de la cabeza de Júpiter mana esa ciencia [la filosofía] de la poesía de un ser infinitamente divino.” Hölderlin, *Hiperión*, 115.

⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁸ “En el caso de la existencia [Dasein], en cambio, se trata de una individuación interna al ente mismo: temporalidad. Y para nosotros es importante el que en esta individuación o particularización se produce necesariamente una restricción interna de la verdad de la existencia [Dasein].” Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 350.

⁹ En la traducción de Jiménez Redondo leemos: “Pero esto exige necesariamente un saber habérselas con el ente en lo que éste en sí es (y como lo es) y ello aun prescindiendo de que ese ente ofrezca cobijo y protección

mundo como sostén tiene lugar un cambio en la noción de verdad que trae consigo un cambio en la manera en que el Dasein se posiciona con respecto a los entes, así como también tiene lugar un cambio del modo en que los entes se le muestran por sí mismos.¹⁰ Es de este modo que en la visión del mundo como sostén, el *sostenerse en el ser en el mundo* acontece como *ser en la verdad*.¹¹ Asimismo, en el §43 se señala que es por su estar en el mundo como un estar en la verdad que el Dasein adquiere una primacía (*Vorrang*) ante los demás entes, pues al trascenderlos se adelanta a ellos y busca darse apoyo. Esto ya se adelantaba en el apartado *b* del §38, donde se indica que “Y la trascendencia [del Dasein] no es otra cosa que este proyectivo haber-mirado-ya [del Dasein] en conjunto (es decir, no es otra cosa que el tener [el Dasein] de antemano proyectivamente a la vista esas posibilidades de ser) en cuanto que precisamente [el Dasein] en conjunto es un poder-ser y queda [puesto] ante ese poder-ser”.¹² En sentido estricto, en la visión del mundo como sostén, el Dasein proyecta las posibilidades dentro de las cuales él podría darse por sí mismo un apoyo. En tal proyección de la trascendencia, el ser del Dasein se le presenta

o la rehúse. El saber habérselas con el ente, el saber manejárselas dentro de él, tiene que hacer manifiesto al ente mismo precisamente en esa perspectiva, a fin de que en el ente mismo se haga posible tal dirigirlo, tal conducirlo, tal dominarlo.” *Ibid.*, p. 390. En estas líneas, Jiménez Redondo traduce *Sichauskennen* como *Saber habérselas, el saber manejárselas*. En todo caso, otra posible traducción para tal término podría ser *Estar versado*. De este modo una posible variación a la traducción sería: “Pero eso supone un estar versado en el ente, en su qué y su cómo, independientemente de si brinda protección o la rechaza.” Heidegger, GA 27, 368.

¹⁰ “Con el posicionamiento o postura, es decir, con la *Haltung*, es cómo empieza cobrando la existencia [el Dasein] una posición básica respecto al ente en términos tales que ese ente se vuelve ahora manifiesto en sí mismo.” Heidegger, *Introducción...*, p. 390.

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 359.

como una vocación. Como se enuncia en el inciso *a* del §37, sólo al Dasein “le es dado ser como [él] mismo pueda ser”.¹³

Para que el Dasein despliegue sus posibilidades, es preciso que primero se recoja desde su dispersión.¹⁴ De acuerdo con el §43, el recogimiento es un “liberar en sí posibilidades, significa «crecimiento»”.¹⁵ Entre tales posibilidades está la de filosofar. Según el §42, en la visión del mundo como sostén, el filosofar (*Philosophieren*) se da en tanto que *un trascender expreso* (*ein ausdrückliches Transzendieren*), lo cual significa que la filosofía es elaborar de manera sucinta el problema del ser en el mundo.¹⁶ En otras palabras, es desde la visión del mundo mítica que el Dasein trasciende lo ente para estar en él, para abrigarse y albergar en él, pero es sólo en la visión de mundo como sostén que el Dasein busca trascender en tanto que se pregunta por cómo el mundo de lo ente ha llegado a manifestarse. En palabras de Heidegger:

294

porque de lo que se trata (porque aquello acerca de lo que se pregunta) es del hacerse manifiesto lo que el ente es, es decir, por aquello por lo que se pregunta es el hacerse manifiesto (es decir, por el manifestarse) el ente en conjunto (tal como el ente en conjunto en sí mismo es), precisamente por eso tal hacerse manifiesto (el hacerse manifiesto mismo) no tiene más remedio que quedar incluido en el círculo de aquello por lo que se pregunta; y ello no primariamente en el sentido de una reflexión formal acerca del método de la pregunta por el ente, sino todavía en la forma cuasi-mítica de que la verdad pone delante las vías que cabe emprender, a fin de que se opte por una de ellas, y señala cuál es la correcta; así sucede en Parménides.¹⁷

¹³ *Ibid.*, p. 340.

¹⁴ *Cf. Ibid.*, p. 399

¹⁵ *Ibid.*, p. 400.

¹⁶ *Cf. Ibid.*, p. 403.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 408-409.

b) Formas históricas del desarrollo o formación de la filosofía a partir de la visión del mundo como protección y cobijo y como posición o postura

De las aclaraciones expuestas en el §43 por Heidegger, se sigue que la filosofía crece y es posible bajo las condiciones que le ha propiciado la visión mítica del mundo al Dasein, al ser-en-el-mundo. Dicho de otro modo: ser-en-el-mundo, el trascender, ocurre ya a través del abrigamiento mítico, del cobijo, el cual queda expresado en el culto y el rito. El acontecimiento de ese estar acogido el Dasein en lo ente, su inaugural ser en medio de lo ente trascendiéndolo, es formación y figuración del mundo –que es el doble sentido en que puede entenderse la expresión *Weltbildung*–. Lo histórico de la existencia se da con el desenvolvimiento del decir y hacer manifiesto, en el canto poético, ese abrigamiento en el orden de lo ente –el cual, no ha de olvidarse, es ensamble (*Sammlung*) de una dispersión (*Zerstreuung*)–. En la visión mítica del mundo, el estado de arrojado (*Geworfenheit*) de la existencia humana es la experiencia concreta de una falta de acogida y abrigo (*Ungeborgenheit*).¹⁸ Así, en la visión de mundo mítica, lo que se encuentra son las manifestaciones históricas de toma de apoyo y sostén (*Haltnehmen*) en la sobrepotencia de lo ente; tal toma de apoyo se da en la medida que el Dasein está constituido por la ausencia de sostén (*Haltlosigkeit*). En el mito, la existencia humana lleva a cabo la experiencia de formar y figurar al mundo a través de la enunciación poética de su apoyo y acogida en el poder sobrecogedor de lo ente.

Para Heidegger, es imperativa la comprensión del desarrollo histórico de las cosmovisiones. De lo que se trata es de la exposición de la conexión entre el mito y la filosofía, es decir, cómo es que la filosofía tiene al mito como una condi-

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 378.

ción interna de su posibilidad de despliegue esencial. En el §40, Heidegger ya declaraba que la interpretación sobre la historicidad de las posibilidades fundamentales de las visiones de mundo: “[...] de conformidad con la esencia que les es propia, incluyen también una determinada legiformidad (dimanante de esa esencia) en lo tocante a su producirse y a su desarrollo”.¹⁹ Así, en los §§41-44, Heidegger se da a la tarea de poner a la vista dichas conexiones esenciales y su compenetración, así como también las “degeneraciones” (*Entartungen*) de las visiones del mundo. Ahora bien, la compenetración de las visiones de mundo es índice de que no hay saltos ni vacíos entre ellas sino que, como ya habría expuesto Dilthey hacia el final de su vida, en el análisis comparado de las visiones de mundo es rastreable una matriz común desde la cual puede exponerse su conexión conjunta y su mutua imbricación.²⁰ Lo que esto quiere decir es que, con la aparición de una nueva visión de mundo, se da una incorporación de la experiencia previa de la que emerge, y

¹⁹ *Ibid.*, p. 374.

²⁰ Las reflexiones de Dilthey sobre las visiones de mundo se inscriben en una vieja tradición del pensamiento alemán –Hölderlin incluido– en la que se trató de pensar la conexión de la religión, el arte y la filosofía, no en un orden de mera derivación, sino en uno de co-originariedad y mutua pertenencia. La matriz de la estructuración de las visiones del mundo y de la vida es porosa, y eso quiere decir que, a pesar de las diferencias de sus configuraciones, entre ellas hay recíproco brindarse recursos para su desarrollo. Así, Dilthey y Heidegger coinciden en la riqueza singular de la complejidad de los orígenes, y en que dicha complejidad se manifiesta como un desarrollo en direcciones históricas determinadas (Heidegger, *Introducción...* pp. 405-406). Con todo, Dilthey estaría distante de Heidegger en lo que respecta a la preocupación por una posible recuperación de la compleja riqueza del origen. La autognosis (*Selbstbesinnung*) diltheyana es una reflexión dirigida a la captación e interpretación de la conexión y desarrollo históricos de las estructuras psíquicas humanas, así como de las objetivaciones que de ellas brotan. La captación de la constante e infatigable diferenciación conexas de estas objetivaciones, expuesta en la reflexión comparada de la autognosis, es precisamente la expresión de la riqueza siempre presente de los orígenes.

no un simple dejar atrás. Esto quiere decir que la idea de desenvolvimiento histórico de las visiones de mundo implica, como bien hace notar Heidegger, crecimiento pero no progreso.²¹ Así, en la reflexión sobre la historicidad de las visiones de mundo debe quedar claro cómo es que el mito pervive en la filosofía, pero colocado sobre una base distinta: sobre una condición de arrojado que se ha transformado en virtud de la experiencia mítica, y que ahora expone sus necesidades y posibilidades específicas. La transformación de la situación histórica del ser-en-el-mundo, con la aparición de la filosofía, muestra que se ha pasado de encontrar abrigo y cobijo en el ente, a la experiencia de la imposibilidad de hallar sostén en él –aun cuando, en apariencia, el trato con lo ente sea asunto de trajín y negocio cotidiano–. Así, la esencial ausencia *de sostén* del ser-en-el-mundo –que es la condición de arrojado integrante de su poder trascender– se transforma en la experiencia de una *ausencia de postura*: no se trata más de una falta de abrigo o de acogida en el conjunto de lo ente, sino de que la mismidad de la existencia, en un sentido propio, tiene que echar pie en su ausencia de postura.²²

Con el surgimiento del posicionamiento filosófico desde la experiencia de una ausencia de postura acontece la búsqueda de un *éthos*, de un habitar el mundo en un sentido señalado: se trata de que, en aquella ausencia o negatividad, la existencia humana queda referida de un modo destacado a su tener que *hacerse cargo de sí por mor de sí misma*. Esta remisión de la existencia hacia sí misma no es la precipitación hacia un *solus ipse*, sino al hecho ineludible de que el ensamble de la dispersión en la que se desenvuelve el ser-en-el-mundo ocurre *gratia sui*, por gracia suya. Como advierte Heidegger, esto no quiere decir que ahora la exis-

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 400.

²² Cf. *Ibid.*, pp. 385-386.

tencia busque un refugio o cobijo en sí misma, y que con ello lo ente pierda toda clase de relevancia para las posibilidades del Dasein. Más bien, de lo que se trata es del reconocimiento de que: “El comportamiento (el haberse) respecto al ente en sí mismo se vuelve decisivo, y la superación de la sobrepotencia o superpodría, o *Übermacht* del ente se produce en términos de que ese ente ha de llegar a ser dominado en sí mismo por la existencia [Dasein], pero a partir de ésta.”²³ Las formas de “degeneración” posibles de la *postura (Haltung)* –las que hacen énfasis en lo subjetivo, o bien en lo interior, o en suma, en lo meramente “humano”– no son meros sucedáneos de esta visión de mundo, sino posibilidades que quedan abiertas desde el momento en el que el Dasein tiene como tarea el enseñorearse de lo ente, ensamblando la amplitud en la que se dispersa su poder ser sí-mismo. Lo que sucede en dichas “degeneraciones” de la *postura* es que, si bien se da el énfasis en lo humano, a la vez también se da un desconocimiento de los diversos aspectos en los que necesariamente se dispersa trascendentalmente el comportamiento humano. Dicho de otro modo: se desconoce la constitución trascendental primordial del ser-en-el-mundo en virtud de la cual la individualización de las existencias humanas está esencialmente ligadas a la ejecución de su trato con lo otro, los otros y consigo mismas. Así, en la situación histórica en la que se gesta la posibilidad de la postura filosófica, la cuestión por aclarar es cómo es que se da, a diferencia del mito y en directa referencia a éste, la específica forma de trascendencia que desarrolla el filosofar –la cual se halla muy lejos de ser una preocupación eminentemente antropológica–.

Para Heidegger, con la visión de mundo del posicionamiento acontece *necesariamente* el despertar del problema del ser, es decir, el despertar de la filosofía. El problema pro-

²³ *Ibid.*, p. 404.

pio de la filosofía es el que se da a una con su despertar: *el problema del ser*. Cuando se habla de necesidad, lo que se quiere decir es que para filosofar se exige el *planteo efectivo* del problema del ser. Esta necesidad quiere decir que, con la *postura*, no está ya de hecho planteado el problema del ser en toda su amplitud y riqueza (es decir, no se ha ejecutado expresamente ya el ensamble de la dispersión esencial del Dasein), sino que precisamente se está ante la exigencia del planteo y desarrollo de ese problema, desde la base de la experiencia de la ausencia *de postura*. De esta manera, Heidegger enfatiza el lugar central y destacado que tiene la situación del sí-mismo en el planteo y desarrollo del problema del ser.²⁴

Para Heidegger, en el contexto de esta lección, el problema y tema único de la filosofía es el del ser.²⁵ No hay

²⁴ Con esto, Heidegger busca diferenciarse de lo que él cree que plantea Nicolai Hartmann con su reflexión histórica sobre los problemas de la filosofía (sobre el abordaje de Hartmann, véase: ““1. Der philosophische Gedanke und seine Geschichte.“ En *Band 2 Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, 1-48. Berlin, Boston: De Gruyter, 1957. <https://doi.org/10.1515/9783110842654.1>). Para Heidegger sólo hay un problema de la filosofía a lo largo de su historia, o bien, sólo se despierta al filosofar, de manera explícita, si se plantea su problema único: el problema del ser. Para Hartmann, en realidad, la tarea de la filosofía de su tiempo –de la filosofía sistemática aún posible– radica precisamente en la reflexión histórico-crítica, mediante la cual se expone la conexión y desarrollo de una diversidad de problemas que se concatenan, en parte pero no en su totalidad, con la investigación de lo ente en cuanto tal. Sin embargo, esta conexión y desarrollo no conduce, como afirma Heidegger, a problemas existentes en sí; antes bien, la reflexión histórico-aporética de Hartmann conduce a aquellos contenidos problemáticos que, con independencia del modo de ser planteados y tratados, aún siguen motivando asombro y duda, como desde antiguo. De ahí que Hartmann insista en que una genuina historia de los problemas de la filosofía no haya sido escrita aún.

²⁵ Esta afirmación de Heidegger debe ser tomada de manera acotada, como referida a un momento del desarrollo de su pensamiento, que se encuentra para fines de los años 20 en gran dependencia de la tradición de la que irá tomando distancia paulatina. Con todo, no debe perderse de vista que la vida fáctica a inicios de los años 20, luego la cuestión del ser

problemas en sí de la filosofía —ni hay, por tanto, filosofías—, sino que únicamente el problema del ser pone en marcha al filosofar; todo lo que no sea preguntar de este modo y en esta dirección no es, para Heidegger, un auténtico despertar de la filosofía, y tampoco es, por tanto, la ejecución expresa de un *posturamiento* en el estado de arrojo en la *ausencia de postura*. La genuina comprensión de la base original de la filosofía supone la asunción expresa del problema del ser, problema en el que está en juego también el ser de quien pregunta. Esto quiere decir que, para Heidegger, en el problema del ser están abarcados los diversos aspectos en los que se dispersa el ser-en-el-mundo, así como la ineludible tarea del ensamblaje de aquella dispersión. En virtud de esta amplitud del problema del ser —es decir, en razón de su carácter abarcante—, el medio de referencia a lo ente en su conjunto, el lenguaje, se transforma esencialmente en el crecimiento del conocimiento conceptual (*begriffliches Erkennen*): ya no se trata del canto poético que, en el culto y rito, expresa y hace manifiesto el cobijo en la sobrepotencia del ente, sino que:

El todo del lenguaje funciona ahora como una plasmación de la verdad del ente que, por así decir, se produce y se desenvuelve como algo que está ahí, como algo objetivo. El lenguaje, la palabra, el significado, el sentido, la referencia, el ente mismo, son, en cierto modo, una y la misma cosa, intercambiables. El *lógos* (λόγος) es representante del ente mismo. La forma básica del lenguaje, la palabra y la oración,

será el tema central de su camino de reflexión hasta que, en los años 30 el acontecimiento (*Ereignis*) se vuelve una palabra conductora de su reflexión. En las décadas posteriores el claro (*Lichtung*), el *seer* —que traduce la expresión *Seyn*—, lo inaparente (en los seminarios de Zähringen hablará de una fenomenología de lo inaparente, *Phänomenologie des Unscheinbaren*) serán las sendas por las que Heidegger intentará llevar a cabo lo que él concibió como su entrega a la tarea del pensar.

el nombre y la oración enunciativa, se convierten en hilos conductores del problema del ser [...]²⁶

Esta transformación esencial de la función del lenguaje supone ya una relación con lo ente que crece y se cultiva desde el posicionamiento de una discusión confrontativa con miras a su qué y su cómo. Para Heidegger, es en esta transformación que puede tener lugar la ciencia positiva, abocada a las diversas regiones de lo ente que se abren paulatinamente en la investigación a la determinación de sus rasgos fundamentales. A una con ello, se hace claro por qué no tiene sentido pensar que la ciencia sea algo que se desarrolle como una posibilidad interna del mito, pues éste no es la expresión de una discusión confrontativa con lo ente. Finalmente, además de aquella orientación hacia las diversas regiones ópticas, se abre la posibilidad de una

²⁶ Heidegger. *Introducción...*, p. 410. Esta afirmación de Heidegger sobre el rol fundamental del lenguaje, al punto de poder ser intercambiable con lo ente mismo, puede ser confrontada con las reservas que expresó Platón en su *Carta VII* acerca del poder del medio lingüístico para la expresión de la verdad. Allá leemos: "Porque si en todas estas cosas no se llegan a captar de alguna manera los cuatro elementos [nombre, definición, imagen, conocimiento] nunca se podrá conseguir una participación perfecta del quinto [realidad en sí]. Además, estos elementos intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos." (Platón, *Carta VII*, 342e-343a). Así, en su interpretación del sentido de la visión filosófica del mundo, Heidegger parece tomar partida por la posición de Aristóteles, que parecería dar un rol central al lenguaje, a diferencia de Platón. Por otro lado, también debe tenerse presente la distinción entre signos lingüísticos y aquello que designan: los nombres, como signos de las cosas y sucesos, son una convención (*synthekē*) para Aristóteles; en cambio, las cosas, sucesos y pasiones del alma –lo designado en su conjunto– no son convención, sino que son los mismos para todos (Arist. *De int.*, 16a 6-8). Para Aristóteles, el lenguaje siempre guarda cierta distancia respecto de lo real, y por ello, no es intercambiable con éste sin más; de ahí que el lenguaje sea, en cierto sentido, el lugar del juego entre la verdad y la falsedad.

meditación sobre lo ente en cuanto tal, en la cual, según Heidegger, el *lógos* aparece en primer plano como medio e hilo conductor de aquella meditación.²⁷ Este aparecer del *lógos* en primer plano en la forma de Lógica, así como la confrontación científica con lo ente, son portadores de la tendencia a que se les emplee como herramienta directiva de una discusión técnica sobre lo ente. Al tratarse de una tendencia, el tratamiento y discusión técnica sobre lo ente es un elemento necesario de la presencia pública de la filosofía. Pero lo que no es necesario es la interpretación según la cual la ciencia y la Lógica tendrían un rol directivo en el tratamiento del problema único de la filosofía, el problema del ser. Pues ciencia y Lógica brotan de dicho problema y no a la inversa. Con todo, en los hechos, la ciencia y la Lógica se han interpretado a sí mismas como la voz cantante en la pregunta y discurso sobre lo que es. Esta interpretación, según la cual ciencia y Lógica son tomadas como directrices del filosofar, es la expresión de la caída que le es inherente a la existencia humana en tanto que cuidado, pero ahora en el terreno de la *postura*, es decir, en el terreno del filosofar. Esta caída es un extrañamiento de la filosofía respecto de sí misma, de la experiencia fundamental que la posibilita y de las exigencias correspondientes con dicha experiencia.

Es en las vías de esta interpretación torcida que se ha desenvuelto, según Heidegger, la historia de la filosofía occidental. Hegel es el claro ejemplo de ello al intentar dominar el poder de la Lógica, con lo cual se le da un lugar central dentro del problema de la filosofía. En Kant se atisba un intento de colocar la problemática de la filosofía sobre una base distinta —como se atestigua en la minuciosa interpretación que hace Heidegger de Kant en esta lección—, pero sólo en tanto se busca una apropiación e interpretación más radical de su pensamiento. Sin embargo, el comienzo

²⁷ Cf. Heidegger. *Introducción...*, pp. 410-411.

de esta interpretación cadente se remonta a lo que Heidegger considera el momento culmen de la filosofía antigua, el pensamiento aristotélico. En éste, la confrontación conceptual y cognoscitiva con lo ente en conjunto es la pregunta por lo ente como tal, y esta pregunta es filosofía primera –o más precisamente, pregunta por el ente primero–.²⁸ En esta conjunción de la pregunta por lo ente en cuanto tal y por el ente primordial, se decide el destino de la filosofía como meta-física, tal y como se encuentra ya en la escolástica, en la metafísica de escuela y hasta Kant, y que a la postre será denominada como constitución onto-teo-lógica de la meta-física. A este desarrollo de lo metafísico de la filosofía abona de manera determinante el cobijo de la visión del mundo cristiana, cobijo que a la vez supone un enmarcamiento y limitación del preguntar filosófico-metafísico –con lo cual se hace manifiesta la tensión, y la irreductibilidad, entre la visión del mundo mítico-religiosa y la filosófica–. Lo que es claro en este decurso histórico de la filosofía es la presencia de esa tendencia a obviar la conexión original entre la toma de postura de la existencia humana en el mundo respecto de la ausencia de un posicionamiento ya determinado para dicha existencia. La negatividad constitutiva del estado de arrojamiento del posicionamiento cosmovisional filosófico, la *ausencia de postura*, ha quedado encubierta por la presencia constante de lo ente, en la forma de la suposición de un ente primordial en el conjunto de lo ente. En esta interpretación, la existencia humana no experimenta más la necesidad de tomar apoyo en el mundo *gratia sui*, por gracia suya.

CONSIDERACIÓN FINAL

Las últimas líneas del capítulo las emplea Heidegger para indicar que, hasta este punto de la lección entera, se ha bor-

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 412

deado aquello de lo que trata la filosofía y cómo es que lo trata. En la primera vía, mediante su confrontación con la ciencia, resultó que la filosofía trata la cuestión del ser; filosofar es preguntar por el ser y no preguntar por lo ente sin más. En la segunda vía, en la reflexión en torno a la visión de mundo, se ha mostrado el *modo* en que es posible el qué de esa pregunta: como un tomar postura expreso, o dicho más precisamente, como planteamiento explícito de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Se trata aquí de aquello que Heidegger ha pensado desde el final de la primera vía como un trascender explícito, y no meramente concomitante, como puede ser en la comprensión preontológica, o en la comprensión científica. Si se piensa todo esto en conjunto, se comprende por qué el filósofo de Meßkirch sostiene que: “[...] la filosofía es «visión del mundo» o cosmovisión como posicionamiento o postura o en tanto que un expreso haberse de la existencia [Dasein], es decir: aquello de lo que en la filosofía se trata sólo es posible sobre la base de una visión del mundo en tanto que posicionamiento o postura.”²⁹ La elaboración de la pregunta por el ser, como asunto del filosofar, sólo es posible a partir de un modo presupuesto cuya forma es un *posicionamiento*. El filosofar es un posicionarse expreso de la existencia humana en la forma de interrogar. Preguntar por el ser es un expreso hacerse cargo de la existencia humana, de su apertura, en lo que respecta a su ser en el mundo. Con ello, Heidegger hace notar que se ha ganado terreno en la determinación de la esencia de la filosofía, porque no sólo se ha expuesto la *posicionamiento* como un supuesto en el que se sostiene el filosofar, sino que además se ha mostrado que el contenido de la filosofía es más rico que la pregunta por el ser. Pues en dicho contenido, a la luz de la conexión y diferencia del filosofar con la cosmovisión, se trata también de la pregunta

²⁹ *Ibid.*, p. 413.

por el mundo. En la esencia del filosofar se pone en marcha con igual originariedad la pregunta por el ser y la pregunta por el mundo. Sobre esta conexión tratará Heidegger en los párrafos finales de la lección.

REFERENCIAS

- Aristóteles. 2008. "Sobre la interpretación" en *Tratados de Lógica (Organon)*. Trad. Miguel Candel Sanmartín Madrid: Gredos, Tomo II
- Heidegger, Martin. 1996. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- _____. 2001. *Introducción a la filosofía*. Trad. M. Jiménez Redondo. Valencia: Cátedra
- Hartmann, Nicolai. 1957. „1. Der philosophische Gedanke und seine Geschichte.“ In *Band 2 Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, 1-48. Berlin, Boston: De Gruyter <https://doi.org/10.1515/9783110842654.1>
- Hölderlin, Friedrich. *Hiperión o el eremita en Grecia*. Trad. J. Munárriz Madrid: Ediciones Hiperión, 2015
- Platón. 2008. "Carta VII" en *Diálogos*. Trad. J. Zaragoza, P. Gómez Escardó. Madrid: Gredos, Tomo VII

CAPÍTULO CUARTO

La conexión entre filosofía y visión de mundo

Ebert Calzada Ortiz

Uriel Abel Brito Ortiz

INTRODUCCIÓN

El presente texto es un acompañamiento al cuarto capítulo de la segunda sección de *Introducción a la filosofía*. Este capítulo no sólo representa el final de dicha sección (“Filosofía y cosmovisión”),¹ sino que también es el último apartado de este curso. Por esta razón, además de establecer una conexión entre la filosofía y la visión de mundo, los §§ 45 y 46 tienen como finalidad vincular lo que hasta este punto se ha alcanzado con lo que se planteó al inicio de este curso. De este modo, se busca alcanzar el primer objetivo mediante la consideración de la trascendencia como trascender expreso; y el segundo, a través de la evaluación del alcance de la tesis “el filosofar pertenece al Dasein en cuanto que éste existe”, prestando atención a la concepción de visión de mundo como cobijo y postura.

§45. EL PROBLEMA DEL SER Y EL PROBLEMA DEL MUNDO

En este párrafo, Heidegger continúa evaluando el alcance de las dos vías que se recorrieron para intentar esclarecer la

¹ Para traducir *Weltanschauung*, Manuel Jiménez Redondo usa a modo de sinónimo “visión de mundo” y “cosmovisión”. En adelante, emplearemos la primera opción por ser más literal.

esencia de la filosofía.² La primera vía se desarrolló mediante la confrontación entre la filosofía y la ciencia; la segunda, a través del contraste entre la filosofía y la visión de mundo. En esta evaluación se señala que la segunda vía, además de indagar en torno al modo en que se da el filosofar (como postura [*Haltung*]), ofrece también la oportunidad de explorar aquello en torno a lo cual gira el filosofar (la pregunta por el ser). Puesto que permite abordar tanto la forma³ como el contenido⁴ del filosofar, la segunda vía, a diferencia de la primera, posibilita la problematización de la cuestión del ser, aunque de una manera limitada. No obstante, esta limitación se debe más bien a la naturaleza de lo que se intenta problematizar, ya que el ser no es un ente.

De igual manera, se destaca la complejidad del problema del mundo, que se pone de manifiesto al intentar esclarecer el filosofar a la luz de la esencia de la visión de mundo. Y si bien la problemática del mundo no coincide exactamente con la del ser, Heidegger busca mostrar en este párrafo la íntima relación de estas dos cuestiones.⁵

² Este balance empieza en la recta final del §44. En uno de los primeros párrafos de *Introducción a la filosofía* (§4), Heidegger menciona una tercera vía para el esclarecimiento de la esencia de la filosofía: mediante el esclarecimiento de la esencia de la historia. Sin embargo, la vía histórica no se desarrolla.

³ “Forma” aquí refiere al modo en que se da el filosofar, a saber, como visión de mundo. Cabe señalar que la visión de mundo tiene dos acepciones: 1) como postura y 2) como cobijo (*Bergung*).

⁴ “Contenido” aquí refiere a aquello sobre lo cual gira el filosofar, es decir, la pregunta por el ser. Si bien todo Dasein filosofa en la medida en que comprende de algún modo el ser de los entes, no todo Dasein hace filosofía de modo expreso, es decir, se pregunta por el sentido del ser. En los §§ 44 y 45, Heidegger habla del filosofar, la mayoría de las veces, en este segundo sentido.

⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 415.

a) La pregunta por el ser como pregunta por la razón o fundamento, y el problema del mundo

En esta sección, Heidegger hace una breve recapitulación del problema del ser con el objetivo de poner de relieve la conexión que existe entre este problema y el del mundo. Para vincular estas dos problemáticas, se recurre a la cuestión del fundamento. Veamos con mayor detenimiento esto.

En primer lugar, Heidegger nos recuerda que el problema del ser implica la diferencia ontológica. Ésta se efectúa en el diferenciar mismo, esto es, en la medida en que el ser nos permite comprender el ente y viceversa. Ese diferenciar es el trascender.⁶ Si éste es el caso, ¿trascender significa llevar a cabo la diferencia ontológica? Demos un paso atrás: ¿cómo es que se lleva a cabo este diferenciar en la cotidianidad? En el trato habitual con los entes, el *Da-sein* comprende el ser del ente que emplea. Sin embargo, el ser mismo, ni es nada que pertenezca al ámbito de lo ente, ni tampoco es la mera ausencia de éstos. Esto abre la posibilidad de pensar al ser como nada. Pero afirmar que el ser es nada implica una caracterización especial: esta nada no significa nada en absoluto (*nihil absolutum*), sino aquello que es “no-ente”.

Si el ser no es un ente, la propia pregunta por el ser se vuelve un problema. Y no sólo eso: “Ella misma forma parte del problema del ser”.⁷ No obstante, dicha cuestión adquiere su peculiar dirección cuando su planteamiento toma en cuenta aquello que hace posible su formulación. Proceder de esa manera nos revela lo siguiente: “Al preguntar por el ser mismo, por lo que nos estamos preguntando es por el «porqué», es decir, por la razón o fundamento (*Grund*)”.⁸ Por

⁶ *Ibid.*, p. 416.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

consiguiente, preguntar por el ser es, en última instancia, fundamentar o dar fundamentos.

¿Cómo hay que entender aquí el concepto de fundamento? No a partir del principio lógico de razón suficiente, sino a partir de la trascendencia. ¿Por qué? Porque el fundamento no es la causa de algún efecto, es decir, algo que hace que otra cosa sea de tal o cual modo. Para Heidegger, el concepto de fundamento no refiere precisamente a un ente, sino más bien a un elemento constitutivo de la trascendencia,⁹ la cual a su vez es un elemento de la estructura ontológica del Dasein.¹⁰

Ahora bien, dado que el ser-en-el-mundo es otro de los elementos estructurales del ser del Dasein, Heidegger se pregunta por la manera en que éste se ve remitido al fundamento.¹¹ Este cuestionamiento busca destacar un supuesto en particular, a saber, que todos los elementos estructu-

⁹ “El «el por qué» [...] es un ingrediente esencial de la trascendencia” (*Ibid.*, p. 417). Algo parecido se dice en “De la esencia del fundamento” (1929): “este *fundamentar (Gründen)*, que tiene sus raíces en la trascendencia, está desperdigado en una pluralidad de modos. Se trata concretamente de tres: 1. como instituir o fundar (*Stiften*), 2. como tomar suelo (*Boden nehmen*) y 3. como explicar o dar fundamentos (*Begründen*)” (Heidegger, *Hitos*, p. 165).

¹⁰ Tal vez pueda ser confuso esto de estructuras y elementos estructurales, sobre todo cuando los elementos estructurales tienen a su vez una estructura propia. Una forma de pensar esto, quizá más sencilla, es imaginando la existencia como una melodía que es interpretada en una guitarra. Dicha melodía está compuesta por varios acordes y cada acorde tiene distintas pisadas. De tal modo, pese a que parezcan cosas independientes, todos esos elementos están íntimamente ligados (los existenciales (*Existenziale*). Si bien se suele llamar estructura al concepto de ser-en-el-mundo, no hay que considerarlo como la estructura general del ser del Dasein, pues esa sería, en todo caso, la cura (*die Sorge*). Ser-en-el-mundo muestra un elemento estructural complejo, de ahí que se le llame estructura, aunque en sentido estricto refiere a un elemento más que constituye el ser del Dasein. La trascendencia y la temporalidad serían otros dos elementos estructurales complejos de la existencia.

¹¹ Cf. Heidegger, *Introducción...*, p. 417.

rales de la existencia están ontológicamente imbricados. De ser este el caso, los rasgos constituyentes de un elemento estructural tendrían que repercutir en los otros elementos estructurales del ser del ente existente. Por otro lado, si se reconoce que el ser-en-el-mundo implica el problema del mundo (ya que, para comprender este elemento estructural, es necesario esclarecer qué se entiende por “mundo”), entonces se pone de manifiesto que la cuestión del fundamento conlleva el problema del mundo.

Al llegar a este punto de la discusión, Heidegger señala que toda problemática que se deriva de la diferencia ontológica remite, en última instancia, al problema del mundo, tal como ocurre con la cuestión de la nada y la del fundamento. Por ello se afirma que el problema del mundo sólo puede desarrollarse a partir del problema del ser. De ahí que el problema del ser, al considerarse en relación con el ente que trasciende, se convierte en el problema del mundo y viceversa. Ambos problemas constituyen, así, la problemática unitaria de la filosofía.¹²

b) En el problema del ser y en el problema del mundo el trascender mismo cobra la forma de una elaboración conceptual de sí

El objetivo de esta sección es mostrar que tanto el desarrollo del problema del ser, como el del problema del mundo, implican hacer explícito el trascender. Esta explicitación, a su vez, implica una consideración de la visión de mundo denominada postura. Por ello, para dar cuenta del trascender expreso, se muestra la relación entre el trascender y la pregunta por el ser, la cual guarda a su vez un vínculo con los dos problemas ya mencionados.

¹²Cf. *Ibid.*, pp. 418-419.

Heidegger comienza esta sección afirmando que la problemática unitaria compuesta por la cuestión del ser y la del mundo es, en última instancia, el problema de la trascendencia. La razón de esta afirmación radica en que tanto la elaboración del problema del ser, como la del problema del mundo, conducen al problema de la trascendencia. En el primer caso, el desarrollo de la pregunta por el ser nos lleva al análisis del ser del ente que comprende el ser; en el segundo, la formulación de la pregunta por el mundo nos conduce al estudio de uno de los momentos estructurales del ser del Dasein. En ambos casos, la trascendencia se muestra como un elemento estructural de la existencia, puesto que posibilita la comprensión del ser. De ahí que el Dasein, en tanto que existe, trasciende.

No obstante, pese a que Heidegger menciona que la trascendencia podría considerarse parte del contenido del filosofar, pues remite a la pregunta por el ser, eso no significa que la trascendencia pueda concebirse como un objeto de estudio, si por ello se entiende algo que está ahí delante (*Vorhanden*). El filosofar no es una investigación de la trascendencia, sino un trascender expreso.¹³

¿Qué significa que el filosofar sea un trascender expreso? Que el filosofar expreso implica un trascender expreso. Vayamos por partes: 1) Si por filosofar se entiende precomprender el ser de los entes en el trato cotidiano, entonces el filosofar expreso sería hacer comprensible esta precomprensión. 2) Si por trascender se entiende llevar a cabo la diferencia ontológica, entonces el trascender expreso consistiría en clarificar la manera en que el Dasein comprende el ente a partir del ser y viceversa. Pero esto último implica, a su vez, hacer que la trascendencia se muestre tal como acontece. O dicho en términos heideggerianos: dejar que la trascendencia acontezca a partir de su propio funda-

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 419.

mento.¹⁴ Por consiguiente, el filosofar de modo expreso supone dejar acontecer la trascendencia a partir de su propio fundamento.

Pero ¿cuál es el fundamento de la trascendencia? La visión de mundo que se ha denominado postura. De ser así, tendríamos que reformular lo dicho unas líneas arriba: el filosofar que implica el trascender expreso requiere dejar acontecer la trascendencia a partir de la postura. En otras palabras, dado que el filosofar expreso supone formular la pregunta por el ser, dicha interrogante tiene que plantearse desde la postura. A partir de esta visión de mundo, se puede poner de relieve que en el Dasein acontece la trascendencia, esto es, aquello que posibilita la apertura al ser del ente existente.

§46. LA FILOSOFÍA COMO UN HABERSE BÁSICO: EL DEJAR SUCEDER LA TRASCENDENCIA DESDE EL FUNDAMENTO DE ÉSTA¹⁵

El objetivo de este párrafo es sintetizar lo ganado a lo largo de estas lecciones para evaluar la tesis que dice que “el filosofar pertenece al Dasein como tal”.¹⁶ Para ello, se busca matizar algunas aristas del concepto de postura, diferenciando este tipo de visión de mundo de cualquier actitud concreta y confrontando el fundamento de la trascendencia con la libertad, la historia, la ciencia y el liderazgo, cuestiones que en párrafos anteriores fueron consideradas clave.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 420.

¹⁵ Aquí Manuel Jiménez Redondo traduce *Grundhaltung* por “haberse básico”. Sin embargo, esta palabra también la suele traducir como “postura básica”. En el presente acompañamientos y en los anteriores, se ha traducido *Grundhaltung* como “postura fundamental”.

¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

Este último párrafo comienza señalando que la postura entendida como visión de mundo no tiene que entenderse como una postura concreta,¹⁷ esto es, la actitud que alguien asume en una situación específica (por ejemplo, la postura solidaria que suele asumirse frente a personas afectadas por un desastre natural o la postura neutral que algunos adoptan cuando sus amigos o familiares discuten entre sí). La postura, en tanto que visión de mundo, tiene que pensarse, más bien, como aquella que posibilita toda postura concreta, esto es, como una postura fundamental (*Grundhaltung*). No obstante, a pesar de que la postura fundamental posibilita toda postura concreta, el desarrollo de ésta no se determina por vía del filosofar expreso, sino a partir del contexto de cada Dasein.

Lo anterior querría decir que el filosofar no es algo que esté directamente relacionado con las posturas concretas (se puede adoptar una postura sin tener que preguntar por el sentido del ser). Por consiguiente, el desarrollo de una determinada postura, para proclamarla como la más pertinente en cierto contexto, ni es tarea de la filosofía, ni tampoco es propio de su esencia el inculcar alguna de ellas en los demás.¹⁸ Filosofar, entonces, no es inventar ideologías ni mucho menos adoctrinar; es, en todo caso, permitir que los

¹⁷ Heidegger distingue aquí la postura del Dasein respecto a su propia existencia de las posturas que el Dasein adopta en cualquier otra circunstancia. “Filosofar no es un [...] posicionamiento, postura o *Haltung* entre otras posibles [*als Haltung unter anderen*], sino [...] la postura básica [*Grundhaltung*]” (*Ibid.*, p. 421). Debido a que la postura del Dasein respecto a su propia existencia es una postura básica o fundamental, ésta abre “posibilidades concretas de posicionamiento, postura o *Haltung* [*konkreten Möglichkeiten der Haltung*]” (*Idem*). Y de estas posibilidades concretas surgen las posturas concretas. Si bien Heidegger no habla explícitamente de posturas concretas, este concepto podría ayudarnos a esclarecer este pasaje, ya que en él dicha noción está implícita en la medida en que se busca diferenciar la postura fundamental de otras posibles.

¹⁸ Recordemos que, para Heidegger, lo esencial del filosofar es el intento por plantear la pregunta por el ser.

otros adopten una postura concreta en cada caso. Por ello, Heidegger afirma que, cuando el Dasein deja acontecer la trascendencia desde su propio fundamento, no sólo se le abre la posibilidad de una postura concreta, sino también se da pie a que los otros Dasein opten por posturas concretas propias.¹⁹

Tomando en cuenta lo anterior, Heidegger intenta esclarecer una tesis que busca sintetizar los esfuerzos de lo que anteriormente llamamos la segunda vía. Esta tesis es: “la filosofía es una postura fundamental”. Con esa finalidad, en primer lugar, se advierten los tres supuestos que recién se han trabajado:

1. Sólo en la visión del mundo como postura es posible la filosofía
2. El filosofar mismo constituye las condiciones de posibilidad de toda postura concreta
3. Filosofar no es construir posturas que pretendan ser consideradas como ejemplares (hacer ideologías), ni inculcar una postura en los demás (adoctrinar)

Posteriormente, Heidegger hace una afirmación que busca explicar la razón por la que el filosofar, en tanto que postura fundamental, permite que una postura concreta no sólo acontezca en el Dasein que filosofa, sino también en los otros Dasein con los que éste se relaciona. Esa afirmación se explicita en lo que sigue: “filosofar significa precisamente la formación de aquella trascendencia del Dasein que llamamos libertad”.²⁰

¿Qué quiere decir esto? Por un lado, se podría pensar el filosofar como un acto libre del Dasein. Por ello, Heide-

¹⁹ Este dejar acontecer implica un dejar ser, el cual implica a su vez una relación de competencia entre lo que se deja ser y el que deja ser. Más adelante se ahondará en ello.

²⁰ *Ibid.*, p. 422.

gger más adelante señala que 1) la esencia de la filosofía consiste en constituir un espacio de irrupción para el Dasein histórico concreto determinado por su postura, y 2) la filosofía es futura o advenidera en un sentido original.²¹ Por tanto, se podría decir que la filosofía es advenidera porque el filosofar, al constituirse como espacio de irrupción en la actualidad, se niega a someterse a las visiones de mundo como cobijo, las cuales podríamos pensar como ejemplares. Por otro lado, se podría pensar la libertad (si se entiende como dejar-ser) de la misma manera que la comprensión (si se entiende como proyectar), esto es, como un elemento estructural de la trascendencia. Por ende, la libertad no tendría que concebirse como algo que el Dasein pudiera tener a veces sí y a veces no, sino como *algo* que siempre tiene *al* Dasein en la medida que es *algo* inherente a su ser.²² De modo que filosofar sería un acto mediante el cual el Dasein está abierto a su propia estructura ontológica.

Antes de continuar, vale la pena hacer un comentario adicional sobre la trascendencia. Dado que la trascendencia y el ser-en-el-mundo están imbricados por ser momentos estructurales del ser del Dasein, los elementos que constituyen a una refieren a los de la otra: La libertad está vinculada al “tomar suelo” (facticidad/pasado) y la comprensión al “fundar suelo” (existencialidad/futuro).²³ De ahí que Heidegger: 1) introduzca el concepto de historia,²⁴ 2) hable de

²¹ *Idem.*

²² Cf. Heidegger, “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, p. 190.

²³ En “De la esencia del fundamento”, “tomar suelo” refiere a un “dejar que reine un mundo” (Heidegger, *Hitos*, p. 165); “fundar suelo” refiere a “proyectar un mundo” (*Ibid.*, p. 172). Esto último es lo que se dice explícitamente en *Introducción a la filosofía* (p. 420) cuando Heidegger hace referencia a la mala interpretación del concepto de comprensión (*Verstehen*).

²⁴ En “De la esencia del fundamento” se insinúa la relación que hay entre los tres elementos del fundamentar con los éxtasis temporales: presente, pasado y futuro (*Ibid.*, p. 166). Si bien la copertenencia de estos tres éxtasis constituyen la temporalidad, ésta a su vez posibilita la historia en-

libertad y futuro al hablar de la esencia de la filosofía, 3) insinúa una íntima relación entre la filosofía y el futuro al señalar que: 3.1) filosofar es la formación de la trascendencia y 3.2) la trascendencia, en tanto que proyecto, tiene el carácter de construcción.²⁵

Líneas más adelante, Heidegger advierte la incompatibilidad que hay entre la tesis inicial²⁶ y la tesis preliminar en torno al filosofar, esto es, entre la tesis “el filosofar pertenece al Dasein en cuanto tal” y la tesis “el filosofar es una postura fundamental”. Esta incompatibilidad se hace evidente al considerar los dos registros del filosofar: el sentido expreso y el sentido no-expreso. Según el primero, en tanto comprensión del ser, todo Dasein filosofa, ya que a todo ente existente le es inherente la apertura al ser. De acuerdo con el segundo, en tanto que conceptualización del ser, no todo Dasein filosofa, pues no todo ente existente busca plantear la pregunta por el ser.

Mientras que la tesis preliminar sostiene que el filosofar sólo es posible a partir de la visión de mundo en tanto que postura fundamental, la tesis inicial, en cambio, plantea que el filosofar no sólo se lleva a cabo a partir de la visión de mundo como postura, sino también en la visión de mundo como cobijo, puesto que en ambos casos hay de por medio cierta comprensión del ser. Ante esta situación, se hace evidente la necesidad de replantear la tesis inicial, pero tomando en cuenta lo ganado a partir de la tesis preliminar. La reformulación propuesta es la siguiente: “filosofar, en tanto que dejar acontecer la trascendencia, es una liberación del Dasein”.²⁷

tendida como acontecer del Dasein en la temporalidad. La referencia a estos éxtasis temporales implica, entonces, una referencia tanto a la historia como a la historicidad.

²⁵ Heidegger, *Introducción...*, pp. 420, 422; cf. Heidegger, *Hitos*, p. 166.

²⁶ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 19.

²⁷ *Ibid.*, p. 425.

Ahora bien, para comprender la reformulación de la tesis inicial hay que tomar en cuenta dos cosas: 1) que el filosofante tiene que situarse expresamente como Dasein determinado por la postura y 2) que filosofar conlleva un salto a la visión de mundo en tanto que postura. La primera consideración tiene que ver con algo que ya se ha señalado, a saber, que la trascendencia es un elemento estructural del ser del Dasein. Por ello, cuando se deja acontecer la trascendencia, el Dasein está implicado. Esto significa que el fundamento de la trascendencia también determina al ente existente. La segunda consideración refiere a un carácter esencial de la filosofía que Heidegger ha llamado “salto”. ¿Cómo hay que entender exactamente este salto?

Por un lado, el salto podría interpretarse como una especie de apertura a la historicidad.²⁸ En este punto la historia cobraría un papel importante, pues cuanto más histórica y original es la trascendencia del Dasein fáctico filosofante, más esencial se vuelve ese Dasein. De igual forma, el desarrollo de los problemas del mundo y el del ser conducen inevitablemente a un salto hacia la situación histórica concreta y a una originalidad y rigor ajenos a la ciencia.²⁹ Si éste es el caso, también podríamos decir que la ciencia nunca puede ser filosofía, ya que ésta posee un rigor y originalidad que la ciencia no alcanza, perfilándose aquí la ciencia como una visión de mundo como cobijo.

Por otro lado, el salto puede pensarse como algo irruptivo. Sin embargo, lo que irrumpiría con el salto no sería teoría alguna, sino más bien aquello que posibilita toda teoría: la comprensión del ser que tiene el Dasein. Desde esta perspectiva, el salto es lo que posibilita el cambio de un paradigma a otro ya que, a partir de la visión de mundo como postura, dicha comprensión puede cuestionarse en la

²⁸ Cf. *Idem.*

²⁹ Cf. *Idem.*

medida que permite desarrollar la pregunta por el ser. En cambio, desde una visión de mundo como cobijo, se conservaría la comprensión del ser que predomina en la tradición filosófica (la comprensión del ser como presencia), puesto que el Dasein, atendido al ente en esta visión de mundo, no sólo omite la pregunta por el ser, sino también la olvida.

Respecto al salto, Heidegger también dice que es un carácter esencial de la filosofía. Este carácter pasa desapercibido porque la problemática del ser y del mundo no están suficientemente aclaradas. Pero lejos de ser un asunto privado o personal, dichas problemáticas expresan el problema de la verdad de la filosofía,³⁰ el cual no es otro que el problema de la esencial pertenencia de la verdad a la trascendencia. Sin embargo, el problema de la verdad no se desarrolla, sino sólo sugiere que se indague por la vía histórica.

Si bien no se desarrolla la tercera vía (la histórica), las dos vías que se recorren buscaban aclarar la esencia de la filosofía tomando en cuenta la ciencia y el liderazgo, esto es, los dos poderes que determinaban la existencia de los estudiantes universitarios de una Alemania que se trataba de recuperar de los estragos que le había dejado la Primera Guerra Mundial.³¹ Estos dos poderes no son otra cosa que dos posibilidades del Dasein: la ciencia como una manera más de aproximarse a lo ente; el liderazgo como una visión de mundo en tanto que refugio. Sin embargo, dado que éstos no propician el despliegue de la pregunta por el ser, la

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 425.

³¹ Las universidades alemanas de esa época, a juicio de Heidegger, se alineaban a los intereses de terceros, los cuales veían, no sólo a la ciencia como una vía para sus cometidos (la recuperación económica de Alemania), sino la más importante de todas. De ahí que en las aulas se le diera una prioridad a la formación técnica/científica, minimizando la relevancia de otras disciplinas, como la filosofía.

ciencia y el liderazgo no se consideran fecundos para que el filosofar acontezca.

Finalmente, puesto que el salto del filosofar a la postura fundamental implica procurar un espacio propicio para el acontecer de la trascendencia, la procuración de este espacio no es otra cosa que la liberación del Dasein, es decir, un dejar que el Dasein acontezca como aquel ente cuyo ser está constituido por la trascendencia. Por tanto, la liberación del Dasein significa dejarlo ser Dasein el ente que es. Así que, si dejar-ser es entendido como libertad, al dejar que el Dasein sea aquel ente que deja ser al ente que él mismo es, se estaría dejando acontecer la libertad del Dasein. De ahí que se afirme que: 1) en la liberación del Dasein, se libera su libertad Dasein, 2) la libertad sólo se da en tal liberación, y 3) en el dejar acontecer la trascendencia es donde radica el original dejar-ser que define al Dasein.³²

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para seguir la argumentación que Heidegger nos presenta, no hay que perder de vista tres cosas: 1) el filosofar es la esencia de la filosofía, 2) lo que está en cuestión es el filosofar, no la filosofía, y 3) cuando se habla del filosofar, no sólo se debe tener en mente el filosofar expreso, sino también el no expreso. Por otro lado, el filosofar expreso tiene que entenderse como un posible modo de ser del Dasein. Pero justo porque el filosofar expreso es una posibilidad, ésta puede no darse. Esto querría decir que el filosofar no expreso es un modo de ser inherente al Dasein. Mejor dicho: el filosofar no expreso es algo que constituye el ser del Dasein. Por tanto, sólo porque el filosofar no expreso es un carácter ontológico del Dasein, el filosofar no expreso puede presentarse de forma expresa en la medida en que se deja que el Dasein

³² Cf. *Ibid.*, p. 426.

sea el ente que es: uno que filosofa de forma no expresa. En otras palabras: sólo en la medida en que el Dasein reconoce que es un ente que filosofa, este ente puede intentar dar cuenta de ese filosofar.

Ahora bien, si asumimos que el filosofar no expreso implica la precomprensión del ser, entonces el filosofar expreso no es otra cosa que plantear la pregunta por el ser. Por consiguiente, puesto que aquello que hace que el Dasein se diferencie de los otros entes es su apertura al ser, la visión de mundo en tanto que postura sería la comprensión del ser. Asimismo, dado que la comprensión de ser es un elemento estructural de la trascendencia, y dado que la trascendencia es aquel carácter esencial de la existencia que mienta una ausencia de suelo (*Halt*), eso significa que el fundamento (*Grund*) que representa la postura (*Haltung*) no es algo que esté ya dado, sino que es algo que constantemente se va configurando. ¿Cómo? En la medida en que se proyectan posibilidades y se deja ser al ente. El proyectar y el dejar ser, entonces, también serían elementos estructurales de la trascendencia. Por ello, cuando se dice que el ser-en-el-mundo es trascendencia, lo que se quiere decir es que, en la medida en que el Dasein existe, éste comprende el ser en tanto que proyecta mundo (funda suelo) y deja imperar un mundo (toma suelo).

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin. “De la esencia de la verdad” en Martin Heidegger, *Hitos* [GA 9]. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000, pp. 151-171.

_____. “De la esencia del fundamento” en Martin Heidegger, *Hitos* [GA 9]. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000, pp. 109-150.

_____. *Einleitung in die Philosophie* [GA 27]. Editado por Otto Saame e Ina Saame-Speidel. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Introducción a la filosofía* [GA 27]. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

_____. *Ser y tiempo* [GA 2]. 3ra ed., trad. de Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2012.

GLOSARIO

Acción original: Urhaltung

Ausencia de sostén: Haltlosigkeit

Ausencia de postura: Haltung-losigkeit

Ciencia: Wissenschaft

Cobijo: Bergung

Comprender: Verstehen

Comprensión: Verständnis

Comprensión del ser: Seinsverständnis

Condición de ser-abierto: Erschlossenheit

Conocimiento óntico: ontische Erkenntnis

Conocimiento ontológico: ontologisches Erkenntnis

Crisis de fundamentos: Krisis der Grundlage

Dejar-ser: Seinlassen

Dasein: ser-ahí/existencia/Dasein*

Dasein científico: *bíos theoretikós* (βίος θεωρητικός)

Dasein precientífico: vorwissenschaftliches Dasein

Estar enraizado: verwurzelt sein

Exactitud: Exaktheit

Existencia: Existenz

Familiaridad: Vertrautheit

Filosofar: philosophieren

Filosofía: Philosophie

Filosofía primera: *próte philosophía* (πρώτη φιλοσοφία)

Finitud: Endlichkeit

Historia: Geschichte

Idee/Ideal: Idea/Ideal

Inclinación: Neigung

Instinto: Instinkt

Introducir: einladen

Juego: Spiel

Liderazgo: Führerschaft

Mundo: Welt

Nihilidad: Nichtigkeit

Ontología fundamental: Fundamentalontologie
Poner en marcha: in Gang bringen
Posicionamiento: Stellung
Positividad: Possitum/*Positivität*
Postura: Haltung
Postura fundamental: Grundhaltung
Precomprensión: Vorverständnis
Protociencia/ciencia original: Ur-wissenschaft
Proyección: Entwurf
Recogimiento: Sammlung
Ser-cabe: Sein bei
Ser-descubierto de las cosas: Entdecktheit
Ser-con: Mit-sein
Ser-en-el-mundo: In-der-welt-sein
Ser-unos-con-otros: Miteinander
Sobrecapacidad: Über-vermögen
Trascendencia: Transzendenz
Trascender: Transzendieren
Verdad: Wahrheit
Visión de mundo: Weltanschauung
Precomprensión: Vorverständnis

Semblanzas

Aída Padilla Nateras estudió filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente se encuentra en proceso de titulación de la maestría en filosofía y se desempeña como docente en el Colegio de Letras Modernas (Lengua y Literatura Modernas Alemanas) de la misma institución. Sus áreas de interés son la ética, la metafísica, la estética y la filosofía del primer romanticismo alemán.

Bárbara Moreira Meyer es Licenciada en Historia por la UNAM. Actualmente escribe su tesis de Maestría en Filosofía por la UNAM la cual se intitula “Eternidad y principio: los orígenes de la temporalidad y la historicidad en Las edades del mundo de Schelling”. Forma parte del Seminario de Metafísica (FFyL-UNAM). Sus principales líneas de investigación son el Idealismo alemán, la Filosofía de la historia y la Metafísica.

Carlos Alberto Vargas Pacheco. Profesor de la FFyL-UNAM. Sus líneas de investigación son la Filosofía de la Educación, la Metafísica y la Filosofía de la Música. Coordinó junto con Ricardo Horneffer el libro *Acompañamiento a Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros. Fue Secretario Académico del Colegio de Filosofía de 2014 a 2017. Actualmente es secretario del Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Daniel Quiroz es egresado de la Licenciatura en Historia de la UNAM. Actualmente realiza el trabajo de tesis que lleva por título: *Crisis y pensamiento histórico: análisis de la Carta sobre el humanismo, Serenidad y Construir, habitar, pensar*. Sus principales líneas de investigación son la Filosofía de

la historia, el pensamiento de Martin Heidegger, la filosofía fenomenológica y la Historia del siglo XX.

Ludwing Donovan Arteaga Ocampo. Licenciado y maestro en Filosofía por la UNAM. Sus intereses incluyen la ética, la filosofía política y la relación entre filosofía y existencia práctica. Docente en la Universidad Nacional Rosario Castellanos y en el bachillerato de la Universidad Latino. Miembro del Seminario de Investigación Permanente sobre Filosofía y Forma de Vida (FFyL-UNAM). Su última publicación es el capítulo “*La guerra en la verdad y la verdad en la guerra*”, incluido en *Sobre la guerra. Aproximaciones filosóficas*.

Ebert Calzada Ortiz. Licenciado en Filosofía por la UNAM. Actualmente curso la Maestría en Filosofía en la misma institución. Mis líneas de investigación son la Estética, la Metafísica y la Ontología. En la Maestría mi investigación se centra en la figura del “loco” en el aforismo 125 de *La Gaya Ciencia* de Friedrich Nietzsche, explorando la relación entre la filosofía como forma de vida y la “muerte de Dios”.

Fátima N. Salinas Orta. Es licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente se encuentra terminando la maestría en Filosofía en el área de Estética en la UNAM. Sus líneas de investigación son: Estética, Filosofía del arte, Historia del arte, y la relación entre sensibilidad, experiencia estética y mística. Ha participado en diversos proyectos de investigación en la FFyL, UNAM.

Jalí Pérez Victoria. Maestro en Filosofía (UNAM), mediante la tesis *La «metafísica de la juventud» de Walter Benjamin. Aproximaciones al problema de la formación (Bildung)*. Su tesis de Licenciatura, sobre el concepto de conocimiento del joven Benjamin, recibió Mención Honorífica en el Premio Nacional de Tesis de Filosofía 2021 de la AFM. Actualmente

curso el Doctorado en Filosofía (UNAM) con una investigación sobre la relación entre metafísica y literatura. Es miembro del Seminario de Metafísica (UNAM).

Jesús Aldalay Álvarez Campos. Docente en el Instituto de Filosofía en Jalisco. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, Maestro en Filosofía por la UNAM, y estudiante de Doctorado en Filosofía en la misma casa de estudios. Sus áreas de especialización son: filosofía moderna, idealismo alemán y filosofía contemporánea, así como la relación entre filosofía, tradiciones místicas, literatura y cine.

Juan Carlos Juárez Espinosa cursó la licenciatura y la maestría en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M. Durante el semestre de invierno del año 2024 realizó una estancia de investigación en la Universidad de Tubinga, en el Archivo Friedrich Hölderlin y en la Sociedad Hölderlin. Actualmente se encuentra trabajando en su tesis de maestría titulada “Dios, locura y muerte en los inicios de la filosofía trágica de Friedrich Hölderlin”.

Luis Fernando Mendoza Martínez. Doctor en filosofía y profesor de la FFyL-UNAM. Vicepresidente de la Nicolai Hartmann Society; SNII-SECIHTI nivel I. Miembro del Seminario de Metafísica (UNAM); cofundador del Seminario Interuniversitario de Ontología y Metafísica (2020). Investiga cuestiones de metafísica, ontología y gnoseología en Platón y Aristóteles, así como en la filosofía alemana de fines del s. XIX e inicios del s. XX (W. Dilthey, K. Jaspers, N. Hartmann, M. Heidegger).

Luis Ángel Hurtado Aguilar. Licenciado y Maestro en Filosofía por la UNAM, actualmente realizando estudios de doctorado. Ha participado en proyectos de investigación sobre interrelacionalidad y crisis del habitar, articulando ontología heideggeriana y filosofía japonesa para criticar el antro-

pocentrismo. Sus trabajos exploran la revalorización de la naturaleza y lo cotidiano, mediante diálogos entre filosofía, religión y ecología.

Mauricio Alberto Zepeda Salazar se licenció con la tesis “La noología aristotélica”. Su tesis de maestría, “El problema del mal desde una metafísica realista”, fue galardonada con el Premio Norman Sverdlin. Actualmente, cursa su doctorado en filosofía en la UNAM. Sus líneas de investigación son el materialismo, el realismo y la fenomenología; recientemente, sus intereses han incorporado el correlacionismo, el solipsismo y el emergentismo.

Ricardo René Horneffer Mengdehl. Doctor en filosofía, profesor titular de tiempo completo del Colegio de Filosofía. Áreas de especialidad: metafísica y fenomenología. Director del Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha impartido cursos en la UNAM y en otras universidades nacionales y extranjeras. Miembro del SNII-SECIHTI, nivel I.

Santiago García Díaz. Estudiante del Doctorado en Derecho, con énfasis en Filosofía del Derecho. Ha trabajado los nexos entre el derecho a la dignidad humana desde una orientación metafísica a partir de la crítica de Heidegger a los humanismos. En este momento se encuentra investigando sobre la posibilidad de desarrollar una fenomenología de la cotidianidad de la experiencia de la dignidad humana cotidiana.

Salvador Crecencio Cervantes Zetina es Maestro en Filosofía por la UNAM. Es docente de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, donde imparte Filosofía de la Cultura y el Arte. Sus líneas de investigación filosófica son la metafísica y la filosofía de la ciencia; en particular, la

interpretación que hace Heidegger de la ciencia. Su trabajo de posgrado reflexiona sobre la desaparición de la identidad en el mundo subatómico.

Saúl Pérez Quiroz. Maestro en Filosofía por la FFyL UNAM, con especialidad en Ontología y Metafísica y Coordinador del Centro de Documentación del Museo de Arte Contemporáneo Internacional Rufino Tamayo. Ha sido profesor adjunto en la FFyL UNAM en los cursos de Historia de la Filosofía y Metafísica bajo la tutela del Dr. Ricardo Horneffer y es miembro del Seminario de Metafísica de la mencionada Facultad.

Uriel Abel Brito Ortiz. Candidato a doctor en Filosofía por la UNAM, donde también cursó la Maestría en Filosofía. Sus áreas de especialización: Metafísica y la Ontología. Su investigación doctoral examina el estatus ontológico de los entes inertes naturales en el pensamiento heideggeriano. Ha codirigido el Seminario de Metafísica (FFyL-UNAM), colaborado en diversos proyectos PAPIIT y presentado ponencias en foros académicos nacionales e internacionales.

Víctor Manuel Valladolid Bribiesca. Licenciado en filosofía por la FFyL, UNAM. Sus líneas de interés son la Metafísica, la Ontología, Filosofía del lenguaje y el Pensamiento Oriental. Ha participado en distintos seminarios y grupos de investigación como el “Seminario de Sofística y Pragmatismo”, el “Seminario de estudiantil de pensamiento japonés” y el “Seminario de Metafísica”. Asimismo, ha publicado un par de artículos en revistas electrónicas.

Introducción a la Filosofía es un libro que transcribe un curso que impartió Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo entre 1928 y 1929, que estuvo dirigido a estudiantes de diversas carreras.

Lo que motivó a Heidegger a dictar este curso fue revelar a los asistentes que, si bien la filosofía es una profesión a la que se puede dedicar académicamente todo aquel que esté interesado en este quehacer, el *acto* de filosofar, incluso sin saberlo, lo lleva a cabo cualquier individuo. Esto se debe a que todos, en distintos momentos a lo largo de nuestras vidas, nos hacemos preguntas *vitales* que competen al ser humano en general: la vida, la muerte, la verdad, el significado de crisis, los problemas que nos atañen, lo que tenemos de común y de particular, la existencia, el acto de preguntar, el sentido del mundo, el atractivo del juego. Una idea que resulta muy sugerente en dicho curso es, como se podrá atestiguar en distintos pasajes, la relación de la vida con el filosofar.

A partir de lo anterior los invitamos a que se pregunten, con base en la lectura de este *Acompañamiento* si, en potencia, todos filosofamos, al menos por instantes. ¿Será?



9 786075 919225