

Globethics Repository



Para iniciarse en la lectura de ser y Tiempo

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Villa, Alfonso
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-21 01:20:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172855

Para iniciarse en la lectura de *Ser y Tiempo*

Alfonso Villa

1. Introducción: ¿Animal racional? ¿*Res cogitans*? *Dasein*

En su búsqueda de un *fundamentum inconcussum* que sirviera como el original y nuevo arranque de la filosofía, Descartes había encontrado un *ego* que duda de todo, pero que no puede dudar precisamente de sus dudas, y que lo que encuentra como *inconcussum* es su conciencia en cuanto dubitante («dudo, luego soy»):¹ una conciencia que duda, un yo que razona, una sustancia pensante, frente a una *res* que se le opone precisamente porque no es pensante y de la que sólo puede afirmarse su extensión. *Res cogitans* y *res extensa* es el descubrimiento de Descartes. Si algo caracteriza a estas sustancias es la radical diferencia y oposición que guardan entre sí. El *ego cogitante* no tiene nada que ver con la *res extensa* en cuanto que de alguna manera lo constituyera, o viceversa. El *ego* es ya un *ego* constitucionalmente acabado; lo mismo la *res extensa*. Para que el *ego* pueda conocer a la *res extensa*, tiene que hacer por ella; debe emprender un camino que, vía la representación, le llevará al conocimiento de la cosa.

La filosofía moderna, de una o de otra manera, irá por este camino abierto por Descartes, incluido el mismo Husserl (cfr. las *Meditaciones Cartesianas*, por ejemplo). Sin embargo, es precisamente Husserl el que va a operar, con sus aportaciones fenomenológicas y su tesis de la conciencia intencional, la posibilidad de mostrar lo *concusum* del *ego* cartesiano que, en la pluma de Heidegger, dejará el paso al *Dasein comprensor*. Efectivamente, la crítica de Heidegger está dirigida hacia aquella tradición filosófica que, desde Grecia, caracteriza al hombre como animal racional y que en Descartes quedó consagrada como *ego cogitans*, concepción de la cual ni el mismo Husserl pudo sacudirse y en la que permanecerá, a su manera, mediante el giro trascendental de su filosofía. Para Heidegger el hombre no será más ni un animal racional ni un *ego cogitans*, sino *Dasein comprensor*.

2. De la Fenomenología Reflexiva a la Fenomenología Hermenéutica

2.1. La presencia de Husserl

El trabajo que Heidegger lleva a cabo debe ser llamado fenomenología hermenéutica. Sin embargo, no todos los autores están de acuerdo en esta afirmación. Algunos piensan que efectivamente lo que este autor hace es hermenéutica, pero que tal modo de tratamiento de los fenómenos ya no es fenomenología. Es el caso de Appel, quien afirmaría, precisamente, que Heidegger ya no puede ser nombrado entre la lista de los fenomenólogos. La herencia fenomenológica de Heidegger, sin embargo, se remonta nada menos que a Husserl. Éste publica la

primera edición de las *Investigaciones Lógicas* 1900 y 1901. Abren con unos amplios «Prolegómenos a la Lógica Pura», en los que se polemiza fuertemente contra el psicologismo, que se conducía como una especie de epistemología filosófica, sin serlo. En afán de superar el psicologismo, Husserl emprende una búsqueda fundamental y se plantea la pregunta por lo que sea el conocimiento mismo y por la manera en que el conocimiento sea posible. Bajo la guía de estas investigaciones distingue, ya desde esta obra de 1900, entre lo ideal y lo psíquico. Así, estamos ante un elemento que será básico a lo largo de la obra de Husserl, con distintas modificaciones por razón de la evolución misma de su pensamiento.

El § 65 de los *Prolegómenos*, por ejemplo, dice que «en cuanto a las condiciones ideales de las posibilidades del conocimiento, pueden ser de dos clases... O son noéticas, es decir, se fundan en el ideal del conocimiento como tal, y ello a priori, sin tener para nada en cuenta la peculiaridad empírica del humano conocer en sus condiciones psicológicas; o son puramente lógicas, esto es, se fundan en el “contenido” del conocimiento».² En las *Ideas I* de 1913, siguiendo el impulso de aquellas preguntas de las *Investigaciones Lógicas*, Husserl llevará a cabo la famosa distinción entre generalizaciones y formalizaciones: mientras que la ciencia hace generalizaciones y con ellas trabaja, la lógica debe ir a las formalizaciones. Desde el § 2 (versión alemana) de las *Investigaciones Lógicas II* (en 1901), Husserl enuncia lo que será el lema de la fenomenología, parodiando y confrontando el lema de los neokantianos de «regresar a Kant». Él afirma que no hay que regresar a Kant ni a ninguna otra autoridad, sino ir a las cosas mismas: «no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con “meras palabras”, esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica... Queremos retroceder a las “cosas mismas”».³ No podemos conformarnos con palabras y teorías sino *ir a las cosas mismas*. Ésta será la tarea de su trabajo reflexivo, de su fenomenología. Al revisar la obra de Husserl es evidente, a lo largo de la misma, esa línea de trabajo que nombra el «ir a las cosas mismas»: a) En las *Investigaciones Lógicas I-II* de 1900-1901 ese ir a las cosas mismas está presente como el primer principio, el principio de la falta de supuestos; b) En 1913 en las *Ideas I* (§ 24) la tarea fenomenológica será nombrada por el principio de todos los principios: regresar a la cosa misma en la intuición en que se da y «sólo dentro de los límites en que se da», Husserl sin quedarnos en la apariencia; c) Las *Meditaciones Cartesianas* de 1931 hablarán del principio de evidencia, que consistiría en ver a la cosa en su darse mismo. Esa preocupación husserliana de *ir a las cosas mismas* recorre, pues, su larga investigación fenomenológica.

2.2. La iniciativa de Heidegger

Ante las objeciones que se hacen en el sentido de que el trabajo de Heidegger es hermenéutica y no fenomenología, surge la pregunta sobre cuál sea el criterio para determinar quiénes, entre los muchos seguidores de Husserl, son fenomenólogos y quiénes no lo son. Así encontramos desde aquellos que son fieles seguidores del maestro, aún después del famoso giro trascendental de su investigación, hasta aquellos que ya no le siguen en ese caminar después de 1913, pero cuya obra sólo es explicable desde el impulso fenomenológico de las *Investigaciones Lógicas*: tendríamos autores tan distantes en sus puntos de llegada tales como Zubiri, Levinas, Gadamer, Vattimo, Appel, Derrida y, desde luego, Heidegger.

Se puede decir que es fenomenólogo el que quiere *ir a las cosas mismas*, el que quiere descubrirlas, permitir que se muestren, etc. Y Heidegger sería de

éstos, de los que van a las cosas mismas; sólo que él, a diferencia de Husserl, tematizará más el descubrimiento, el desocultamiento (cfr. *Ser y Tiempo*, § 7) que la intencionalidad de la conciencia. Mientras que la de Husserl sería una fenomenología reflexiva, la de Heidegger sería una fenomenología hermenéutica. Para Husserl el acceso a las cosas se da a través de la reflexión. Veamos por qué y cómo. La conciencia es una conciencia intencional, no una sustancia que existe en sí misma; la conciencia intencional es una relación, es un estar dirigido a, es pura intencionalidad, es una relación direccional. Aquella dicotomía cartesiana entre sujeto-conciencia, por un lado, y objeto, por otro, queda superada. La conciencia, para Husserl, es intencionalidad: intencionalidad de la conciencia. Pues bien, esta conciencia intencional vive en actos, en vivencias. Para Husserl esto es lo más fundamental: las vivencias intencionales o actos intencionales de la conciencia. Mediante otra vivencia, la reflexión, también intencional, tematizamos la vivencia intencional en la que estamos absortos. Esa vivencia intencional en que estamos absortos, jugar fútbol, por ejemplo, se rompe mediante esa otra vivencia intencional que la tematiza y la hace objeto, la reflexión. El modo de tratamiento de los fenómenos en Husserl es, pues, la fenomenología reflexiva. Husserl lleva a cabo la desformalización del principio de todos los principios, de la falta de supuestos, el ir a las cosas mismas, mediante la reflexión.

En ese modo de desformalización del principio de todos los principios Heidegger no seguirá a Husserl. Él emprenderá el camino, no de la intencionalidad de la conciencia, sino el de la comprensión hermenéutica del *Dasein*. Si vamos más allá de Husserl, lo fundamental no es la conciencia intencional en el hombre, lo radical, dirá Heidegger, es que el hombre es *Dasein*. J. Gaos, en su versión española de *Sein und Zeit*, ha traducido de manera literal la expresión alemana *Da-sein*, invirtiendo sólo el orden de los términos, por *ser-ahí*, conservando, por ende, el matiz locativo del adverbio *Da*. Es el caso también de Irene Borges-Duarte en su traducción de *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo*. Sostiene que al traducir *Dasein* por *ahí-ser* pretende rehuir lecturas antropologistas y existencialistas: «El “ahí-ser” busca, pues, indicar plásticamente tanto el “ahí-del-ser”, que también es en cuanto ser-ya-de-antemano-en-el-mundo-cabe-los-entes entre los que está-al-cuidado».⁴

Jorge Eduardo Rivera cree, por su parte, que traducir *Dasein* de manera literal es optar por uno de los matices del concepto, y ni siquiera el más rico, de los muchos que la expresión tiene en alemán y que resuenan en la utilización que Heidegger hace del mismo en su obra. El prefiere mantener el término sin traducir, como ha sucedido con aquellos términos ya clásicos en la tradición filosófica tales como *logoj*, *fusij*, *polij*, etc., para no tener que optar por alguna traducción que privilegie un sentido sobre los demás. Es que la partícula *Da* no tiene sólo ni en primer lugar el significado locativo de *ahí*; tiene también, y en el caso del *Dasein* heideggeriano sobre todo, el carácter de apertura y el carácter de disposición. En un teatro de títeres para niños, por ejemplo, en el que éstos ya están ahí, dispuestos a disfrutar la función, hay una voz que pregunta en varias ocasiones: «¡Niños, ¿ya están ahí?!» Y los niños responden a coro diciendo: «¡Sí, ya estamos aquí! ». En este caso ni la pregunta ni la respuesta son por el lugar. La pregunta es por la disposición, por el estar preparados para la función. Y la pregunta por el estar preparados para la función es, en el caso del ejemplo, una mera constatación, porque se sabe que los niños están ahí y que además están dispuestos, pues precisamente a lo que han venido es a la función. Para Heidegger, pues, lo más originario no es la intenciona-

lidad de la conciencia, sino ese carácter que la expresión alemana *Dasein* indica: apertura, disposición, etc. Éste será el modo de tratamiento de los fenómenos para Heidegger. No la reflexión husserliana, sino la comprensión hermenéutica en el *ir a las cosas mismas*. Heidegger lleva a cabo una transformación hermenéutica de la fenomenología reflexiva de Husserl. Pero se trata de una auténtica e innovadora transformación. Otto Pöggeler sostiene, por ejemplo, que la filosofía de Heidegger es sólo una mezcla entre la fenomenología de Husserl y el historicismo de Dilthey y Pöggeler; Gadamer afirma que la mezcla es entre la fenomenología de Husserl y el vitalismo de Bergson. Es más que verdad la presencia de Husserl, de Dilthey, de Bergson en el pensamiento de Heidegger; pero no puede ser reducido el trabajo de éste a mera mezcla, negando su carácter creativo e innovador.

La cercanía entre Husserl y Heidegger es tal que el segundo llega a convertirse en asistente de aquél, aunque nunca fue su alumno. Heidegger dedicará *Sein und Zeit* «A Edmund Husserl, en señal de veneración y de amistad», con fecha del 8 de abril de 1926. Es verdad que poco después (1930) vendrá el distanciamiento, sobre todo a partir de la lectura que hace Husserl de la obra que le había sido dedicada, obra de la que afirmará que tal cosa no es hacer fenomenología. Como señal de esa cercanía más allá de los límites meramente intelectuales, Heidegger había regresado a Friburgo de su estancia por varios años en Marburgo (1923-1927) para ocupar la cátedra de Husserl por recomendación de éste, a partir de 1928. Es decir, que la relación de Heidegger con Husserl parece rebasar el ámbito estrictamente académico y en no pocas ocasiones Husserl alabará las virtudes de su pronto famoso antiguo asistente.

Hoy sabemos, por las publicaciones de textos de lecciones y seminarios de Heidegger, ubicadas en su inicial y primera estancia en Friburgo entre 1919 y 1923, que el pensamiento de Dilthey tampoco le era ajeno, pues ya entonces le había dedicado algunos trabajos. Heidegger se había habilitado en 1915 con una tesis sobre «La teoría de las categorías y del significado en Duns Scoto», dedicada a Rikert. En una nota que pone en este texto reconoce ya el mérito de Husserl al haberle regresado sus fueros a la filosofía frente a los embates del psicologismo; pero se lamenta que con el giro que da a la fenomenología vuelva a una filosofía trascendental. Sin embargo, piensa Heidegger que el asunto se puede salvar mediante una filosofía de la visión del mundo, en alusión clara a Dilthey. En esta nota Heidegger ya apunta hacia algo diferente a la intencionalidad de la conciencia husserliana y ahí le ha prestado gran ayuda el trabajo de Dilthey, que en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, de 1893, delimitaba los ámbitos de las ciencias. La tesis de Dilthey sostenía que la manera como se hacían temáticas las ciencias del espíritu era a través de la psicología y de la hermenéutica: mientras las ciencias naturales explicaban, las del espíritu comprendían. Heidegger, sin embargo, irá profundizando en que la comprensión no es un método, el *modus operandi* de las ciencias del espíritu, como Dilthey sostenía, sino algo mucho más profundo y rico: el modo mismo de ser del *Dasein*. El modo de tratamiento de los fenómenos sería el modo de ser del *Dasein*, es decir, la comprensión. El *Dasein* no es un sujeto que conoce un objeto, que le es independiente, que estaría como situado fuera de él y al que tendría que hacer por llegar. No; el *Dasein* en su ser es comprensión, no *res cogitans*. Y ese ser comprensivo del *Dasein*, puesto que no es una *res cogitans* cartesiana, se lleva a cabo también desde un estado de ánimo, desde un modo de apertura de nuestro ser-en-el-mundo: el asombro en los grie-

gos,⁵ el temblor horrorizante en San Agustín,⁶ la duda en Descartes,⁷ la desesperación en Hegel, hasta el estado del olvido mismo del ser en la época de la técnica.

En su caminar, Heidegger llegará al descubrimiento del cuidado (*Sorge*) como el ser del *Dasein*, y al tiempo como el horizonte para la comprensión del ser del *Dasein*. A manera como de ir cerrando en forma conclusiva estas ideas, digamos que *Ser y Tiempo*, obra cumbre de la ontología fundamental de Heidegger, no cayó del cielo, por decirlo de manera metafórica, ni apareció como súbitamente y de pronto. Es una obra que surge en un largo proceso en el que están presentes, por un lado, Husserl, y por otro, Dilthey. Es una obra que tiene para el lector las dificultades de un libro escrito con premura, y que por tanto debe ser leído con cuidado, en el contexto del trabajo intelectual desarrollado por Heidegger en los años inmediatamente anteriores, caso de su estancia en Marburgo entre 1923 y 1927, y su primera estancia en Friburgo entre 1919 y 1923. En esa etapa heideggeriana de *Ser y Tiempo* llamada ontológica, la pregunta guía es la pregunta por el sentido del ser. Pero la pregunta sólo es posible por el que la plantea, por el *Dasein*, pues al ser sólo accedemos por él, por el *Dasein*. Y aquí aparece con toda su fuerza el papel decisivo de los estados de ánimo del que hace la pregunta siendo *Dasein*, no sujeto, ni razón, ni conciencia.

2.3. Comprensión Hermenéutica

La de Heidegger es, pues, una fenomenología hermenéutica, a diferencia de la de Husserl que sería reflexiva. Este había hecho del «ir a las cosas mismas» nada menos que el lema de la fenomenología y había desformalizado el principio de la falta de supuestos desde la intencionalidad de la conciencia y la reflexión. Este camino desembocará en un planteamiento trascendental de la conciencia. Pero a Heidegger ese modo de desformalizar no le parece suficientemente original y radical, y no seguirá a Husserl en este giro trascendental que el fundador de la fenomenología consagrará con la publicación de las *Ideas I* a partir de 1913. Heidegger piensa que no es la intencionalidad de la conciencia trascendental sino la hermenéutica del *Dasein* la desformalización radical del principio fenomenológico. Para Heidegger la fenomenología es, por un lado, método en cuanto modo de acceso a las cosas mismas; pero, por otro lado, su alcance no es sólo metodológico sino ontológico, en cuanto posibilita el acceso al ser de los entes. En esta última línea, la pregunta inicial de Heidegger no es tanto por el ser, cuanto por el sentido del ser, por eso que no se muestra, que está oculto y que es el fundamento del ente. La pregunta de Heidegger por el sentido del ser, en el impulso fenomenológico de la investigación husserliana, no se da en términos de género y especie, sino en términos formales, como el mismo Husserl había asentado con claridad. La pregunta por el ser, dice Heidegger, no es sin embargo una pregunta nueva. Es que a fuerza de presuponer que se entiende lo que se nombra cuando se dice ser, la tradición ha terminado por olvidar precisamente lo que sea el ser. Y no sólo, sino que hasta ha llegado a ser indiferente frente a lo que sea el ser y su sentido. Son las ideas con las que inicia *Ser y Tiempo* (§§ 1-3). Por eso hoy se vuelve a plantear la pregunta: la pregunta por la comprensión fenomenológica del ser.

Para Heidegger esta pregunta fenomenológica por el sentido del ser no es ahistórica, sino que se da en el tiempo: la pregunta es por el ser en relación a tiempo, por ser y tiempo. Para él no hay cabida a aquellas concepciones del ser en categorías estáticas, propias de filosofías pre-nietzscheanas. Él asume la

radicalidad del retorno a la vida misma de Nietzsche y se pregunta por el tiempo como el horizonte de la comprensión del ser. En aquellas filosofías estáticas, la sustancia y el accidente, por ejemplo, son concebidos como separados y distintos del tiempo. En la tradición filosófica y en el sentido común hay una separación entre tiempo y ser. Hay, sin embargo, en esa gran tradición filosófica una figura, la de San Agustín, a quien tal dicotomía le causa problemas.⁸ Pero, muy a pesar de San Agustín, se mantiene la dicotomía entre tiempo y ser y se desgasta de tal manera que el sentido originario de tiempo y ser queda cubierto por las gruesas capas de la tradición. La fenomenología de Heidegger quiere, precisamente, ablandar esa tradición y plantea con toda radicalidad la pregunta por el sentido del ser y su horizonte, el tiempo. La novedad y la actualidad de la antigua pregunta es que se hace a partir del *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo, y no a partir de alguna teoría o de algún otro argumento de autoridad de la tradición. Sería antifenomenológico y faltar al principio de la falta de supuestos hacer la pregunta por el sentido del ser partiendo de una determinada comprensión previa.

El hilo de la pregunta por el sentido del ser lleva a Heidegger a preguntar por aquel ente que tiene la posibilidad de plantear la pregunta por el ser: «elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta —por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser Heidegger».⁹ La pregunta por el sentido del ser muestra la necesidad de preguntarse previamente por el ser del ente que hace la pregunta originaria, por el ser del *Dasein*. La pregunta fenomenológica por el sentido del ser y por el ser del ente que es el *Dasein* está más allá de toda etiquetación teísta o atea, a pesar de la opinión de Sartre.¹⁰ Su filosofía es sólo sobre el estado de arrojado en el mundo del *Dasein*, como un modo fenomenológico de ir a las cosas mismas, junto a otros modos igualmente valiosos, como la experiencia religiosa o la experiencia estética. Pudiera pensarse que tal modo de desformalizar el principio de la falta de supuestos representa una ruptura radical con aquellas autorizadas tradiciones que argumentaban a partir de doctrinas y autoridades. Pero, aunque Heidegger habla, efectivamente, de destrucción de la ontología, también dice que tal destrucción «no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” y al modo corriente de tratar la historia de la ontología... La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; su función negativa es sólo implícita e indirecta».¹¹ En la nota explicativa que Rivera pone a este punto nos dice lo siguiente: «*Destruktion* (destacado en el texto alemán) es un concepto fundamental en la filosofía de Heidegger, un concepto que debe ser entendido en el sentido más literal de la palabra, esto es, como de-strucción, o sea como el trabajo de desmontar algo que ya está montado, para ir a los elementos fundamentales que lo constituyen. La destrucción ontológica no tiene un sentido negativo, sino que significa, como lo dice el texto mismo: despojar de su rigidez lo que a lo largo de la tradición se ha anquilosado, y mostrar de esta manera los elementos vivos y fecundos, las grandes intuiciones que están a la base del edificio tradicional.¹² Heidegger relee a los grandes autores de la tradición, pero su relectu-

ra del pasado es desde la perspectiva del *Dasein*, en cuanto ente histórico. Desde esta perspectiva es su acercamiento a Platón, Aristóteles, San Agustín, Hegel, etc.

La tematización del ente que somos en cada caso nosotros mismos, y del tiempo como el horizonte de su comprensión, está más allá de la categorización del hombre como individuo, del tiempo como referido a una época determinada y de la comprensión como razón. Con todo y ser provisionales, los análisis de *Ser y Tiempo* (cfr. § 83), *Dasein*, *Zeitlichkeit* (temporeidad), *Auslegung* (interpretar), etc., indican lo constitucional, lo formal y lo existencial, no lo categorial. En la tradición, efectivamente, se ha definido al hombre como sujeto o individuo. Pero la pretensión de la fenomenología hermenéutica de Heidegger es mostrar que el hombre, en cuanto *Dasein*, es algo más originario que animal racional expresado como conciencia intencional, sujeto, individuo, yo, persona, etc., categorizaciones importantes, pero en todo caso secundarias. Heidegger no es el inventor de la hermenéutica. Como muchos otros, la recibe de Schleiermacher y de Dilthey. En el § 7 de *Ser y Tiempo* se dice que «la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica». ¹³ Y se indican los tres sentidos que se le dan a la hermenéutica: a) El primero se refiere a «la significación de la palabra...en la que se designa el quehacer de la interpretación»; b) El segundo sentido es el de «la elaboración de los contenidos de posibilidad de toda investigación ontológica»; c) Pero hay un sentido más: puesto que «el *Dasein* tiene una primacía ontológica frente a todo otro ente —como el ente que es en la posibilidad de la existencia— la hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del *Dasein*, un tercer sentido específico, filosóficamente el primario: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia». ¹⁴ Para Heidegger la hermenéutica no es primariamente el método propio de las ciencias del espíritu, como para Dilthey, sino que hermenéutica es la constitución misma del *Dasein*; un *existencial* la llama José Gaos en su traducción. Mientras que lo categorial sirve a Heidegger para nombrar lo que no es *Dasein*, existencial (*existenzial* en alemán; *existencial* en la traducción de J. Gaos) nombra lo ontológico del *Dasein*. Éste no es un sujeto, como constituido en sí mismo y que sólo después usara unos principios para interpretar el mundo. No; interpretar es el modo originario de ser del *Dasein*. Precomprensivamente, pues, el *Dasein* es hermenéutico.

Y aquí está la gran diferencia entre una fenomenología hermenéutica y una fenomenología reflexiva, como la de Husserl. Aquella es pretemática, preracional, precomprensiva; no está mediada por un sujeto o una conciencia intencional. Es anterior a estas caracterizaciones. El de Heidegger es un planteamiento *ex-céntrico* en el sentido en que no hay un sujeto que sea centro, no hay conciencia intencional, sino *Dasein* comprensivo, hermenéutico. Con su tesis de la intencionalidad de la conciencia, Husserl pretendió franquear tanto al realismo ingenuo como al idealismo absoluto. Y quiere salvar la dicotomía al indicar que en la conciencia, *res cogitans* cartesiana, no hay imágenes o representaciones de una *res extensa*, *ob-jectiva*, que sería ajena al sujeto. Además de intencional, la conciencia es significativa. Este dato es importante porque el momento de la significatividad será el desarrollado por Heidegger en camino a la hermenéutica. La conciencia intencional es, pues, además, creadora de sentido. Porque al ver, por ejemplo, un libro sobre una mesa, lo que percibo del libro son escorzos, aspectos, perspectivas espaciales y temporales; pero lo que veo es un libro. Al oír una canción, por ejemplo, lo que percibo es una secuencia de sonidos, pero lo que escucho es una canción. Es que la conciencia intencional realiza un trabajo significativo. No se entiende lo

que es un libro o una canción sino en un horizonte, dice Husserl. A ese horizonte Heidegger lo llamará *mundo*. La presencia de Husserl en la fenomenología hermenéutica de Heidegger es más fuerte de lo que a simple vista se ve (cfr. p.e., *Ideas I*, § 27: en esa línea de Husserl, Heidegger cree que *mundo* es importante para comprender al *Dasein*). La mayor originalidad de Heidegger consiste, precisamente, en esta tematización de la comprensión hermenéutica del *Dasein*. Años más tarde, en *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (1935-6), Husserl intentará volver al tema de la significatividad, insinuado y dejado en los trabajos de las *Ideas*, mediante el concepto de «*el mundo de la vida*».

3. Ser y Tiempo

Cuando hablamos de *Ser y Tiempo*, la expresión puede tener hasta tres referentes diferentes. En primer lugar, en un sentido estrecho, *Ser y Tiempo* se refiere al texto publicado bajo ese título,¹⁵ correspondiente a las dos primeras secciones de la primera parte, de las dos partes que tendría el tratado. En segundo lugar, en un sentido más amplio, *Ser y Tiempo* se refiere precisamente al plan general del tratado, que tendría dos grandes partes, con tres secciones cada una. Pero en tercer lugar, *Ser y Tiempo* se utiliza para nombrar al Heidegger de la ontología fundamental, ocupado por el acercamiento a la pregunta por el sentido del ser y la distinción entre el ser y los entes, en una perspectiva horizontal-trascendental. A esta ontología fundamental, identificada con los análisis existenciales de *Ser y Tiempo*, le habría sucedido otro momento, correspondiente al segundo Heidegger, en el que la tematización del ser ya no giraría en torno a una ontología fundamental, preocupada por la distinción entre el ser y el ente, sino que sobre los análisis logrados en *Ser y Tiempo*, y siempre sólo a partir de ellos, intenta acceder al ser sin los entes. La famosa conferencia sobre «¿Qué es metafísica?» Heidegger sería como el puente entre los dos momentos de un mismo caminar.

3.1. Primer Paso. El título: *Sein und Zeit* - *Ser y Tiempo*

A este tratado, publicado por primera vez en la primavera de 1927, y bajo las circunstancias de las que ya tenemos noticia, Heidegger lo tituló *Sein und Zeit*-*Ser y Tiempo*. Así sin artículos.¹⁶ Es que *Sein* - *Ser* está utilizado en sentido verbal, y en manera alguna hace referencia a algún tipo de sustantivación. En la lengua alemana, como en algunas otras lenguas como el inglés, sucede con una cantidad importante de vocabulario que se conservan formas de origen latino junto a formas de origen germánico. Es el caso de la palabra «*verb*», cuya raíz latina es *verbum*-i, sustantivo neutro de la segunda declinación, y la palabra «*Zeitwort*», de origen germánico, para nombrar esa parte de la oración gramatical que es el verbo. «*Zeit*» significa *tiempo* y «*Wort*» es *palabra*. Así que si no está utilizado en el título del tratado en sentido sustantivado sino en sentido verbal, es decir, como «*Zeitwort*», *Sein* - *Ser* es ya *tiempo* en cuanto verbo. ¿Es que «...und *Zeit*», «...y *Tiempo*», es sólo una explicitación de lo que ya nos dice *Sein* - *Ser*? Lo que es verdad es que el *und* (*y*) no es ninguna partícula simplemente copulativa que uniera a algo así como dos sustancias ya constituidas de antemano a las que pondría en una pura relación extrínseca. Se trata más bien de que el *und* (*y*) debe entenderse como un «*a partir de*, algo así como «*Ser a partir de Tiempo*», en ese sentido radical según el cual el *tiempo* será interpretado «como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general».¹⁷

Ésta será una de las grandes intuiciones de Heidegger, que aunada a su infatigable tesón por ir a las fuentes de la tradición filosófica occidental, desde Grecia hasta Nietzsche, nos mostrará la oposición entre ser y tiempo como perdurando hasta el siglo XX, a pesar de ciertas insinuaciones contrarias, que se pueden encontrar por ejemplo en San Agustín. En la tradición occidental en general, el tiempo fue determinado en relación con el devenir. Para Platón,¹⁸ por ejemplo, el tiempo es una copia mal lograda de la eternidad, donde «lo que es» se opone a «lo que no es». Aristóteles, en su afán por dotar a la filosofía primera de un objeto intramundano, postulará la sustancia como la primera categoría de «lo que es», con sus nueve accidentes que pueden ser o no ser, ser de un modo o ser de otro. Uno de tales accidentes sería el tiempo. Mientras hay algo que permanece, caso de la sustancia, hay algo que cambia, que deviene, que en cierta manera «es», pero en cierta medida «no es».¹⁹

Tenemos, pues, que en la tradición filosófica *ser* aparece, por lo menos, distanciado de *tiempo*, si no es que en franca oposición. Pero esta separación no se da sólo en la tradición filosófica, sino en el mismo andar cotidiano de la gente. El tiempo es vulgarmente entendido en sentido lineal unidireccional, con tres momentos: pasado, presente y futuro. Mientras que el pasado «ya no es», el futuro «aún no es»; y el presente «es un instante» que acaba de «ya no ser». Tanto la tradición filosófica como la concepción vulgar del tiempo, intentan asociar el ser con el presente (el presente es el único que «es»), de modo que el único que tendría plenitud sería el instante puntual. Por donde se vea, pues, ser y tiempo aparecen como incompatibles. Pero al genio de Heidegger le parece que no hay escisión, que el ser debe entenderse desde el horizonte del tiempo. Es verdad que la tradición filosófica y la concepción vulgar han escindido ser y tiempo, pero la misma tradición insinúa la posibilidad de superar tal dicotomía cuando «lo que es» se anuncia como *presencia*, aunque no se haya hecho explícitamente temático que «lo que es», es «estar presente». Recordando la sintaxis y la gramática de Kant, podemos decir que Heidegger intenta preguntar por las condiciones de posibilidad de que «lo que es», «está presente». ¡Ésta es la novedad del pensamiento heideggeriano de *Ser y Tiempo*!

3.2. Segundo Paso. La Dedicatoria

«A EDMUND HUSSERL en señal de veneración y amistad.
Todtnauberg, en la Selva Negra, 8 de abril de 1926».

Ante las objeciones que se hacen en el sentido de que el trabajo de Heidegger es hermenéutica y no fenomenología, surge la pregunta sobre cuál sea el criterio para determinar quiénes, entre los muchos seguidores de Husserl, son fenomenólogos y quiénes no lo son. Así encontramos desde aquellos que son fieles seguidores del maestro, aún después del famoso giro trascendental de su investigación, hasta aquellos que ya no le siguen en ese caminar después de 1913, pero cuya obra sólo es explicable desde el impulso fenomenológico de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901): tendríamos autores tan distantes en sus puntos de llegada tales como Zubiri, Levinas, Gadamer, Vattimo, Appel, Derrida y desde luego Heidegger. Se puede decir que es fenomenólogo el que quiere ir a las cosas mismas, el que quiere descubrirlas, permitir que se muestren, etc. Y Heidegger sería de éstos, de los que van a las cosas mismas; sólo que él, a diferencia de Husserl, tematizará más el descubrimiento, el desocultamiento (*cfr. Ser y Tiempo*, § 7) que la intencionalidad

de la conciencia. Mientras que la de Husserl sería una fenomenología reflexiva, la de Heidegger sería una fenomenología hermenéutica. Para Husserl el acceso a las cosas se da a través de la reflexión. La conciencia es una conciencia intencional, no una sustancia que existe en sí misma; la conciencia intencional es una relación, es un estar dirigido a..., es pura intencionalidad, es una relación direccional. En ese modo de desformalización del principio de todos los principios Heidegger no seguirá a Husserl. El emprenderá el camino, no de la intencionalidad de la conciencia, sino el de la comprensión hermenéutica del *Dasein*. Lo fundamental no es la conciencia intencional en el hombre, lo radical, dirá Heidegger, es que el hombre es *Dasein*.

3.3. Tercer Paso. La «Nota preliminar a la séptima edición (1953)»

En 1953 apareció en alemán la séptima edición de *Ser y Tiempo* y Heidegger decidió entonces incluir esta «Nota preliminar», conformada por cuatro breves párrafos. Como sabemos, el plan general del tratado contemplaba desarrollar el asunto del ser y del tiempo en una «Primera Mitad», con tres secciones, y en una «Segunda Mitad», también con tres secciones. Lo que se había publicado en aquella ya lejana primavera de 1927 en el *Jahrbuch* editado por Husserl,²⁰ comprendía las dos secciones de la «Primera Mitad», es decir, la que trataba sobre la «Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*» (Primera Sección), y la que trataba sobre «*Dasein* y temporeidad» (Segunda Sección). Quedaba, pues, en espera la Tercera Sección de esta Primera Mitad titulada «Tiempo y Ser», y las tres secciones de la Segunda Mitad: la primera dedicada a Kant, la segunda a Descartes y la tercera a Aristóteles.

Mientras pasaban los años, los lectores de Heidegger, que por cierto los fue habiendo cada vez más y con muy variada postura respecto a sus propuestas filosóficas, habían estado aguardando la aparición de la continuación del tratado. Pero tal cosa no sucedió. Por lo menos no sucedió al modo como los lectores lo esperaban y según el mismo Heidegger lo había anunciado. Así que para 1953, «después de un cuarto de siglo, la segunda mitad no podría añadirse a la primera sin que ésta recibiese una nueva exposición» Heidegger. Es que el camino a seguir en la investigación filosófica que se precie de ser fenomenológica no puede estar marcado por éste o aquel esquema de éste o aquel tratado, sino que el camino lo marcan *las cosas mismas*. Para 1953, época en la que Heidegger explícitamente reconoce que los análisis de *Ser y Tiempo* en torno a la ontología fundamental, en caso de ser continuados en la línea marcada por la Primera Mitad, sólo podrían hacerse dándole a ésta una nueva exposición, nos dice que, sin embargo, el camino de aquella Primera Mitad es «un camino que sigue siendo todavía hoy un camino necesario, si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia» Heidegger. ¿Así que el pensar del *Ereignis*, de lo que se ha dado en llamar «segundo Heidegger» tiene como condición de posibilidad los análisis existenciales de la ontología fundamental del «primer Heidegger»? Sí. Porque lo que mueve al filósofo no es un contenido, o un sistema, o una pregunta sobre la esencia de una cosa al modo escolástico. Lo que mueve al fenomenólogo es la pregunta por el cómo; y la fenomenología tampoco es como un camino que estuviera ahí y que simplemente habría que recorrer; sino que el camino que es la fenomenología lo hace el fenomenólogo, y muy probablemente ni él sepa con absoluta certeza a dónde vaya a parar, caso de Heidegger con su fenomenología hermenéutica.²¹

3.4. Cuarto Paso. El Prólogo

La página número 1 de la versión alemana de la obra²² lleva lo que los especialistas, con apoyo en el mismo Heidegger,²³ han dado en llamar «Prólogo» de la obra, título que no aparece ni en la versión alemana ni en la española. En español el editor ha colocado aquí el título de *Ser y Tiempo*. El prólogo es muy breve. De hecho, la versión alemana tiene sólo dos párrafos. Rivera los ha convertido en tres al separar el verso griego de *El Sofista* (244a) de la traducción de dicho verso que Heidegger hace al alemán, conservando los tres renglones del último párrafo *Sein un Zeit* idénticos a la versión alemana. La brevedad del prólogo, sin embargo, no debe despistarnos. Porque en la historia de la filosofía tenemos obras monumentales como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, *Así habló Zaratustra* de Nietzsche o la *Crítica de la razón pura* de Kant en las que los prólogos, ciertamente de mayor extensión, condensan el asunto fundamental de la obra, y hay que volver a ellos cada vez para su mejor comprensión. El caso de *Ser y Tiempo* no es la excepción. Heidegger inicia, pues, su breve prólogo con el verso 244a de *El Sofista* de Platón, al que, por cierto, le hace un arreglo en el que no está de más reparar.

El texto de *El Sofista* es el siguiente:

«Επειδὴ τοῖνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὥμεις αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε. Δῆλον γὰρ ὡς ὥμεις μὲν ταῦτα πάλοι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...».²⁴

He aquí una propuesta de traducción al español:

«Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostrádnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades».²⁵

El arreglo que hace Heidegger es el siguiente:

«ἰδῆλον γὰρ ὡς ὥμεις μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε) πάλοι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...».

Así quedaría el arreglo de Heidegger según la versión al español que citamos:

«... es evidente que se trata de algo (qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es) que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades».

Una vez hecho el arreglo al texto griego, Heidegger lo pone así al alemán:

«Dennoffenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck, seiend' gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen».

Rivera traduce la versión alemana de *El Sofista* de Heidegger del siguiente modo:

«Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía».

Hay, pues, cierta diferencia entre el texto tal como queda en español en la versión de Rivera y el texto tal como aparece en el verso 244a de *El Sofista*, amén de la contextualización de la cita en el cuerpo del diálogo en relación a la contextualización de la cita en *Ser y Tiempo*, así como de la traducción de algunas palabras en particular, tales como (to on): *seiend'*, ente, lo que es, (h aporia): aporía, dificultades, perplejidad; etc. Veamos la contextualización del verso 244a en *El Sofista*. El diálogo pertenece a una tetralogía, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, a la que se sumaría otro sobre el *filósofo*, del que por lo menos de forma escrita no se tiene noticia Platón.²⁶ La voz cantante de *El Sofista* la lleva *El Extranjero de Elea*, que dialoga con el joven Teeteto, en presencia de Teodoro y Sócrates. Aunque el tema de investigación en el ameno diálogo consiste, según lo anunciaron (216d), en cercar (definir) lo que sea el sofista, el modelo que eligen, un pescador de caña, es un extraordinario pretexto para ejercitarse en el método de la división (218e-219a ss.), modo que habrá de servir para atrapar al huidizo sofista (329c), ése que se hace pasar por filósofo sin serlo. Se dan seis definiciones de lo que hace el sofista: 1) Es un cazador de jóvenes adinerados, y lo hace por dinero (222a-223b; 2) Es un mercader de los conocimientos del alma (223b-224d); 3) Es un comerciante al por menor de conocimientos (224d); 4) Es un productor de conocimientos y que hace comercio con ellos (224e); 5) Es un discutidor profesional (225a-226a); 6) Es un refutador y purificador del alma (226a-231c); 7) Es, en fin, un mago que produce ilusiones y fantasías (232a-235b; 268d). El sofista no tiene, pues, mayor interés por la verdad. Lo que le interesa es convencer. El problema que el sofista plantea al filósofo está lleno de complejidad porque ¿qué es lo que posibilita al sofista sostener como verdaderas cosas que son falsas? «En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades, y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es Teeteto, enormemente difícil» (236d-237a). Pero hay que andarse con cuidado porque el sofista es como el «lobo, que, según la creencia popular, hace enmudecer a su víctima si él la ve primero».²⁷ En el fondo, la controversia con el sofista no es sino una controversia ontológica que remite a Parménides, porque el «argumento del sofista se atreve a sostener que existe lo que no es, pues de otro modo, lo falso no podría llegar a ser. Pero el gran Parménides, hijo mío, cuando nosotros éramos jóvenes, desde el principio hasta el fin, testimoniaba lo siguiente, tanto en prosa como en verso:

*Que esto nunca se imponga —dice— que haya cosas que no son.
Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino* (237a).

¿O es que acaso habrá que admitir, en contra de «el gran Parménides», que el

no ser existe para poder dar cabida a eso que hace el sofista cuando sostiene cosas que no son como si fueran? Pero *El Extranjero* - Platón se previene: «... no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio» (241d). Muy al contrario: «... debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea» (241d). Así que debe analizarse tanto lo que es como lo que no es «para ver si no hemos admitido entre nosotros que nuestros juicios son adecuados simplemente porque vemos esas cosas con cierta dificultad» (242c). «Pues cuando yo era joven, creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer, el no-ser. Pero ves hasta qué punto estamos ahora en dificultades... Es posible, no obstante, que también respecto del ser tengamos en el alma el mismo sentimiento, y, si bien decimos que no existen dificultades respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia —lo cual no ocurre con su contrario—, quizá nos suceda lo mismo en el caso de ambos» (243b-c). Usando «el método que consiste en figurarse que ellos están presentes» (243d), habrá que preguntarles «¿... a qué llaman ‘ser’?» (244b). Es precisamente en este contexto en el que se inscribe la pregunta de Heidegger. Figurándose que está presente Parménides y los que con él sostienen que el ser es y que el no-ser no-es (cfr. 243e), se les dice: «Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es...» (244a). *Porque con el asunto relativo a los sofistas* —parece decir Platón— *estamos en dificultades*. Efectivamente, la tradición que se remontaba al «padre Parménides» sostenía la unidad del ser, expuesta, por momentos oscuramente, en el *Poema*. Está dividido en dos partes. «La primera expone “el corazón sin temblor de la Verdad persuasiva” (288, 29). Su argumento es radical y poderoso. Parménides proclama que, en cualquier investigación, hay dos y sólo dos posibilidades lógicamente coherentes, que son excluyentes —que el objeto de la investigación existe o no existe. Basándose en la epistemología, rechaza la segunda posibilidad por ininteligible. Se dedica, después, a denostar a los mortales corrientes porque sus creencias demuestran que no escogen entre las dos vías “es” y “no es”, sino que siguen ambas sin discriminación. En la sección final de esta primera parte explora el camino seguro, “es” y prueba... que, si algo existe, no puede llegar al ser o perecer, cambiar o moverse, ni estar sometido a imperfección alguna».²⁸ La parte central del *Poema* trata sobre la verdad y su relación con el *nous* y la *doxa*. Al final del prólogo, la diosa dice de manera solemne: «Es preciso que te aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la verdad como, como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia. Sin embargo, aprenderás también cómo lo que se cree debería ser aceptable, porque penetra totalmente todas las cosas».²⁹ Así que hay tres caminos. El primero es el de la Verdad, en relación directa con el gran principio de Parménides: es y es imposible que no sea; no es y es necesario que no sea. De aquí se sigue que pensar y ser coinciden: «Lo mismo es el pensar, y aquello por lo cual se cumple el pensamiento, porque sin el ser, en el cual se expresa, no hallarías el pensar; no hay, no habrá nada fuera del ser».³⁰ El ser es no engendrado e incorruptible, sin pasado, inmutable e inmóvil, es «todo igual», el «ser se abraza con el ser».

El segundo camino es el de la *doxa*, el de las opiniones de los mortales, que se pierden en lo sensible y en el sendero de la noche, y que ni siquiera se dan cuenta de su extravío. Por eso la diosa exhorta a Parménides a no dejarse engañar por los

sentidos y por las costumbres que éstos crean, y a contraponer a la *doxa* el *nous*. Es evidente que por el camino de la *doxa* no sólo camina aquel que afirma expresamente que el no-ser es, sino también aquél que cree que puede admitir al mismo tiempo el ser y el no-ser, y quien cree que las cosas pasan desde el ser al no-ser, y viceversa. La diosa habla, todavía, de una tercera vía, la de las apariencias plausibles, que daría cuenta de «los fenómenos y de las apariencias de las cosas». ³¹

De vuelta a *El Sofista, el extranjero*, dialogando con el joven Teeteto, tiene un grave problema: mantener la tesis de Parménides según la cual el ser es y no puede no ser, al mismo tiempo que el sofista sostiene cosas que no son. «Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes a causa de sus disputas sobre la realidad» (246a). Platón dará paso al no-ser, pero no como contrario al ser, sino como «lo diferente». ³² «Es entonces necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto que participan del ser, existen y son algo que es» (256e). Así que «cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente» (257b). Habrá que someter al mismo análisis de la división la naturaleza de lo diferente, «pues es necesario considerar que sus partes existen no menos que ella» (258a). Platón sintetiza el largo caminar diciendo que «...se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras» (258b). Platón llevará su diálogo a feliz término, mostrándonos con agudo ingenio, la existencia del no-ser como lo diferente, al mismo tiempo que muestra al sofista como un fabricante de ilusiones mediante sus discursos.

3.5 Conclusión Provisional

Volvamos al *Prólogo de Ser y Tiempo*. Después de la cita de *El Sofista* 244a, Heidegger plantea una pregunta que nos conecta con la problemática platónica que acabamos de recorrer: «¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra ‘ente’? ». Y él mismo se responde: «De ningún modo». Puesto que esto es así, «entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser». Pero es que ni siquiera estamos perplejos «por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”». En esto nos llevaba ventaja *El Extranjero*. Resulta que ni estamos perplejos porque no comprendemos «ser», ni sabemos lo que es el ente. Por lo pronto, entonces, habrá que «despertar nuevamente una comprensión por el sentido de esta pregunta». No en primer lugar para decir qué sea el ente, y menos aún para que la perplejidad frente al ser nos sobrecoja. El propósito de *Ser y Tiempo* se ubica en un estadio aún más radical: «La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser”». La «meta provisional» del presente tratado —dice Heidegger— es «la interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda la comprensión del ser en general».

4. Apunte final. Hacia el ser como don

La pregunta por el sentido del ser, la pregunta por la diferencia entre el ser y el ente, funge todavía, en cierto modo, como *pregunta guía*, como Heidegger

mismo indica, del pensar de la época de la ontología fundamental. Tenemos conocido que el desarrollo de *la pregunta guía* por el sentido del ser desembocó en Heidegger en el planteamiento de la *pregunta fundamental*, ya no por la entidad del ente (pregunta guía), ni siquiera por el sentido del ser, sino en la pregunta que pregunta por la verdad del ser: «... en la pregunta fundamental se halla de antemano la pregunta por la *verdad misma*. Esta pregunta se llama, pues, la pregunta previa. No porque deba ser planteada y resuelta, en primer lugar, sino porque antecede a todo preguntar —precisamente cuando no es concebida expresamente como tal. Pero ella continúa esta pregunta preeminente sólo en su co-pertenencia a la pregunta fundamental, no en sí».³³ El desarrollo de las posibilidades internas de esta pregunta llevará a Heidegger mucho más lejos de lo que la pregunta por el sentido del ser lo había hecho. Si bien la pregunta guía había posibilitado distinguir al ser y al ente y tematizar al hombre como *Dasein*, conservaba el sabor de la metafísica tradicional en cuanto que el ser mantiene ahí cierta relación simétrica con el *Dasein*. Esta simetría dejará su lugar a la tematización del ser como *Ereignis* en el desarrollo de la pregunta fundamental por la verdad del ser, ya no a partir de los entes, sino de su propio acaecimiento.³⁴

Bibliografía

- Aristóteles (1994). *Metafísica* (1a ed.), Volumen 200 de la *Biblioteca Clásica Gredos*. Gredos. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid 1994.
- Aristóteles (2001). *Física*. UNAM. México.
- Hegel (1807). *Fenomenología del Espíritu* (1a. ed.). FCE. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México. 1998.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid. 2003.
- Heidegger, M. (1929a). *Kant y el Problema de la Metafísica* (2a. ed.). FCE. Traducción de Gred Ibscher Roth. México 1996.
- Heidegger, M. (1929b). «¿Qué es Metafísica?» en *Hitos* (1a. ed.), pp. 93-108. Alianza Editorial. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid. 2000.
- Heidegger, M. (1935). *Introducción a la Metafísica* (1a ed.). Gedisa. Traducción de Angela Ackermann. Barcelona. 2001.
- Heidegger, M. (1949). Carta sobre el «Humanismo» en *Hitos* (2000 ed.), pp. 259-297. Alianza Editorial. Barcelona.
- Heidegger, M. (1989). *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento* (1a ed.), Volumen 65 de la GA. Biblioteca Internacional Martin Heidegger. Editorial Almagesto. Editorial Biblos. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires 2003.
- Heidegger, M. (2003, Enero-Abril). «La pregunta por el ser». *Revista de Filosofía* (106), 7-17. Traducción de Ángel Xolocótzzi. Universidad Iberoamericana. México.
- Husserl, E. (1900). *Investigaciones Lógicas 1* (1a ed.). Alianza Editorial. Versión de Manuel García Morente y J. Gaos. Madrid. 1999. Citado: IL1
- Husserl, E. (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2a ed.). FCE. Traducción de José Gaos. México. 1962.
- Kant (1787). *Crítica de la Razón Pura* (20 ed.). Alfaguara. Madrid. 2002.

Kirk (1957). *Los Filósofos Presocráticos* (2a ed.). Gredos. Traducción de Jesús García. Madrid. 1999.

Nietzsche, F. (1883). *Así habló Zaratustra* (1a ed.). Alianza Editorial. Versión de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. 2002.

Pöggeler, O. (1990). *El camino del pensar de Martin Heidegger* (1a ed.). Alianza. Traducción y notas de Félix Duque. Madrid 1993.

Platón (1990). *Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann.*, Volumen VI. WBG. Alemania.

Platón (1998). *Diálogos. V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político.* (1a ed.). Gredos. Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid. 1998.

Reale, G. (1983). *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico* (2a ed.), Volumen I. Herder. Traducción de Juan Andrés Iglesias. Barcelona. 1991.

Reale, G. (1998). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta* (1a ed.). Herder. Traducción de Roberto Heraldo. Barcelona 2001.

Von Herrman, F.-W. (1991). *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre «Los problemas fundamentales de la Fenomenología» de Heidegger* (1a ed.). Trotta. Traducción de Irene Borges-Duarte. Madrid 1997.

Recepción del artículo: abril de 2006.

Notas

¹ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, S.A., México 1984, p. 65.

² IL 1, p. 197-198.

³ IL 1, p. 28.

⁴ F. W. von Herrman, (1991). *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre «Los problemas fundamentales de la Fenomenología» de Heidegger* (1a. ed.). Trotta. Traducción de Irene Borges-Duarte. Madrid 1997, p.19.

⁵ Cfr. Platón, *Teeteto* 155d; Aristóteles, *Metafísica* A, II, 982b 2ss.; 1028b 2ss.

⁶ Cfr. San Agustín, *Confesiones*, VII, 10, 16; VII, 17, 23.

⁷ R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid 1987.

⁸ Cfr. San Agustín, *Las Confesiones*, XI, 17, BAC, Madrid 1998. La insinuación es al conocido texto: «Quid es ergo tempus? Si nemo ex me quaeret, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.

⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 30.

¹⁰ J. P. Sartre, *El Existencialismo es un Humanismo*, Ed. Quinto Sol, México 1992. Dice Sartre en este texto que «hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo» (p. 31).

¹¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 46.

¹² *Idem.*, p. 458.

¹³ *Idem.*, p. 60.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Martin Heidegger. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. Tübingen, 2001.

¹⁶ Durante muchos años, los hablantes de lengua española tuvimos acceso a *Sein un Zeit* a través de la traducción que del tratado hiciera José Gaos en 1951, publicada por el FCE en México. Ya desde el título mismo, J. Gaos tradujo *Sein un Zeit* por *El ser y el Tiempo*. Con dos artículos que el título en alemán no tiene. Éste era sólo el inicio de las dificultades para acceder a los análisis heideggerianos, que eran todo, menos una teoría filosófica de tipo meramente especulativo, afectada en cada frase de un sin número de términos técnicos que hacían de la lectura del texto de J. Gaos un trabajo heroico. Casi 50 años después (1997), el chileno Jorge Eduardo Rivera presentaba una nueva versión en español de *Sein un Zeit*. En el «Prólogo del traductor» dice lo siguiente a propósito de la versión de J. Gaos: «Hay en él frases de tal modo enredadas e indescifrables, que vuelven enormemente dificultosa la comprensión de un texto ya de suyo difícil de entender. Por otra parte, muchas veces Gaos traduce como términos técnicos palabras que son enteramente corrientes en alemán (p. 21).

¹⁷ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 23.

¹⁸ Cfr. p. e. el *Timeo*.

¹⁹ Aristóteles, *Física*, 219b.

²⁰ El primer párrafo de la «Nota preliminar...» dice así: «El tratado *Ser y Tiempo* apareció en la primavera de 1927 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*(*) editado por E. Husserl (Vol. VIII) y simultáneamente en volumen aparte» p. 21.

²¹ Heidegger termina esta «Nota preliminar» sugiriéndonos también la *Introducción a la Metafísica* para la aclaración de esta pregunta Heidegger, un curso que dio en el verano de 1935.

²² Página 23 de la versión de Rivera.

²³ Cfr. la *Carta sobre el Humanismo y Kant y el Problema de la Metafísica*.

²⁴ El texto está tomado de Platón, *Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann*. Griechischer Text von Auguste Diès. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. WBG. Alemania. 1990.

²⁵ Así es como está traducido en Platón, *Diálogos. V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Gredos. Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid. 1998. p. 407.

²⁶ Hay algunos especialistas que sostienen que Platón habría puesto por escrito una parte significativa de su pensamiento filosófico, al tiempo que reservaba para la oralidad lo que consideraba más importante. «Pero lo que resulta particularmente difícil de comprender, al menos en un primer intento, es la posición particular asumida por Platón, la que resulta aparentemente contradictoria. Por un lado, él demostró la necesidad de abandonar la cultura oral poético-mimética; por otro lado, defendió la oralidad, poniéndola axiológicamente por encima de la escritura y afirmando incluso la tesis de que el filósofo debe reservar para la oralidad las cosas que para él son de mayor valor». Giovanni Reale. 1998. Platón. *En Búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducción de Roberto Herald. Herder. Barcelona. 2001. p. 35.

²⁷ Platón (1998). *Diálogos. V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. (1a ed.). Gredos. Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid. 1998, p. 368, nota 66.

²⁸ Kirk (1957). *Los Filósofos Presocráticos* (2a ed.). Gredos. Traducción de Jesús García. Madrid. 1999, p. 349.

²⁹ *Idem.*, p. 351.

³⁰ *Idem.*, p. 362.

³¹ Reale, G. (1983). *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico* (2a ed.), Volumen I. Herder. Traducción de Juan Andrés Iglesias. Barcelona. 1991, p. 59.

³² Este asunto debió ser motivo de acaloradas diatribas en la Academia, pues en varias ocasiones Platón dice que no hay que enojarse por ello. Cfr. 256b, 257a.

³³ Heidegger, M. (2003, Enero-Abril). «La pregunta por el ser». *Revista de Filosofía* (106), 7-17. Traducción de Ángel Xolocótz. Universidad Iberoamericana. México, p. 7.

³⁴ Heidegger advierte que «de esta forma se anuncia un enredo característico de la pregunta fundamental, de la pregunta guía, de la pregunta previa y esta unidad describe aquello que de modo indeterminado es llamado la pregunta por el ser» Heidegger.