

Heidegger y la metafísica

Análisis críticos

Carmen Segura Peraita



Madrid · 2007

Carmen Segura Peraita

Heidegger y la metafísica

Análisis críticos

Editor literario: Fernando Bodega Quiroga

Colaboradores: Beatriz Cabeza Martínez y Fernando Bodega Quiroga



Madrid · 2007



C E R T I F I C A D O D E P R O C O M Ú N

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 2.5 España

Usted es libre de:

copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra
hacer obras derivadas

Bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento: debe reconocer la autoría de la obra de la manera especificada por el autor o licenciatario (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).



No comercial: no puede usar esta obra con fines comerciales.



Compartir bajo la misma licencia: si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta.

Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.

Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.

Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor

Los derechos de uso legítimo u otras limitaciones reconocidas por la ley no se ven afectadas por lo anterior

Éste es un resumen de la licencia legal completa disponible en:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/es/legalcode.es>

© 2007 Carmen Segura Peraita. Algunos derechos reservados.

Esta obra se otorga con licencia *Creative Commons* BY-NC-SA 2.5 España (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/es/>).

ISBN: 978-84-689-9077-4

Depósito legal: SE-2367-2007 (Unión Europea)

Diseño de portada: Jorge Corral

Maquetación: Pablo Rodríguez

Imprime: Publidisa (<http://www.publidisa.es>)

Los contrarios “se pagan
mutuamente pena y retribución
por su injusticia según la
disposición del tiempo”

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν
ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ
χρόνου τάξιν

Anaximandro, DK 12A 9

Advertencia editorial

Este libro tiene su origen en un curso de Metafísica impartido en la Universidad Complutense de Madrid durante el año académico 2005-2006. Posteriormente estas clases fueron transcritas y ligeramente modificadas para su uso por parte de quienes asistieron a ellas. Estas lecciones fueron editadas en forma de libro —bajo el título *Heidegger en diálogo crítico con la tradición*—, con su correspondiente depósito legal e ISBN.

El tiempo me ha permitido profundizar en las cuestiones allí expuestas, completar o mejorar, en su caso, el tratamiento de los temas estudiados y subsanar errores tipográficos. Resultado del trabajo realizado es este nuevo libro que viene a sustituir al anterior.

La autora

Índice general

Advertencia editorial	3
Prólogo	11
Introducción general	19
1. La formación del pensamiento heideggeriano	21
1.1. Kant y el neokantismo	22
1.2. Husserl y la fenomenología	23
1.3. Dilthey, las filosofías de la vida y la hermenéutica	29
1.4. Aristóteles	32
1.5. El cristianismo: Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Lutero y Kierkegaard	40
2. Primer acercamiento al pensamiento de Heidegger	45
2.1. Analítica existencial	47
2.2. Diferencia ontológica	51
2.3. Verdad y sentido	53
2.4. <i>Ereignis</i>	56
2.5. Lenguaje	58
2.6. <i>Identidad y diferencia</i>	61

Índice general

I	La pregunta por el ser y por la verdad del ser	63
1.	“Introducción” a <i>Ser y tiempo</i>	65
1.1.	Exposición teórica	65
1.1.1.	La pregunta por el sentido del ser	65
1.1.2.	Primacía óntico-ontológica del <i>Dasein</i>	66
1.1.3.	Diferencia ontológica	66
1.1.4.	Necesidad de una destrucción de la historia de la metafísica	67
1.1.5.	Fenómeno, λόγος y fenomenología	68
1.1.6.	Ser y sentido, ser y verdad, ser y tiempo	68
1.2.	Análisis textual	71
2.	“Introducción” a “¿Qué es metafísica?”	95
2.1.	Exposición teórica	95
2.1.1.	El retorno al fundamento [no fundado] de la metafísica	96
2.1.2.	La verdad del ser	100
2.1.3.	La existencia extática como esencia del ser humano: abandono del sujeto y la conciencia	105
2.1.4.	Ser no es distinto de tiempo	107
2.1.5.	La ontología fundamental de <i>Ser y tiempo</i> . Autocrítica	110
2.1.6.	La metafísica como <i>ontoteología</i> y la nada como su fundamento	111
2.2.	Análisis textual	112
II	El origen de la metafísica: ἰδέα y ἐνέργεια	127
1.	El comienzo de la historia del ser como metafísica	129
1.1.	Exposición teórica	129
1.1.1.	Insuficiencia de la determinación del ser como efectividad. Equiparación entre ser y existencia	129
1.1.2.	Aristóteles, creador de la distinción	133

Índice general

1.1.3.	El ser oculta su origen y limita su desocultación a la entidad, entendida como <i>ιδέα</i> y <i>ἐνέργεια</i>	137
1.1.4.	La interpretación heideggeriana de la <i>οὐσία</i> y la <i>ἐνέργεια</i> aristotélicas	137
1.2.	Análisis textual	139
1.3.	Confrontación con la teoría aristotélica de la <i>οὐσία</i> y la <i>ἐνέργεια</i>	152
1.3.1.	Los múltiples sentidos de lo que es	152
1.3.2.	La noción de <i>οὐσία</i> en Aristóteles	154
1.3.3.	El movimiento: <i>κίνησις</i> , <i>ποίησις</i> , <i>πρᾶξις</i> , <i>ἐνέργεια</i> y <i>ἐντελέχεια</i>	163
1.3.4.	La <i>οὐσία</i> como <i>ἐνέργεια</i> y <i>ἐντελέχεια</i>	168
1.3.5.	Dios como sustancia y acto primero	169
2.	La transformación de la <i>ἐνέργεια</i> en <i>actualitas</i> y de ésta en <i>Wirklichkeit</i>	173
2.1.	Exposición teórica	173
2.1.1.	Lo real efectivo es el ente	174
2.1.2.	Preponderancia de la idea de bien en Platón y su vinculación con la idea cristiana de Dios creador	176
2.1.3.	Desde la transformación del ser en <i>actualitas</i> puede explicarse la creación divina (y el <i>efectuar</i> humano)	177
2.1.4.	La <i>οὐσία</i> : lo que está fuera, separado y existe	178
2.1.5.	Suárez: la <i>actualitas</i> como <i>causalitas</i>	179
2.1.6.	Ontoteología	180
2.2.	Análisis textual	181
2.3.	Confrontación con la teoría tomasiana y suareciana acerca de la distinción real	193
2.3.1.	Tomás de Aquino y la distinción real	193
2.3.2.	Suárez y la distinción de razón	198
2.4.	Confrontación con la tesis de Kant según la cual “el ser no es un predicado real”	203
2.4.1.	Primera aproximación	203

Índice general

2.4.2.	Necesidad de los juicios sintéticos <i>a priori</i> . . .	207
2.4.3.	Las categorías de la modalidad	209
2.4.4.	Los postulados del pensamiento empírico . . .	215
3.	La transformación de la verdad en certeza. Descartes	227
3.1.	Transición. Transformación del <i>ὑποκείμενον-οὐσία</i> en el <i>ὑποκείμενον</i> -conciencia	227
3.2.	Exposición teórica	229
3.2.1.	La determinación de la realidad como <i>Wirklichkeit</i> muta la esencia de la verdad	229
3.2.2.	La filosofía moderna como teología	230
3.2.3.	La certeza de la fe, paradigma para la certeza de la razón	232
3.2.4.	La certeza reclama un sujeto (<i>ὑποκείμενον</i>) que se constituya como fundamento absoluto . . .	233
3.2.5.	Transformación del <i>ὑποκείμενον</i> en <i>subjectum</i>	234
3.2.6.	El enunciado (<i>λόγος</i>), característica determinante del sujeto (<i>ὑποκείμενον</i>)	235
3.2.7.	La <i>re-presentatividad</i> determina la nueva comprensión de la esencia de la existencia	237
3.3.	Análisis textual	238
3.4.	Confrontación con Descartes	256
3.4.1.	El ejercicio de la duda	257
3.4.2.	La existencia del <i>cogito</i> es indudable	259
3.4.3.	Demostración de la existencia de Dios	262
3.4.4.	Acerca de la causa y naturaleza del error . . .	266
4.	Kant. El <i>ὑποκείμενον</i> como sujeto de sus determinaciones	271
4.1.	Exposición teórica	271
4.1.1.	El <i>ὑποκείμενον</i> como “sujeto de todas las determinaciones”	271
4.1.2.	“La tesis de Kant sobre el ser” (1961)	280
4.2.	Análisis textual	288
4.3.	Confrontación de la interpretación heideggeriana del yo pienso con Kant	295

Índice general

4.3.1. El <i>yo pienso</i> , originaria unidad sintética de percepción trascendental	296
Glosario de términos griegos	305
Bibliografía	309
1. Fuentes	309
2. Bibliografía secundaria	313

Prólogo

Martin Heidegger se sitúa ante nosotros como el pensador que declaró el final de la metafísica. Denunció el olvido del ser y apuntó a un nuevo comienzo, más atrás de los orígenes (aunque esto no se haya de entender en sentido cronológico). Se trata de un filósofo que puso de relieve la centralidad de la *diferencia ontológica* y que insistió críticamente en el carácter *onto-teo-lógico* de la metafísica; algo que, no obstante, formaba parte de su mismo destino.

Al reflexionar sobre Heidegger, nos encontramos frente a un pensador que —visto al menos de un modo global— resulta en alguna medida contradictorio. Si de un lado sus críticas a la modernidad y, en términos generales, a la historia de la filosofía occidental son bien conocidas, del otro no puede dejar de advertirse en él algunos rasgos característicos de todo pensador moderno y occidental.

Su búsqueda incansable del ser y la verdad —en realidad dos caras de una misma moneda (con todas las restricciones que sea necesario introducir)— lo ponen de manifiesto.

Heidegger declara el final de la metafísica y desea contarse entre los *pensadores del ser*. Este doble motivo le hace especialmente idóneo para la presente investigación. En ésta se trata de estudiar el modo en que concibió la metafísica y, a la vez, se reflexiona sobre la razón que le llevó a declarar su final.

No se puede, a mi juicio, hacer una metafísica puramente sistemática; la razón es que la filosofía está en su historia y, en buena parte,

es su historia. Con ello no se pretende identificar, a la manera hegeliana, filosofía e historia. Tan sólo se desea dejar constancia de que el pensar no ha sido, no es ni puede llegar a ser otra cosa que un diálogo crítico con la tradición que nos precede. Pero, con esto, tampoco se pretende sostener la inania de cualquier intento de sistematicidad: no en balde, los grandes problemas vuelven siempre a resurgir y exigen con justicia que les prestemos nuestra atención.

En cualquier caso, en este estudio se ha optado por una visión histórico-genealógica —que no *historicista*— que nos permita asistir, siquiera de lejos, a algunos de los momentos que han marcado la historia de Occidente. Esta referencia a “la historia de Occidente” no quiere ser pretenciosa, pero quien esto suscribe tiene la persuasión de que la filosofía (que como el ave de Minerva levanta el vuelo al anochecer) ha marcado, más de lo que los testimonios experimentales y constatables puedan indicar, nuestro modo de ver y nuestro modo de vivir.

Comparto con Heidegger la convicción de que la metafísica es bastante más que una cosmovisión y con él, aunque sólo fuera en sus primeros pasos, me atrevo a sostener que la filosofía ha de intentar el rigor que sólo es propio de la *filosofía primera*.

Con este convencimiento, ya añejo, se ha emprendido el propósito que guía estas páginas: lograr una aproximación —problemática y problematizante— a la filosofía primera desde nuestra actual situación. Así pues, a lo largo de este libro, asistiremos, de la mano del pensador de Friburgo, a algunos momentos particularmente destacables de esa vieja historia de la metafísica. Una historia, marcada desde el principio por la necesidad de su acabamiento. Un final dentro del que todavía estamos, toda vez que, al parecer de muchos y con el beneplácito de otros tantos, nos encontramos sumergidos de lleno en el nihilismo que ya proclamara Nietzsche, el “último metafísico” en opinión del “último metafísico”: Heidegger.

Por los motivos que se acaban de exponer, en este trabajo no se busca tanto realizar una exposición sistemática o un estudio monográfico del pensamiento de Heidegger, cuanto de buscar un hilo conductor

que sirva para transitar alguno de los parajes y de los momentos más significativos de la filosofía primera a lo largo de su historia. Como espero que se pueda apreciar a lo largo de las páginas que siguen, el hilo conductor escogido no sólo permite sino que exige abordar todas aquellas grandes cuestiones que no pueden ser ignoradas por quien se enfrenta al reto del pensar metafísico. Precisamente por esta razón, como se puede apreciar ya en el índice, no me he limitado a exponer las tesis de un filósofo, por muy determinantes que éstas hayan resultado. Por el contrario, los planteamientos del pensador de la Selva Negra así como las críticas que llevó a cabo se han visto sistemáticamente confrontadas *dando la voz y la palabra* a aquellos a quienes iban dirigidas. Esto es, en mi opinión, lo que hace que este estudio pueda incluso servir como “un curso de metafísica”. En él, los asuntos principales de esta disciplina, así como los planteamientos de algunos de sus representantes más destacados, han estado presentes de manera continuada.

Permítaseme por tanto insistir: que se haya elegido a Heidegger no significa que su pensamiento se haya convertido en material monográfico y excluyente de investigación. Como ya he dicho, desde la declaración del final de la metafísica, como punto de partida y orientación, se ha querido asistir (en la medida en que es posible) a su mismo despliegue. Se podrá advertir en lo que sigue que los grandes temas de la filosofía primera, tales como ser y trascendencia, el ser y la nada, lo relativo a una ontología categorial, modal y trascendental, la antigua cuestión de identidad y diferencia, el problema de Dios e incluso el argumento ontológico, las cuestiones relativas a la sustancia y el sujeto, la noción de mundo, de ser humano y libertad, el problema del lenguaje, la índole de la historia así como la historicidad del ser humano y la cuestión de su finitud y relación con el absoluto, entre otras, no han quedado fuera. De la mano de Heidegger y en diálogo singular con Aristóteles, Platón, Tomás de Aquino, Suárez, Descartes y Kant, todos estos asuntos han ido surgiendo de manera *natural*. Si esto ha sido posible y cómo lo ha sido se deja explicar sin dificultad: es sabido que los grandes pensadores lo son por abordar, con mayor

o menor acierto, pero siempre con magnanimidad intelectual, aquellas cuestiones que constituyen el corazón de la metafísica. Éste es, a mi juicio, el caso del problemático pensador alemán.

Pero ya es hora de dar cuenta, si quiera somera, del modo de proceder que ha guiado este trabajo. En *Ser y tiempo*, Heidegger denunció de modo apremiante el olvido del ser; o mejor, el *olvido* del olvido del ser. Más que acusar a la metafísica de negligencia, reconoció, ya entonces, que aquél constituía su señal de identidad: lo que le hacía precisamente ser *metafísica* y no ninguna otra cosa. Desde ese momento (y también antes), la pregunta por el sentido del ser y por la posibilidad de un horizonte para plantear siquiera dicha pregunta fue el motivo de su constante cuestionar.

Se ha dicho, no sin razón, que su “aventura” fue siempre la misma; que, por tanto, todo su trayecto se puede entender como un camino; pero como esos caminos del bosque que, a veces, no son sino sendas perdidas. Quizá por eso, Heidegger anduvo y desanduvo muchos parajes inhóspitos a la búsqueda, al parecer, de un claro en el bosque.

Siempre dentro de esta indagación, su orientación sufrió algunos cambios, no debidos a la momentánea atracción por otros temas, sino a la necesidad de plantear y replantear de nuevo la siempre acuciante cuestión del ser. Esto explica el giro, la *Kehre*, un viraje, no una ruptura: de la pregunta por el sentido del ser a la pregunta por la verdad del ser.

En este estudio de metafísica, la introducción general no ha tenido más pretensión que la de dibujar un “mapa”, una especie de guía provisional para que el acceso a algunas de las tesis fuertes del complejo pensador no resultará tan abrupto. En ella se ha destinado un capítulo a la formación del pensamiento heideggeriano, por entenderse que las influencias que él recibió ni cayeron en saco roto ni dejaron de trazar (en mayor o menor medida y según los casos), la guía para su búsqueda original. El segundo capítulo de esta introducción se ha concebido como un primer acercamiento teórico, movido, en realidad, por la mis-

ma intención que en el caso anterior: contribuir a desentrañar el cómo, la razón, incluso el cuándo de sus giros, vueltas y revueltas.

La primera parte de este libro está destinada a mostrar el sentido de la inflexión que esto supuso. Desde un planteamiento excesivamente condicionado por la rémora de la filosofía trascendental, como se deja notar en *Ser y tiempo*, a la transformación que ya vemos plenamente operada en la “Introducción” a “¿Qué es metafísica?” En esta primera toma de contacto directa con los textos de Heidegger, la atención se ha visto atraída, por la exigencia de las cosas mismas, hacia un centro que pretende y lucha por no serlo: el *Dasein*; el *Da-sein*, la existencia como *ex-stasis* que mora en su estar fuera. Sea como fuere, algo parece quedar claro: la copertenencia de ser y *Da-sein*, siendo este último tan sólo (modestamente tras la *Kehre*) la *Lichtung*, el claro del bosque, el ámbito espacio temporal para el ocultarse/desocultarse del ser. Un ser que, como *Ereignis*, se desoculta velándose en acontecimientos, ¿de sentido?

La segunda parte de esta monografía se ha centrado en la investigación atenta de unas pocas pero densas páginas del *Nietzsche II*. Son las que llevan por título: “*Qué es y que es* en el comienzo esencial de la metafísica: *ἰδέα* y la *ἐνέργεια*”. Se trata de un texto en el que, como declara con propósito admonitorio el mismo Heidegger, no se pretende hacer “historiografía”, pero en el que quizá sí se haga eso que ya se ha adelantado algunos párrafos más arriba: “genealogía del ser” que se oculta y que, precisamente ocultándose, hace a la vez posible y tan imposible la historia de la metafísica.

En el primer capítulo de esta segunda parte, se arranca del mismo comienzo de la historia del ser como metafísica, caracterizada por el olvido *destinado* de la *diferencia ontológica*. En él, Heidegger hace algunos “guiños”, a los orígenes preplatónicos de la metafísica, aunque su interés se centra sin duda en los logros y “desaciertos” del pensador que (sin lugar a dudas, a su juicio) marcó de manera definitiva la marcha del pensamiento occidental: Aristóteles. Por ello, me ha parecido que tras la exposición del planteamiento heideggeriano, resulta

imprescindible un diálogo directo con el señero pensador griego. Mediante él, los estudiosos estarán en mejor situación para juzgar los aciertos y/o las deficiencias de la interpretación heideggeriana de su filosofía primera.

En el capítulo segundo de esta segunda parte, asistimos a lo que Heidegger entiende que fue la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas* y de ésta en *Wirklichkeit*. Aquí el diálogo con los pensadores medievales y renacentistas de cuño escolástico, que se apropiaron sucesiva e intensivamente del pensamiento griego (léase, de Platón y Aristóteles), cobra especial relevancia. Por este motivo, la confrontación de la interpretación de Heidegger con las tesis de Tomás de Aquino y Suárez acerca de la llamada distinción real, se ha vuelto imprescindible. Pero, por otra parte, ya en todo este tratamiento del pensador alemán, se deja percibir de manera palpable, aunque implícita, la comprensión kantiana del ser como *Wirklichkeit*, de acuerdo con su conocida tesis, según la cual el ser no es un predicado real. Ni que decir tiene, que esto, a su vez, ha exigido la confrontación con algunos de los planteamientos básicos del autor de la *Crítica de la razón pura*; ante todo los relativos a las categorías de la modalidad y a los postulados del pensamiento empírico.

Pero hay un punto en el que la exposición realizada por Heidegger en el *Nietzsche II* parece experimentar un vuelco. Me estoy refiriendo al momento en que su interpretación se centra en lo que he denominado “la transformación del ὑποκείμενον-οὐσία (sujeto ontológico y, en cuanto tal, lógico) en el ὑποκείμενον-conciencia (sujeto lógico y en cuanto tal, ontológico)”. Los dos últimos capítulos de este libro están dedicados a profundizar en esta cuestión.

En el capítulo tercero se aborda la transformación de la verdad en certeza, de la mano de Descartes, quién, a su vez (siempre a juicio de Heidegger), condujo a la transformación del ὑποκείμενον en *subjectum*; dicho de un modo más conforme con nuestro vocabulario, en *cogito*. Merced al pensador francés el enunciado se habría transmutado en característica determinante del sujeto y la *representatividad*

en lo determinante para la nueva comprensión del ser; o lo que es lo mismo, de la esencia de la existencia.

Por último, en el capítulo cuarto se aborda lo que Heidegger entiende que ocurre con y a partir de Kant: la transformación del ὑποκείμενον en sujeto de todas las determinaciones y así en el nuevo principio constituyente del ser —esto es, de la *objetividad*: el *yo apofántico*. Después, como en todos los casos anteriores, se ha realizado la confrontación con las tesis del propio Kant; en este caso, las relativas al *yo pienso*.

Tras lo expuesto resulta claro que uno de los objetivos principales de estas páginas ha sido el de lograr una toma de contacto —aunque siempre resulte insuficiente— con los pensadores que nos han precedido y de hacerlo, en la medida de lo que es posible, sin mediaciones ofuscadoras. Esta es la razón que explica un aspecto de la estructura general que se ha mantenido a lo largo de este trabajo. Como se ha podido apreciar en el índice del mismo, en cada capítulo (de las dos partes), a una primera exposición “teórica” sigue un análisis textual. De este modo he procurado facilitar el contacto directo con las fuentes¹. Así se puede, a mi juicio, comprender con mayor profundidad y cercanía lo que formulado meramente a nivel teórico puede continuar resultando extraño y ajeno. Es una convicción compartida que nada hay mejor para comprender un problema o el planteamiento de un pensador que acudir a las fuentes. De cualquier manera, se ha intentado evitar repeticiones innecesarias; más bien se ha procurado abordar los asuntos desde perspectivas diversas y, a la vez, complementarias.

1 Me ha parecido más ágil citar directamente en castellano. En el caso de Heidegger —creo oportuno realizar esta aclaración— cuando se dan las referencias de las páginas éstas son las correspondientes a las de las traducciones. No he citado siguiendo la paginación del texto alemán ya que ésta no se recoge en todas las versiones al castellano. También con el propósito de facilitar el estudio, cuando se dan las referencias en las notas a pie de página —tanto de las fuentes como de las monografías especializadas— se remite, siempre que la haya, a la versión castellana. Sin embargo, en la bibliografía final, junto con las traducciones correspondientes, se relacionan también los originales.

Prólogo

El breve glosario que se incluye al final recoge algunas de las nociones y categorías griegas que aparecen con más frecuencia en los textos trabajados. Se ha concebido como un instrumento útil de lectura para aquellos estudiosos poco familiarizados con la lengua de los pensadores griegos.

No quiero dejar de agradecer el esfuerzo de los primeros destinatarios de este trabajo cuando todavía se estaba forjando: los alumnos de grupo C de metafísica de la Universidad Complutense del curso 2005-2006. Compartir con ellos (y con los que vengan) parte de mi investigación ha constituido para mí una gran satisfacción. Agradezco también la colaboración, incondicional y entusiasta, que he encontrado en Beatriz Cabeza y Fernando Bodega, dos personas que han colaborado estrechamente conmigo en la confección de estas páginas sin escatimar esfuerzos. A Fernando Bodega he de agradecerle además la competencia con la que ha desarrollado las tareas de editor literario. Por último quiero manifestar mi gratitud a la Prof^a Sara Escobar Carrio y a Pablo Rodríguez. Agradezco a ambos las conversaciones mantenidas que han sido fuente de valiosas sugerencias en cuanto a los contenidos. Además, agradezco a Sara Escobar su contribución en la revisión del manuscrito y a Pablo Rodríguez la maquetación del mismo. A todos, en definitiva les doy las gracias por su amistad y su entusiasta colaboración.

Introducción general

Capítulo 1

La formación del pensamiento heideggeriano

Toda la obra filosófica de Heidegger gira en torno a la cuestión del sentido del “ser”, desde la que se deben afrontar los grandes temas capitales de su filosofía (analítica existencial, destrucción de la metafísica, crítica de la técnica...). Ahora bien, esa centralidad que ocupa el problema del ser, tal como se manifiesta de forma explícita en *Ser y tiempo* (1927), no surge “de la nada”, sino que es el resultado de diversos ensayos en los que se entrecruzan múltiples influencias. En sus primeros pasos, partiendo de una formación neokantiana, Heidegger va a iniciar una andadura que le conducirá a formular su pregunta por el sentido del ser. En ella van a desempeñar también un papel fundamental diversas líneas de pensamiento: la fenomenología de Husserl, Dilthey, las filosofías de la vida y la hermeneútica, Aristóteles (además de otros filósofos griegos) y el pensamiento cristiano-luterano (san Pablo, san Agustín, Martin Lutero y Kierkegaard).

1.1. Kant y el neokantismo

Heidegger es kantiano de formación y, aunque rechace el subjetivismo de la filosofía trascendental, es innegable que todavía en *Ser y tiempo* sigue hondamente influido por ella. Cuando en esta obra pregunta por el ser de los entes resuenan los ecos de la filosofía trascendental, en la medida en que concibe el “ser” como condición de posibilidad de aquéllos, llegando a establecer así la diferencia ontológica con “lo posibilitado”. Heidegger recurre a un *a priori*, a algo “no dado”. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en el trascendentalismo kantiano, no se trata aquí de formas *a priori* necesarias para la constitución de la experiencia posible, ni tampoco de algo que pueda pertenecer en sentido estricto al plano lógico-trascendental. Por tanto, habríamos de hablar, más bien, de a un *a priori* ontológico, condición de posibilidad de lo que pertenece al plano de lo óntico.

Hay un aspecto relevante en el que Heidegger reconoce la importancia de la herencia kantiana: es la cuestión de la temporalidad. Para el pensador de Friburgo, Kant fue el filósofo que más profundizó en la comprensión del tiempo, al considerarlo no como un recipiente vacío, sino como una forma *a priori* de la sensibilidad sin la cual no es posible la constitución de la experiencia, además de ser un elemento esencial tanto en el esquematismo como en los postulados del pensamiento empírico en general y en sus correspondientes categorías. Sin embargo, en opinión de Heidegger, Kant no comprendió de manera suficiente la relación entre el tiempo y el sujeto. La tarea heideggeriana consistirá en mostrar que el tiempo es el único horizonte desde el que se puede comprender el ser.

De la importancia de la filosofía de Kant en la obra de Heidegger son buenos ejemplos, para comenzar, dos cursos de Marburgo. El de 1925 que lleva por título, *Lógica. La pregunta por la verdad* (en particular la segunda parte de este texto está consagrada al estudio de Kant y, en concreto, del tiempo), y el de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (en el que su autor aborda cuestiones como la tesis según la cual “el ser no es un predicado real” o la concep-

ción kantiana de la vinculación sujeto/objeto). Además, cabe destacar el texto de 1929, *Kant y el problema de la metafísica*.

Por lo que se refiere a la presencia de huellas neokantianas en el pensamiento de Heidegger es preciso recordar que estudió con Rickert en Friburgo (entonces uno de los focos principales de la filosofía neokantiana). Esta escuela filosófica se caracteriza por lo que se podría denominar un “trascendentalismo logicista” que implica, entre otras, las siguientes tesis: la validez intemporal de las categorías lógicas, la irreductibilidad de la lógica a la esfera psíquica (porque esta última muda en el tiempo) y la consideración del sujeto del conocimiento como sujeto puro trascendental. En las conclusiones de su tesis de habilitación *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (1916), Heidegger comienza a esbozar algunas de las líneas de su polémica con el neokantismo. Así, reivindica la necesidad de ir más allá de la lógica y pretende fundar la validez intemporal de las categorías lógicas en la vida de la conciencia, caracterizada por la temporalidad y la historicidad. Las categorías no pueden entenderse para Heidegger como puras “funciones del pensamiento” y la efectividad de la existencia, la historicidad del sujeto de conocimiento hacen imposible concebirlo como un sujeto puro trascendental².

1.2. *Husserl y la fenomenología*

Ya desde sus comienzos como estudiante, Heidegger empieza a leer con gran entusiasmo la obra de Husserl, del que posteriormente, con la llegada de éste a Friburgo, se convertiría en ayudante. Como tal, el joven Heidegger imparte clases centradas en la exposición de la fenomenología preconizada por su maestro. Así, desde sus comienzos como docente (primeros cursos de Friburgo 1919-1922, *Informe Natorp, Observaciones a la psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* y otras) su actividad investigadora y docente está ligada

2 Cf. G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 11-15.

a la de su maestro Husserl, no sólo por practicar el modo fenomenológico de hacer filosofía (el “ver” fenomenológico), sino por reflexionar sobre la tarea de la fenomenología en la renovación radical de la filosofía científica³. Es cierto que bien pronto (como se puede apreciar con toda claridad en los cursos del año 1922 en adelante, especialmente en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, de 1925), Heidegger comienza a distanciarse de los planteamientos de su maestro. En cualquier caso, no hay que olvidar que, al menos hasta *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), el pensador de Friburgo se acoge al proyecto de una ciencia filosófica heredado de Husserl y, aunque no comparte con él el ideal de ciencia como *corpus* de verdades intemporales, sí conserva algunos principios que proceden de *La filosofía como ciencia estricta* (1910-1911)⁴:

1. *Independencia de la filosofía respecto de las ciencias objetivas.*

El rigor del pensamiento se justifica a partir de la cosa misma, y no se trata de extender el método de las ciencias naturales al ámbito de la conciencia. De ahí la razón de ser de la fenomenología, con su exigencia de ir “a las cosas mismas”.

2. *La tarea de la filosofía no es proporcionar una cosmovisión (Weltanschauung).* Esto es importante porque a pesar de la proximidad del primer Heidegger a Dilthey y las filosofías de la vida, la “hermenéutica de la facticidad” no es en ningún caso una concepción del mundo capaz de orientar al hombre dentro de él. Parece incontestable que ya desde 1922 Heidegger (que antes había atendido especialmente a la cuestión del *Dasein*) pasa a centrar toda su atención, primero en el “ser” del *Dasein* y luego, definitivamente, en la pregunta por el sentido del ser (aun cuando para ella considerara necesaria la analítica preparatoria del ser del *Dasein*).

3 Cf. R. Rodríguez García, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 17-18.

4 Cf. *Ib.*, pp. 18-22.

3. *La concepción de la filosofía como una ciencia originaria y pre-teórica de la vida.* Es decir, como la ciencia de las raíces, de los comienzos absolutos. Así, por ejemplo, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* —curso inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y tiempo*—, diferencia entre la “cosmovisión”, que se mueve en el plano de lo ente, y la filosofía, que es la ciencia del ser, y que es en cuanto tal originaria. Ser “originaria” consiste en ser pre-teórica, y es aquí donde se puede advertir el papel decisivo que había jugado la fenomenología en su pensamiento.
4. *La idea de “intencionalidad”,* que todavía en el mencionado curso de 1925 Heidegger considera como el gran descubrimiento y aportación de Husserl a la fenomenología y, en general, a la filosofía.

En cualquier caso, como ya se ha apuntado líneas atrás, en el desarrollo del pensamiento de Heidegger se advierte con claridad un alejamiento creciente de la fenomenología de Husserl. Para entenderlo, es necesario detenerse en las dos etapas que se distinguen en la evolución de Husserl⁵:

1. *“Primer Husserl”.* La etapa correspondiente a las *Investigaciones lógicas* (1900-1901). Está marcada por el concepto de “intencionalidad” y por el “análisis intencional de las vivencias” muy importante, según Heidegger, para esclarecer el concepto de verdad. Ésta ya no va a ser entendida como la concordancia entre una representación subjetiva y un ser objetivo, sino que el mostrarse la cosa misma en la intuición va a ser la clave para el establecimiento de una nueva concepción de la verdad, tal como Heidegger establece en *Ser y tiempo*.

5 Cf. R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1994, pp. 45-53.

2. “*Segundo Husserl*”. Corresponde a la etapa de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) y de las *Meditaciones cartesianas* (1931). Si en la etapa anterior Husserl se había ceñido al análisis intencional de las vivencias, ahora va a establecer como vía de acceso a la fenomenología la llamada *epoché* o “reducción fenomenológica”. Ésta consiste en la suspensión de la actitud natural del vivir cotidiano, en la que nos referimos a las cosas suponiendo su realidad. La *epoché* constituye un acto de reflexión que convierte en objetos las vivencias de la actitud natural; es una mirada desinteresada sobre ellas para poner de manifiesto su estructura intencional (el objeto intencional y el modo en que es intencionado). De esta forma las vivencias son desrealizadas, purificadas, reducidas a puro fenómeno, puro aparecer ante un sujeto reflexivo que las contempla y que se apropia de su vida pura con todas sus vivencias puras. Para Husserl se constituye así una nueva región del ser, el *ámbito de la conciencia pura*, cuyo carácter de absoluto proporciona el terreno firme que el ideal cartesiano de ciencia requería. Sólo en la conciencia pura las cosas son verdaderamente lo que son, sólo el yo puro que reflexiona sobre sus vivencias ve cuál es el auténtico sentido de la realidad.

Heidegger reconoce a la *epoché* el que permita acceder al ser del ente: “Este poner entre paréntesis lo ente no afecta para nada a lo ente mismo, ni tampoco significa que lo ente no sea; el sentido de esa cambio de la mirada no es otro que el de hacer presente el carácter de ser de lo ente”⁶. Pero si el discípulo se aparta del “segundo Husserl” es porque, al considerar la conciencia pura como campo propio de la fenomenología, entiende que su maestro está traicionando su principio fundamental de ir “a las cosas mismas”; así, éste habría caído en la “cientificidad”, en el ideal que arranca con Descartes, según el cual la

6 M. Heidegger, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* (1925), Alianza, Madrid, 2006, trad. Jaime Aspiunza, p. 131.

filosofía ha de ser y partir exclusivamente de la certeza, cuyo fundamento no es otro que el mismo *cogito*. El objetivo de Husserl es hacer de la conciencia el objeto de una ciencia absoluta, y para lograrlo necesita recurrir a la *epoché*. Pero para Heidegger, si lo que buscamos es comprender el ser mismo de la conciencia, su modo concreto de existir, la *epoché* se revela inadecuada, en la medida en que prescinde no sólo de la realidad del objeto, sino de la vivencia misma como *vivencia de un hombre individual concreto*, tal y como se da en la actitud natural.

El problema, según Heidegger, es que Husserl entiende de modo insuficiente la actitud natural al considerar que en ésta el hombre aparece como un ser más de los que pueblan el mundo, con características que pueden ser objetivamente investigadas. Si, en opinión de su discípulo, Husserl lo ve así es porque sucumbe a la comprensión tradicional de la relación sujeto-objeto: cree que lo característico de la actitud natural es proporcionarnos un mundo de cosas reales, que están dadas como subsistentes y disponibles ahí delante, y cuyo correlato en el “sujeto” es una actitud teórica: la de una mirada que contempla y objetiva. Heidegger piensa que, precisamente por entender inadecuadamente la actitud natural, Husserl se ve “obligado” a huir de ella mediante la *epoché* con el fin de no cosificar la conciencia, de no naturalizarla y, así, de sostener su irreductibilidad y poder hacer de ella el objeto de una ciencia absoluta. Para Heidegger éste no es el modo natural —en el sentido fenomenológico de “originariamente dado”— en que aparece el hombre en su vida fáctica: en ella no se ve como un ser natural más. Por el contrario, si se entiende bien la actitud natural, no hay ninguna cosificación de la conciencia. De lo que se trata es de buscar el modo adecuado de acceder a ella.

En cualquier caso, a pesar de las críticas del discípulo a la evolución del pensamiento de su maestro, está claro que la fenomenología va a ser la filosofía de referencia para Heidegger, al menos hasta *Ser y tiempo*. Como señala Vattimo⁷ en su *Introducción a Heidegger*, la fenomenología va a representar para el pensador del ser la síntesis de

7 Cf. G. Vattimo, *op. cit.*, p. 22.

las exigencias trascendentales del neokantismo y la reivindicación de la vida que se encuentra en las filosofías de la vida y en la cultura de los años posteriores a la primera Guerra Mundial.

Como tendremos ocasión de ver parece que en *Ser y tiempo* Heidegger continúa, al menos en alguna medida, dentro del esquema trascendental. Sin embargo, también es cierto que su posición fenomenológica se dirige contra el idealismo trascendental en los siguientes aspectos⁸:

1. En la vivencia inmediata del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) lo vivido no son sensaciones, datos incontrovertibles a los que se aplica la normatividad *a priori*, sino las cosas mismas, que son ante todo significados, sentidos. Lo que se da en la percepción natural tiene ya un significado, éste no es de ninguna manera un añadido *a posteriori* a una “materia amorfa”, porque jamás se da una vivencia inmediata del mundo sin significado. Ni el espacio-tiempo, ni la pura materia física, ni las sensaciones se dan originariamente, sino que, consideradas aisladamente, son construcciones propias de la teoría del conocimiento.
2. Tampoco el “yo” de la vivencia es algo similar al sujeto trascendental kantiano, sino un yo estrictamente individual, fáctico, histórico, en una situación dada, en el mundo.
3. Hay una absoluta imbricación entre *lo vivido* y el *yo que lo vive*, que es una imbricación originaria, que está mucho “más acá” que la relación sujeto-objeto de la teoría del conocimiento. Heidegger da cuenta de esto definiendo la esencia del *Dasein*, por ejemplo en *Ser y tiempo*, como *ser-en-el-mundo*.

8 Cf. R. Rodríguez García, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., pp. 22-29.

1.3. Dilthey, las filosofías de la vida y la hermenéutica

Heidegger mostró desde sus comienzos filosóficos una gran sensibilidad para la vida histórica concreta, que lo aleja de la figura de un filósofo “puro”, desconectado de lo histórico. Esto explica su interés por Dilthey y las llamadas “filosofías de la vida”; esta última denominación sirve para englobar a pensadores y corrientes muy diversas, como Nietzsche (a quién se puede considerar su gran iniciador), Bergson o Scheler. Lo que tienen en común es el dirigirse a la inmediata realidad de la vida y ello constituye la razón del interés que despiertan en Heidegger. Para Heidegger la “moda” del vocabulario vitalista (realidad vital, sentimiento vital) indica una situación espiritual que exige investigar el fenómeno originario de la “vida”. Más allá de la exaltación y el entusiasmo de las filosofías vitalistas, lo que se propone Heidegger es la tarea de mostrar el fenómeno originario que se manifiesta y oculta a la vez en esa palabra vaga e incluso indeterminada.

Entre los autores mencionados más arriba, Heidegger mostró un gran interés por Dilthey. Este pensador consideraba que las ciencias del espíritu, entre ellas la historia, no debían supeditarse al método de las ciencias de la naturaleza, puesto que sus objetos y ámbitos eran distintos. Más aún, propuso el método hermenéutico como el adecuado a las ciencias del espíritu. Pues bien, ya en 1919, su deseo de superación de la metafísica hace que Heidegger rechace abiertamente la cosmovisión histórica de Hegel y se vuelva hacia Dilthey. Pero por lo que le interesa Dilthey a Heidegger no es tanto por estas cuestiones metodológicas (pues considera que en el fondo Dilthey es deudor del positivismo en la medida en que sigue considerando que el método hace a la ciencia), sino porque aborda la historicidad, la vida histórica, y porque en la hermenéutica diltheyana Heidegger encuentra la posibilidad de una radicalización que desde luego aquél no pensó. En el primer curso después de la guerra, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Heidegger alaba a Dilthey por reclamar

la independencia de las ciencias del espíritu y, frente a Husserl, mantiene que el yo no es un yo absoluto, sino un *yo histórico*. No es la psicología sino la historia la que debe dirigir a la fenomenología en su camino, y esta última ha de ser hermenéutica. Heidegger busca en la fenomenología una lógica que haga posible la orientación hacia la vida, la historia, lo repentino del instante (*Augenblick*) y la oscuridad de la muerte. Como se verá en el comentario a la Introducción de *Ser y tiempo*, Dilthey tiene una importancia decisiva precisamente en el punto en que la analítica existencial reconoce la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (*Sorge*)⁹.

Por lo que tiene que ver con la hermenéutica, hay que recordar lo que se acaba de decir. Heidegger contrapone a la actitud teórica y crítica la “vivencia originaria del mundo circundante”. La filosofía tradicional ha absolutizado la actitud teórica, que consiste en una mirada que pretende captar las cosas de manera objetiva, como algo puesto ante un yo contemplativo, sin huella de facticidad. Pero para Heidegger la teoría, la reflexión, son un modo derivado de estar en el mundo, que sólo adoptamos ocasionalmente. Lo originario, el ámbito en el que siempre nos encontramos ya, previo a toda reflexión, es la vivencia del mundo circundante, en el que el hombre se relaciona con las cosas que tenemos a mano (*Zuhanden*), sin necesidad de un conocimiento teórico. El problema es que la primacía absoluta de la posición teórica deforma la experiencia originaria de la vida. Pero, en realidad, la vida se comprende a sí misma originariamente de manera pre-teórica, tiene un modo pre-reflexivo de revelarse a sí misma, un sentido comprensible antes de su explicitación teórica. Por eso Heidegger insiste en que la fenomenología está llamada a ser esa ciencia “pre-teórica”, originaria, de la vida, una ciencia que permita el despliegue de la misma vida fáctica, sin la mediación de un teorizar que la altere y deforme. Si, como afirmaba Dilthey, la vida se interpreta a sí misma, la fenomenología sería la prolongación de esa autocomprensión de la vida fáctica, ésta es su punto de partida. En opinión de Heidegger, la fenomenología

9 Cf. G. Vattimo, *op. cit.*, p. 18.

logía no puede ser entendida como “intuición de objetos”, porque ello supondría una recaída en el esquema de la relación sujeto/objeto. En lugar de intuición eidética, la fenomenología tiene que ser comprender (*verstehen*), para que la vida no pierda su esencial conexión de significatividad con el mundo en la historia. Por esta razón Heidegger se va a interesar cada vez más por la hermenéutica, no entendida, desde luego, como método, sino ontológicamente radicalizada, y esto hasta llegar a definir al *Dasein* como hermenéutico, puesto que él mismo es comprensor del ser. La vida fáctica constituye aquello que debe comprender la fenomenología. Por esta razón en 1923 Heidegger denominará a su proyecto “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”. Una denominación que se puede entender en el sentido de una “transformación hermenéutica de la fenomenología”¹⁰ y que va a ser el auténtico germen de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.

Como ya he comentado, desde el semestre de invierno de 1921-22, en el que imparte un curso titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, asistimos a una ontologización creciente de los asuntos que hasta aquél momento habían ocupado el pensamiento de Heidegger. Algo que ya resulta muy claro en el denominado *Informe Natorp*: el hilo conductor va a ser aquí la pregunta al *Dasein* humano por su carácter de ser, verdadero objeto de la investigación filosófica. Esta *ontologización* de la hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica no es atribuible a causas externas (como pudiera ser la creciente dedicación de Heidegger a Aristóteles), sino a la “cosa misma” (la vida fáctica). Es ésta la que indica cuál es la orientación fundamental que ha de guiar el preguntar filosófico. Pues bien, esa cuestión principal no es otra que la del “ser”, puesto que la vida fáctica se comprende a sí misma como una forma especial de ser. Ser en el modo de vivir fácticamente, teniendo una po-

10 Cf. *Ib.*, pp. 13-15. Cf. también C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al “Informe Natorp” de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 19-28.

sición entre la totalidad de las cosas que son¹¹. El *Dasein* humano es ese ente al que le va su propio ser, precisamente porque tiene que ser, porque es algo por realizar. El *Dasein* es él mismo hermenéutico, porque su propio ser y el del mundo en general le son “notificados”. Por eso afirma en el *Informe Natorp* que “el objeto de la investigación filosófica es la existencia humana en tanto que interrogada por su carácter de ser”¹². La idea esencial que guía el pensamiento de Heidegger es que la orientación al ser le viene a la hermenéutica decidida por la propia estructura de la facticidad. La filosofía ha de entenderse como “la genuina realización explícita de la tendencia a la interpretación de las actividades fundamentales de la vida en las que ella misma y su ser están en juego”¹³. Una vez entendido que se pregunta al *Dasein* por su sentido de ser, se comprende que la hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica sea ontología principal.

Ya en *Ser y tiempo*, Heidegger pasa a explicitar como meta de la investigación filosófica la cuestión principal del sentido del ser, otorgándosele a la analítica del *Dasein* un mero carácter preparatorio: puesto que la fenomenología hermenéutica intenta llegar a la pregunta por el sentido del ser, ha de llevarse a cabo primeramente una fenomenología existencial, que estudie al *Dasein*: una analítica de la “existencialidad” de la existencia.

1.4. Aristóteles

Acabamos de ver cómo en la primera etapa de su labor filosófica Heidegger concibe la filosofía como hermenéutica fenomenológica de la facticidad, cuyo objeto es el *Dasein* humano, al que interroga

11 Cf. R. Rodríguez García, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 134.

12 M. Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (1922), Trotta, Madrid, 2002, trad. Jesús Adrián Escudero, p. 3.

13 *Ib.*, p. 15.

por su carácter de ser. Este *Dasein* fáctico, y con él la filosofía, están siempre en una “situación hermenéutica” que exige aclaración y destrucción. Se trata de descubrir la forma en que el *Dasein* se comprende, descubrir las presuposiciones, las preconcepciones heredadas en que la vida fáctica se haya situada. Lo que Heidegger sostiene en el *Informe Natorp* (1922) es que esta labor exige que nos remontemos hasta la filosofía de Aristóteles, porque de él, pasando por la teología cristiana occidental, procede la conceptualidad heredada por la tradición. Como sostuvo Gadamer, Heidegger no se acerca a Aristóteles como objeto de estudio histórico, sino desde su preocupación por el problema de la vida, de la facticidad del *Dasein*¹⁴. En textos como la *Retórica* y especialmente en la *Ética a Nicómaco*, nuestro pensador buscó una comprensión genuina de la vida fáctica. También a juicio de F. Volpi, en el núcleo del proyecto de *Ser y tiempo* se encuentra la filosofía práctica de Aristóteles, aunque transformada y radicalizada en sentido ontológico¹⁵. A continuación se destacan algunos aspectos del fructífero diálogo que Heidegger sostuvo con Aristóteles.

1. *La concepción aristotélica del movimiento*. A juicio de Heidegger, la razón por la que en toda la historia del pensamiento occidental falta un acercamiento originario a la vida fáctica como fenómeno es la siguiente. Aristóteles eligió la experiencia del movimiento (*κίνησις*) para construir sobre ella su edificio filosófico (ontología y lógica). Sin embargo, se trata, a su parecer, de una experiencia que ni es adecuada para dar cuenta de la vida fáctica ni se origina en ella. Heidegger entiende que, en función del movimiento, el estagirita estableció un espectro que va de lo más imperfecto (puro movimiento, cambio) a lo más perfecto

14 H.-G. Gadamer, “Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, *Dilthey Jahrbuch*, 1989, n° 6, pp. 228-234, pp. 229-230.

15 Cf. F. Volpi, “La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*”, en Vatimo, G., (ed.), *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Bogotá, 1994, pp. 327-383. Cf. también C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana*, *op. cit.*, pp. 30-31.

(Dios como ἐνέργεια ἀκίνησις, acto puro sin movimiento, sin mezcla de potencia, pura perfección).

Aristóteles distingue entre el mundo sublunar —que es el de los seres materiales, corruptibles, finitos—, y el mundo supralunar —al que pertenecen los seres incorruptibles, eternos, que se trasladan con un movimiento circular, es decir, perfecto. Por esta razón la filosofía primera, la metafísica, no va a tener por objeto al hombre. Éste pertenece al mundo sublunar y, en consecuencia, no puede ser lo mejor del cosmos; es tan sólo un ser natural entre otros (aunque posea la singular disposición para la contemplación). El objeto de la filosofía primera ha de ser lo que es en tanto que es y, además, en el sentido más eminente; en definitiva, la entidad, y más específicamente la entidad eterna e inmutable: Dios. Frente al ser humano que pertenece al género de entes que pueden ser de otra manera, que surgen y pasan y que tienen una duración limitada en el tiempo, se alza lo divino, lo que es siempre actividad pura, lo auténticamente presente¹⁶.

Precisamente esto es lo que Heidegger critica de Aristóteles: que adoptara como modelo para la existencia humana la más alta idea de ser: Dios, que no se comparece con el ser del *Dasein*. Dios, a quién el estagirita concibe como pensamiento puro: νόησις νοήσεως νόησις. De acuerdo con esto la más alta de las virtudes, la posibilidad más alta para el hombre, sería la contemplación de lo que es siempre y necesariamente, la teoría, porque así participa de la vida divina que es puro conocimiento. Todo esto, al menos al parecer de Heidegger, es fruto de haber radicalizado ontológicamente la idea de movimiento hasta hallar su sublimación en una *πρᾶξις* perfecta, pero a costa de supeditar la existencia del *Dasein* a una comprensión que no da cuenta de su propio vivir. Habría por tanto en Aristóteles una falta de en-

16 Según Heidegger, en el concepto de ser de los griegos influye también el modelo de la producción, de manera que ser significa estar terminado, ser producido, haber llegado a su fin, a la presencia.

tendimiento de la experiencia de la vida fáctica, que de ningún modo es ni puede pretender asimilarse a dicha *πραξις* perfecta. En definitiva, el error de Aristóteles habría consistido en no ser capaz de comprender la especificidad del *Dasein*. Ante todo por que con ello se malogró la posibilidad de una experiencia originaria de la vida fáctica.

2. *La cuestión de la primacía entre φρόνησις y σοφία*¹⁷. Cuando Heidegger estudia la *Ética a Nicómaco* su interés no es ético sino ontológico. La razón es que considera que la adecuada interpretación de la filosofía práctica aristotélica ofrece la posibilidad de determinar al ente que es el *Dasein* humano, en su carácter de ser. En concreto, Heidegger valora muy positivamente la comprensión que Aristóteles tiene de la *φρόνησις* en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, cuyo objeto no sería otro que la misma vida humana: “En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial sino para vivir bien en general”¹⁸.

A pesar de sus críticas anteriores, Heidegger encuentra en la prudencia aristotélica la posibilidad de aclaración de la vida fáctica, y por esta razón va a hacer de ella una determinación ontológica del *Dasein*. Precisamente lo que le defrauda de Aristóteles es que, habiéndose acercado tanto a la vida humana en su facticidad, no fuera capaz de extraer las últimas consecuencias ontológicas que se derivaban de su comprensión. De hecho, el pensador de Friburgo reprocha al estagirita que acabara decantándose por la *σοφία*, relegando la *φρόνησις* a un segundo lugar. Ya se ha expuesto cuál fue el motivo de esta elección: sólo la sabiduría permite al hombre acceder al reino de los entes

17 Cf. C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana*, *op. cit.*, pp. 67-112.

18 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, ed. bilingüe, trad. María Araujo y Julián Marías, introducción y notas, Julián Marías, 1140 a 25-28.

eternos. La prudencia, sin embargo, al tener por objeto las cosas humanas, contingentes y particulares, no puede aspirar a lo más alto:

La sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente si el hombre no es lo mejor del cosmos¹⁹.

Según Heidegger, con la entronización por parte de Aristóteles de la σοφία se tomó la decisión acerca del camino que habría de seguir la filosofía occidental y que condujo al encumbramiento de la subjetividad: bien bajo la forma del *cogito* cartesiano, del yo trascendental kantiano o del sujeto absoluto hegeliano, por mencionar algunos ejemplos paradigmáticos. Aristóteles habría dejado pasar la oportunidad de elegir como modelo el hombre prudente (φρονιμός), el que sabe vivir bien en general. La tarea que se propone Heidegger, a través de la destrucción de la tradición, es la de elaborar una ontología fundamental que tenga como experiencia originaria el ser del *Dasein* y que así dé cuenta de su modo de ser propio, que responda a su temporalidad, y que tenga su arranque en una adecuada comprensión de la dimensión ontológica de la sabiduría práctica²⁰.

19 *Ib.*, 1141a 16-20.

20 “Ni la experiencia del movimiento entendido como κίνησις ni la sublimación aristotélica, según la cual la idea más perfecta de movimiento, de actividad, se encuentra en la ἐνέργεια (como actividad que tiene el ser en sí mismo) son adecuadas para explicar la forma de la actividad específica del *Dasein*. Por eso la concepción de actividad perfecta que tiene Aristóteles no conviene al ser del *Dasein* fáctico, aunque explique que eleve la teoría a la más alta forma de vida. Aún así, la ontología y la lógica aristotélicas, elaboradas sobre una determinada idea de ser, han configurado todo el pensamiento occidental, y éste, en su despliegue, ha olvidado las experiencias originarias que justificaron una elaboración tal. Por esta razón, es necesaria la destrucción. Sólo este proceder fenomenológico per-

3. *La cuestión de los sentidos del ser.* También a través de la tesis doctoral de Brentano *De la múltiple significación del ente en Aristóteles* se despierta la sensibilidad de Heidegger hacia el problema del significado de “ser”. Así toma conciencia de que no hay una cuestión más radical en filosofía que la de la ontología en sentido amplio. En el contexto de la mutiplicidad de los sentidos de lo que es, Heidegger acusa a Aristóteles y la filosofía occidental de haber privilegiado la entidad (οὐσία). Entidad significa para Heidegger lo que yace ahí delante y así está en acto, es presencia, presente; una comprensión que, a su juicio, supone privilegiar sólo un momento de la “temporalidad” (el presente) y, en realidad, ignorarla. Porque la “temporalidad” que interesa al crítico de Aristóteles no tiene que ver con la comprensión vulgar del tiempo y, sin embargo, es fundamental para nuestro autor en la medida en que es el horizonte del ser. Para Heidegger la idea de “presencia” determina la concepción griega del ser y de la verdad, y ello de tal modo que llega a ser determinante para todo el pensamiento posterior, razón por la cual Heidegger puede tachar al conjunto de la metafísica occidental de “presencialista”. Pues bien, para evitar el “presencialismo” aristotélico, que da prioridad al acto (ἐνέργεια), de la mano de la οὐσία, Heidegger va a reflexionar largamente sobre la potencia (δύναμις), entendida en el sentido presocrático de poder, poderío, capacidad. Me estoy refiriendo a una δύναμις que —como se puede apreciar en algunos textos heideggerianos de los años treinta— suele aparecer vinculada a la φύσις, siendo entendida esta última como despliegue temporal. Por esta vía, el pensador de Friburgo pretende conseguir un acercamiento más logrado a esa idea de temporalidad que él mismo defiende²¹.

mitirá que comparezca ante la filosofía su auténtico objeto: el ser del *Dasein*”. C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana*, op. cit., p. 38.

21 No se puede olvidar que en esta interpretación heideggeriana del tiempo resuenan los ecos de la comprensión kantiana. Una concepción que, como ya hemos

Todo esto quedará reflejado cuando, a partir de mediados de los años treinta adquiera toda su centralidad la noción de *Ereignis*; expresión de difícil traducción ante todo si se quiere verter al castellano lo que Heidegger trataba de expresar. Así contamos en español con traducciones tales como “acontecimiento apropiador”, “acontecimiento propicio” o “acontecimiento propio”. Ninguna de ellas parece ser suficiente, por eso parece necesario explicarla. Pues bien, la noción de *Ereignis* se puede entender, al menos de forma tentativa, como acontecimiento de ser que, a la vez, implica la relación de copertenencia mutua ser - *Da-sein*. A su vez, remite a la relación de *δύναμις-φύσις*, al menos tal como Heidegger entiende el sentido de la ‘potencia poderosa y efectiva’: en el sentido de suceder como acontecer, como desplegarse el ocultamiento/desocultamiento de ser en el claro, en el calvero (*Lichtung*) que el *Dasein* es por y para el ser.

4. *Verdad como ἀλήθεια (desocultamiento); λόγος ἀποφαντικός y λόγος σημαντικός*. En *Sobre la interpretación*, Aristóteles distingue dentro del discurso significativo (*λόγος σημαντικός*) —del que se ocupa en la *Poética*, la *Retórica* o la *Ética*—, una forma específica de discurso, el *λόγος ἀποφαντικός*, la proposición que manifiesta, determina y comunica. Es aquella en que, por medio de la composición y división, se dice la verdad y la falsedad. El estagirita sostiene que sólo en los enunciados manifestativos se pueden dar la verdad y la falsedad, puesto que sólo ellos dicen algo mediante la afirmación o la negación. A juicio de Heidegger, no cabe duda que, aunque Aristóteles no lo sostuvo nunca de modo explícito, hay una relación entre los enunciados manifestativos y la verdad entendida posteriormente como adecuación. Según Gadamer, Aristóteles apuesta por el *λόγος ἀποφαντικός* y esta decisión condiciona todo el pensamiento occidental,

recordado, resulta insuficiente a juicio de nuestro pensador, pero que destaca, sin embargo, como la más excepcional de toda la tradición.

no sólo científico, sino filosófico²². Al relegar de algún modo el “decir hermenéutico”, el estagirita deja fuera lo no presente y controlable plenamente, ya que el λόγος ἀποφαντικός exige la presencia pura y aspira a ser expresión de dicha presencia.

Según Heidegger, como queda señalado de manera paradigmática en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, se ha atribuido a Aristóteles habitual e injustamente, la tesis de que la verdad es adecuación entre pensamiento y objeto y que su lugar está en los juicios, pero su interpretación es distinta. Ya en el *Informe Natorp*, va a insistir en que verdad para Aristóteles es desvelamiento (ἀλήθεια), y en que por tanto no es una propiedad de los juicios, sino de los entes en su desvelarse y simultáneamente ser desvelados. Por eso, en la interpretación que hace de Aristóteles no considera que la proposición sea el lugar en que se da primariamente la verdad, sino que la verdad es el “lugar” de la proposición. Si el λόγος es ἀπόφανσις es porque deja aparecer el objeto, deja que éste comparezca, hace ver aquello de que se habla. Heidegger insiste en que la verdad es desvelamiento y que, por tanto, su lugar natural y propio no es, al menos originariamente, la proposición. Es desvelamiento no sólo en el sentido de traer algo a la luz por vez primera, sino de “des-encubrir” lo oculto u olvidado²³. Éste es el sentido originario de la verdad (que Heidegger reconoce todavía en el pensador griego): es la posibilidad de la manifestación fenoménica de las cosas, propiciada por el *Dasein* que es verdadero en sentido primario²⁴. Como afirmó Heráclito, “la φύσις ama el ocultamiento”²⁵. Por eso la verdad, el desvelamiento, ha de serle arrancado a los entes,

22 Cf. H.-G. Gadamer, “¿Qué es la verdad?”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, trad. Manuel Olasagasti, pp. 51-60, p. 54.

23 Cf. R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, op. cit., p. 37.

24 Cf. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, trad. y prólogo, Juan José García Norro, § 18c, p. 268.

25 Heráclito, DK B 123.

que en cuanto fenómenos se muestran en su ser (esto supone, como se puede apreciar, una referencia constante a la posibilidad del ocultamiento).

1.5. El cristianismo: Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Lutero y Kierkegaard

Tras su llegada a la Universidad, Heidegger toma contacto con teólogos protestantes de renombre. Para entender la influencia que ejercieron sobre él, hay que tener en cuenta que Heidegger había experimentado una cierta decepción respecto a la teología neo-escolástica que había estudiado con algún detenimiento en los dos semestres pasados en el seminario. Quizá también por ello la novedad de la *theologia crucis* deja en él una profunda huella. Heidegger destaca de joven Lutero su búsqueda de una fe pura que no sea una teodicea, su deseo de rescatar la experiencia originaria de la inquietud, de la vida fáctica, histórica y del instante.

Toda la reflexión de Heidegger sobre la problemática religiosa, a la luz del Nuevo Testamento, en particular de Pablo, y después de Agustín, pone de manifiesto el contraste entre el “espíritu viviente” y el aparato conceptual metafísico de la historia de la filosofía desde Parménides. Desde esta perspectiva se afianza su convicción según la cual la metafísica concibe el ser —desde el modelo multiseccular de lo eterno— como pura presencia, como lo dado ante una mirada (*Vorhanden*), insistiendo en que así se impide pensar originariamente el fenómeno de la vida y la historicidad²⁶. Todos los factores mencionados hasta ahora explican el nuevo e intenso acercamiento de Heidegger a la Biblia y a algunos pensadores cristianos, particularmente a San Agustín y también a Kierkegaard. Así pues, en los años que siguen a la primera Guerra Mundial la reflexión de Heidegger sobre el pensamiento cristiano ocupa un lugar relevante, siempre vinculada a su

26 Cf. G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 21-22.

interés por la facticidad de la vida. Tomar esto en consideración resulta esencial para comprender la formación del horizonte teórico que culmina en *Ser y tiempo* pero cuya influencia perdura mucho más allá. Pertenece a esa temática los cursos contenidos en *Fenomenología de la vida religiosa*²⁷.

Como ya se anuncia en el título de este apartado resulta obligado hacer una referencia a la influencia de la Biblia, San Pablo y Agustín de Hipona. Aunque en las líneas siguientes se irán desglosando las aportaciones de cada una de estas fuentes, se hará de tal modo que quede claro algo de especial importancia para el desarrollo del pensamiento de Heidegger: se trata de la noción de *καίρως*, que constituirá parte del acervo intelectual-existencial que Heidegger llevará siempre consigo.

El filósofo de Friburgo reflexiona con particular detenimiento sobre la idea cristiana de *καίρως* en la medida en que éste se ha de entender como “momento oportuno”. Se trata de un *καίρως* que Heidegger también descubrió en la ética aristotélica y que expresó en más de una ocasión con el término “instante” (*Augenblick*). Y es que, en cualquier caso, el *καίρως* tiene que ver con una concepción del tiempo no vulgar, según la cual de lo que se trata no es de que la vida se dé o discurra en el tiempo, sino que es temporalidad²⁸.

27 Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/21), Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, GA 60. Contiene: 1) “Einleitung in der Phänomenologie der Religion” (Introducción a la fenomenología de la religión), [WS 1920-21], Mattias Jung y Thomas Regehly (eds.). 2) “Augustinus und der Neoplatonismus” (Agustín y el Neoplatonismo), [SS 1921], Mattias Jung y Thomas Regehly (eds.). 3) “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik” (Los fundamentos filosóficos de la mística medieval). [Texto reelaborado de una lección que no tuvo lugar], Claudius Strube (ed.). Hay traducción al castellano de dos de los tres cursos: *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997, trad. Jacobo Muñoz.

28 En ocasiones, Heidegger encuentra y expresa esta idea del “tiempo oportuno” con la palabra “maduración”, en alemán *Zeitigung*, que a su vez procede de “madurar”: *zeitigen*. Cabe señalar que en la raíz de esta palabra está precisamente

En el Nuevo Testamento la noción de *καιρός* es recurrente. Heidegger se detiene en la experiencia de las primeras comunidades cristianas tal como aparece reflejada en las epístolas de Pablo de Tarso. El apóstol destaca de manera singular, en diálogo con aquellas comunidades a las que dirige sus epístolas, la originaria experiencia del tiempo como *καιρός*: “tiempo oportuno”, que para el cristiano primitivo era el tiempo de la segunda e inmediata venida de Jesucristo y que, por tanto, significaba la llegada de la salvación definitiva²⁹.

Además, en sus lecturas bíblicas, Heidegger descubre una noción diferente de verdad. Se trata de la concepción judeocristiana según la cual la verdad —esto es, Dios— no se muestra “de golpe” sino *en el tiempo* a través de la revelación a lo largo de la historia. Dicha revelación está estrechamente vinculada al mismo devenir de un pueblo al que se le va manifestando el misterio divino de forma paulatina. Por su parte, ese pueblo manifiesta su apertura en el velamiento y respeto al mismo. Pues bien, de algún modo, aunque ya desentendido de sus raíces bíblicas, esta comprensión de la verdad y el tiempo tendrá resonancia en el *Ereignis*.

Por lo que respecta a San Agustín, hay que subrayar que lo que interesa a Heidegger de su pensamiento es la vivencia de la existencia en el cristianismo primitivo, porque también esto tiene que ver con la temporalidad. Ahora bien, según Heidegger, tampoco Agustín de Hipona fue capaz de salir fuera del esquema metafísico griego (en esta ocasión en la forma del neoplatonismo); tan fue así, que a su parecer los conceptos que utiliza el teólogo africano para intentar dar cuenta de la experiencia cristiana y que serán los que se trasladarán a la teología medieval posterior a él, actúan como moldes rígidos que la sojuzgan y resultan inadecuados³⁰.

Zeit, de manera que resulta patente la alusión a un tiempo que no es receptáculo alguno de un transcurrir, sino despliegue, maduración y así, “tiempo oportuno”.

29 Cf. C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana*, op. cit., pp. 24-25.

30 Cf. G. Vattimo, op. cit., p. 21.

Por último, no se puede dejar de destacar la deuda de Heidegger con Kierkegaard. Acerca de él dice, por ejemplo en *Ser y tiempo*, que captó exactamente la cuestión de la vida como problema “existencial”, pero que le fue ajena la problemática *existenciaria* (la reflexión sobre la existencia), porque en el plano ontológico permaneció bajo la esfera de Hegel³¹. De cualquier modo, no se puede ignorar el talante positivo con que se refiere al pensador danés cuando trata de la angustia, o la temporalidad en esta misma obra. También se pueden encontrar elogios (que nuestro pensador no solía prodigar) dirigidos a Kierkegaard en obras anteriores como en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923). Todo parece indicar que Heidegger le debe más a Kierkegaard de lo que sus escasos reconocimientos dejan entrever.

31 Cf. *Ib.*, pp. 19-20.

Capítulo 2

Primer acercamiento al pensamiento de Heidegger

Antes de adentrarnos en este segundo punto, resulta necesario recordar cuál es el modo de proceder que guía el trabajo realizado a lo largo de esta introducción general del libro (la que ahora se está desplegando). Interesa destacar que el objetivo que se persigue en esta monografía no es el dar cuenta exhaustiva de las influencias y los “temas” tratados por Heidegger. El propósito que se persigue es bien distinto; se trata de rastrear los motivos que llevaron a Heidegger a declarar el final de la metafísica, basándonos en algunos textos escogidos. Esta introducción pretende servir de apoyo al lector menos avezado, pero renuncia a una exhaustividad que imposibilitaría avanzar en el recorrido general que nos hemos trazado y del que se ha dado cuenta en el prólogo.

En el primer capítulo de esta introducción se han señalado las influencias recibidas por Heidegger a la vez que se ha intentado mostrar la huella que dejaron en su pensamiento y en su obra. Ahora, se intentará dar cuenta de algunas nociones fundamentales que Heidegger desplegó a lo largo de su trayectoria. Sobre todo, a partir de su obra de

referencia: *Ser y tiempo*. No resulta difícil entender que ambos puntos de vista —influencias y cuestiones— se imbrican mutuamente. Sin embargo, se va a realizar el intento de evitar repeticiones que harían tediosa la lectura de estas páginas.

Pues bien, al referirnos al pensamiento de Martin Heidegger se puede hablar de giro (*Kehre*), cambio de planteamiento, de un abrir caminos, etc., pero lo que es constante en su obra es la búsqueda de lo no-pensado. Esta búsqueda se constituirá en el hilo conductor de su camino. La pregunta por él planteada no pretendía resultar novedosa. Más bien se podría decir que Heidegger volvía sobre una cuestión mil veces planteada aunque, a su juicio, nunca entendida ni respondida de forma satisfactoria: la pregunta por el ser³².

Este es el gran asunto, el único asunto del pensar heideggeriano, aunque fuera abordado desde distintos ángulos y con diferentes matices a lo largo de todo su camino. Y si algo va a caracterizar su reflexión sobre el ser es que ésta se va a constituir como un gran e ininterrumpido diálogo con los pensadores precedentes; en un debate, crítico y apasionado, con la gran tradición de la metafísica occidental.

Para Heidegger, la metafísica que ha comenzado en Aristóteles alcanza su paroxismo con Hegel y desemboca, como un río que se pierde en el mar, en el último metafísico moderno: Nietzsche. Nuestro pensador entiende, como se verá más adelante, que la historia de la metafísica ha sido *onto-teo-logía* y que, después de Nietzsche, al declarar la muerte de Dios, parece que la filosofía occidental está abocada al

32 Prueba de ello es el pasaje del *Sofista* de Platón que aparece al principio de *Ser y tiempo*. Lo reproduzco a continuación, de acuerdo con la traducción que de la versión alemana que realizó Jorge Eduardo Rivera: “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”. Platón, *Sofista*, 244 a, en M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, trad. Jorge Eduardo Rivera C. p. 23. El texto griego reza: “ὕμεις αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φητέγγησθε. δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὀόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν”.

nihilismo. Así es como hace su entrada la nada en el pensamiento occidental; con ella comienza la era del nihilismo.

2.1. *Analítica existencial*

Uno de los puntos centrales de su filosofía de juventud, es la reflexión en torno al *Dasein* en su vinculación con la pregunta por el ser y su sentido. Heidegger llega al *Dasein* como experiencia, tras no pocas vicisitudes intelectuales de juventud. En alemán *Dasein* es un término común para designar la existencia. Pero Heidegger carga con un sentido específico y exclusivo este término y restringe su uso para designar al ser humano existente y fáctico³³. En efecto, Heidegger piensa que el ser humano está caracterizado por la existencia, que no es un qué, un ente, un algo determinado. Este planteamiento domina en buena medida las reflexiones que constituyen *Ser y tiempo*. En esta obra, el objetivo que persigue su autor es volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser. Sin embargo, entiende que para hacer un correcto planteamiento es preciso llevar previamente a cabo una “analítica existencial” del *Dasein*. Como he tenido oportunidad de ver, a lo largo de su camino, la centralidad del *Dasein* irá desapareciendo —aunque no la referencia “descentrada” del *Dasein* al ser y a la verdad— por razones que se expondrán en lo sucesivo.

Heidegger entiende que la filosofía occidental, al incorporar el planteamiento de Aristóteles, aceptó medirse por los entes que no son como nosotros mismos, por entes de la naturaleza; es decir, construyó un edificio con categorías que, sin ser propias, aplicamos a nuestra misma existencia y que, como no es difícil concluir, no son capaces

33 Algunos filósofos existencialistas, que pretendieron seguir a Heidegger, también han utilizado este término incorporándolo a sus propios planteamientos. Sin embargo, no cabe duda que el pensamiento de Heidegger, visto como pregunta por el ser, nunca quiso pertenecer al movimiento existencialista de principios del siglo XX. El mismo Heidegger lo aclara en su “Carta sobre el humanismo”, (1946), en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-298, trad. H. Cortés y A. Leyte.

ni adecuadas para dar cuenta de la singularidad del *Dasein*. Aristóteles sostiene que el filósofo ha de ocuparse de lo perfecto, de lo no corruptible y, por eso, ha de ejercitarse en la contemplación imitando el modelo divino, pues ahí reside la perfección. Por otra parte, y puesto que el conjunto de la filosofía aristotélica está guiada por la estructura de potencia/acto, encontramos que la perfección ha de estar del lado del acto puro y la imperfección del de los seres que no son puro acto aunque pueden estar en acto.

A Heidegger no le parece que la filosofía de Aristóteles, en su versión de filosofía primera, dé cuenta de esa singular realidad que es el ser humano; por el contrario, para él la metafísica aristotélica es, en definitiva, cosmología —o al menos, “cosmológica”— y, sin embargo, el *Dasein* no se puede reducir en modo alguno a un elemento más de la naturaleza. Como se ha subrayado, el error de Aristóteles fue, según Heidegger, el de primar la sabiduría (*σοφία*) sobre la prudencia (*φρόνησις*). Si de acuerdo con el estagirita, es en la *φρόνησις* donde comparece el ser mismo del *Dasein*, debería haber sido éste lo que se constituyera en “experiencia originaria” para el pensamiento. Por eso, y en síntesis, Aristóteles tendría que haber hecho de la *sabiduría de los asuntos humanos la filosofía primera*. Algo que induce a concluir que, en ese caso, la historia de la metafísica occidental, hubiera sido muy diferente. Entre otras cosas, no habría sucedido lo que sin embargo ha acontecido como destino a lo largo de la historia de la metafísica. El privilegio absoluto otorgado por Aristóteles a la teoría validó que el centro de la filosofía no fuera otro que la conciencia, el *cogito* o el sujeto trascendental (algo que alcanza su máxima expresión en Hegel, quien cierra el proceso en el sujeto absoluto). Pero es que además, la filosofía primera de Aristóteles se constituye en teología al encontrar su cúspide en el acto sin movimiento, es decir, en Dios como motor inmóvil y supremo bien del universo al que todo tiende como a su propio fin.

En cualquier caso y a pesar de las discrepancias señaladas, no hay duda acerca de que el planteamiento de *Ser y tiempo* hunde sus raíces en la *Ética* de Aristóteles. Entre otras razones porque Heidegger des-

cubre que la actividad intelectual del estagirita está guiada por una auténtica y radical actitud fenomenológica (tal como él la comprendía). Dicho de otra manera: el discípulo de Husserl creyó descubrir en el estagirita y en sus predecesores el genuino ‘ver’ fenomenológico.

Todas estas razones nos permiten comprender mejor la propuesta que Heidegger realizó en 1922: que la lógica y la ontología no son sino “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”. La razón —que su autor continúa defendiendo en *Ser y tiempo*— es que el mismo *Dasein* es comprensor del ser. Es decir, es hermenéutico y lo es en la precisa medida mencionada: en cuanto que es el ente capaz de comprender el ser³⁴. Por este motivo, en su obra de referencia, Martin Heidegger se ve en la necesidad de llevar a cabo una analítica existencial del *Dasein*. Éste no es el momento para desarrollar una exposición rigurosa de la misma, pero señalar algunos de sus elementos contribuirá al propósito que se persigue en este apartado. Así, cabe destacar la interpretación heideggeriana del *Dasein* como “ser-en-el mundo” o su comprensión de la existencia como posibilidad, como proyecto, y su análisis del ser para la muerte.

En cualquier caso, lo que en la parte preparatoria de *Ser y tiempo* destaca de manera singularísima es el descubrimiento y la relevancia otorgada al existenciario en el que se funden o encuentran los restantes. Se trata del *cuidado* (*Sorge*), con cuyo tratamiento Heidegger concluye lo relativo a la analítica existencial. Pues bien, por lo que respecta a la *Sorge*, cabe destacar que ésta expresa el ser del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo: su relacionarse inmediato con el mundo entorno en el ser solícito, atento, estar ocupado y preocupado, pendiente de, abierto —siempre ya de antemano y no como una posibilidad que se puede ejercitar o no— al mundo. El cuidado, el ser-en-el mundo, es

34 Como es sabido, en los planteamientos posteriores a *Ser y tiempo*, tras la *Kehre*, Heidegger querrá abandonar el lenguaje de la metafísica, pero no sólo eso, renunciará a la fenomenología y a la hermenéutica. Existen buenas razones para pensar, como él mismo llegó a reconocer al final de su camino, que no logró abandonar todo lo que se había propuesto dejar atrás, aunque fuera, en cada caso, por diferentes motivos.

pues el mismo ser del *Dasein*, su esencia. En él se expresa la estructura total de la existencia humana. Heidegger define así el cuidado: “pre-ser-se-ya en (el mundo) como ser junto a (los entes que hacen frente dentro del mundo)”³⁵.

En esta definición se encierran estos aspectos:

- “Pre-ser-se”: alude al proyecto, a la elección de posibilidades.
- “Ser-ya-en”: alude a la facticidad, al hecho de estar arrojado ya siempre de antemano en una situación concreta.
- “Mundo”: es el ámbito de posibilidades, el *en dónde* del estar ya arrojados. Somos en el mundo junto a otros entes intramundanos, estamos abiertos a ellos, nos preocupamos y ocupamos (*besorgen, fürsorgen*) por ellos y de ellos.

El cuidado (*Sorge*) es el estar continuamente en intercambio con el mundo; el *Dasein* es un ser de posibilidades, no tiene una naturaleza fijada de antemano; es proyecto y, su más definitiva posibilidad es el ser para la muerte. La muerte no es un suceso que nos venga desde fuera, ni la plenitud o el acabamiento de un proceso, sino que está presente, es nuestra posibilidad más propia e intransferible, aunque sólo en la angustia que experimentamos ante ella cuando la encaramos de manera auténtica se nos revela ese nuestro poder ser más propio. Frente a la “caída” (*Verfallen*) en la existencia inauténtica —que es la tendencia estructural del *Dasein* a interpretarse desde el modo de ser de las cosas sin asumir su propio ser—, la existencia auténtica consiste en elegir el proyecto de vivir la finitud como la posibilidad más propia.

El *Dasein* fáctico, en cuanto proyecto, se despliega en el futuro; por eso el autor de *Ser y tiempo* enfatiza este éxtasis temporal frente al presente, al contrario de lo que, a su juicio, había destacado la tradición. Esto, sin embargo, no implica, en modo alguno, que se pueda

35 Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, §§ 39-41.

hablar de una cierta teleología en el sentido de que el *Dasein* pueda o vaya a desplegar en plenitud su naturaleza, puesto que ya se ha visto que no la tiene. Como ya se ha dicho no es sino proyecto.

2.2. *Diferencia ontológica*

La diferencia ontológica es clave para entender la filosofía heideggeriana. Se trata de la diferencia entre el ser y el ente y su establecimiento resulta determinante a la hora de mostrar cómo la metafísica —hasta el momento y desde sus orígenes— se ha preguntado por lo ente y ha olvidado el ser. Para mostrar la radicalidad irreductible de esta diferencia, el autor de *Ser y tiempo*, afirmará que “el ser es la nada del ente”, es decir, que ser es todo lo que no sea ente; es decir, nada. Heidegger utiliza estas palabras, que algunas veces pueden resultar paradójicas, porque entiende que el lenguaje de la filosofía tradicional está agotado. En su obra magna se interroga, como sabemos, por el ser de los entes y en esta pregunta resuenan —aunque formuladas y establecidas de modo bien distinto— influencias kantianas: la búsqueda de un *a priori*, de algo no dado, que sea condición de posibilidad. Según Martínez Marzoa³⁶, la investigación kantiana sobre la validez, sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, es la reformulación moderna de la cuestión del ser. En Kant la validez depende de un *a priori* lógico: no hay mundo si no es constituido por el sujeto de conocimiento según unas reglas *a priori*. Pues bien, en Heidegger, “ser” aparece también como condición de posibilidad de los entes pero, si acaso, como un *a priori ontológico* que posibilita el sentido de lo que pertenece al plano de lo óntico, de lo que hay.

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*³⁷, Heidegger recoge la tesis kantiana según la cual “el ser no es un predicado real”, lo que significa tanto como que no es una determinación que

36 Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía II*, Istmo, Madrid, 1994, pp. 111-113.

37 Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 40.

añada algo a otras determinaciones del ente, que no forma parte de su esencia. En esta línea, aunque de manera muy novedosa y decididamente no trascendental, nuestro pensador va a reivindicar también, desde el principio, la diferencia ontológica: el ser no es el ente, no pertenece al plano de lo que es, de lo óntico, no es una cosa más entre las cosas.

Se ha subrayado en muchas ocasiones, y Heidegger insistió particularmente en ello, que la metafísica occidental toma como modelo para el conocimiento la visión; es decir, la intuición y, cuando se trata de la inteligencia y no de los sentidos, entiende el ver como intelección ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), lo que, trasladado con cautela a nuestro lenguaje moderno, podríamos denominar “intuición intelectual”. Pero es preciso recordar que antes Heráclito había advertido de la necesidad de escuchar al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Una escucha que, como es evidente, no está vinculada a la vista sino al oído; pero el oído escucha palabras, ya sean $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ o $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Así pues, también el decir mítico vale (aunque en su ámbito propio, que podemos enlazar con el poético) como alternativa posible al ver *presencializante*. Pues bien, el interés inicial de Heidegger por la hermenéutica y su consiguiente “radicalización ontológica” es consecuencia de su crítica al privilegio de la visión con el subsiguiente menosprecio de la escucha. Desde sus orígenes metodológicos, la hermenéutica es un ponerse en diálogo con los textos “dejándoles hablar” y, así, escuchándolos. Todo esto sirve para explicar que Heidegger antepusiera al aprehender (*begreifen*) el comprender (*verstehen*).

La interpretación del conocimiento como visión exigía que solamente se pudiera conocer lo que estaba allí delante, el ente. Así es como tuvo lugar, en opinión de Heidegger, lo que podríamos denominar la “reducción óntica” que bloquea cualquier atisbo de comprensión de la diferencia ontológica. Pero precisamente esta diferencia es la que quiere rescatar Heidegger al volver a plantear la pregunta por el ser. Además, puesto que el ser es la nada del ente, no puede ser entendido como fundamento. Martin Heidegger es consciente que en filosofía se ha reflexionado en torno al ser, pero piensa que puesto que se ha considerado a Dios como el ser más perfecto, como al *Summum Ens*

y se ha pensado todo en relación a Él, la filosofía no ha logrado transgredir las fronteras de lo óntico. Lo que acontece en consecuencia es que, al menos a juicio de Heidegger, el fundamento no fundado de la metafísica cae en el peor de los olvidos: el de ser considerado como algo evidente sobre lo que no tiene sentido reflexionar. Se ha entendido que el fundamento óntico es un “proto-ente”, un “ser” que, en definitiva, continúa siendo un ente. Hasta que esto no se supere no se podrá plantear, a juicio de Heidegger, la pregunta por el ser. Y la dificultad para que esto se logre estriba, como he apuntado líneas atrás, en que el ser no es algo.

2.3. Verdad y sentido

Otra de las cuestiones centrales de la filosofía heideggeriana, de su reflexión en torno a lo único digno de ser pensado, es la que tiene que ver con la verdad y el sentido. No voy a repetir aquí lo que se dirá más adelante, de modo que un breve bosquejo de las ideas principales habrá de bastar. En primer lugar es importante tener en cuenta lo siguiente. En torno a 1927 verdad y sentido prácticamente se identifican; es decir, Heidegger comprende la verdad como el sentido y el sentido como la verdad. Cómo se haya de entender esto es algo que se mostrará al ir exponiendo lo que el pensador de Friburgo entendía en aquel momento por verdad. Ésta es la tarea que acometo a continuación. Para abordarla interesa tener en cuenta la pluralidad de los sentidos de lo que es. Sin duda esta teoría aristotélica contribuyó a forjar en Heidegger una determinada comprensión de la verdad, el sentido y su relación. Esto no significa que el autor de *Ser y tiempo* repitiera a Aristóteles; tan sólo, que en la citada multiplicidad de sentidos encuentra una fuente de inspiración.

Hemos visto y tendremos ocasión de seguir haciéndolo que, en un determinado momento, el ser como lo verdadero y el no ser como lo falso adquiere cierto protagonismos en el pensar de Heidegger. En momentos posteriores ese protagonismo le será cedido a la δόναμις.

Pero en los años que giran en torno a la fecha de publicación de *Sein und Zeit*, la comprensión aristotélica de la verdad es la que juega un papel más destacado; tanto por lo que Heidegger critica cuanto por lo que encuentra de positivo en ella.

En la verdad, tal como la entiende Aristóteles, resulta todavía muy cercano y familiar el significado de ἀλήθεια: desvelamiento o desocultamiento. Esto es lo que Heidegger desea rescatar. Lo que sin embargo pretende evitar es que se haga —como consta en el § 44 de *Ser y tiempo*— una interpretación reduccionista, que es, sin embargo, la que tradición ha dado por canónica³⁸. Aquélla según la cual, Aristóteles, “padre de la lógica”, habría afirmado que la verdad se da de forma prioritaria en la proposición enunciativa. Como también sostuvo en otros escritos³⁹, el enunciado es derivado. Heidegger no quiere negar su funcionalidad y sentido, pero rechaza con rotundidad que ese sea el lugar privilegiado de la verdad. Así, en *Lógica. La pregunta por la verdad*, todo su empeño consiste en mostrar que, en realidad el λόγος ἀποφαντικός se ha de reconducir al λόγος σημαντικός; que “manifestar” no es, en definitiva, sino “significar”. Por otra parte, nuestro pensador pone también un gran empeño en mostrar que en cualquier tipo de discurso rige la estructura “algo como algo” (*etwas als etwas*). Una estructura que es hermenéutica y, en consecuencia, en modo alguno exclusiva del λόγος ἀποφαντικός, el que, mediante la afirmación y la negación, dice algo de algo⁴⁰.

Como se está apreciando, lo que Heidegger persigue es rescatar la dimensión fenomenológico-hermenéutica que él creyó encontrar, ya no sólo en Aristóteles, sino en el conjunto de la filosofía griega. Ahora bien, que la verdad es ἀλήθεια supone que los fenómenos correspondientes han de ser sacados de su ocultamiento; es decir, desvelados. Desvelar es lo propio de *Dasein*, que es en la verdad (y, por tanto, tam-

38 Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, § 44, pp. 235ss.

39 Quizá el más relevante en este sentido sea *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925), Alianza, Madrid, 2004, trad. J. Alberto Ciría.

40 Cf. *Ib.*, §12, pp. 135-161.

bién en el error). Propiamente desvelador es el *Dasein* y, por tanto, la verdad en sentido primordial es el mismo *Dasein*; también porque lo que ha de desocultar es el ser y es al hacerlo cuando comparece el sentido. Por otra parte, los fenómenos son desvelados, luego, en segundo lugar, también las cosas, los entes, son verdad. Ahora bien, puesto que la condición del desvelamiento es el *Dasein*, él mismo es la medida de la verdad. Por eso dirá Heidegger, que hay ser y verdad en la medida en que el *Dasein* es⁴¹.

Así es como Heidegger comprendía la verdad —y con ella el sentido— en la etapa de *Ser y tiempo*. Tras el “giro” uno de los propósitos dominantes en el quehacer heideggeriano será el de elaborar la cuestión del ser fuera del radio de la filosofía de la subjetividad; es decir, fuera de una comprensión trascendental que (como se acaba de apreciar), en aquel momento todavía resultaba imperante. Quizá por esta razón, a partir de la *Kehre*, el pensador alemán intenta una vinculación diferente a la establecida en su obra magna entre ser y verdad. Ahora ser es acontecer de verdad, de sentido pero ¿dónde acontece? Siguiendo todavía de algún modo en la estela de Kant, parece seguro que debe acontecer en un espacio y en un tiempo; con terminología heideggeriana en un “ámbito espacio/temporal”. El ser no es sujeto ni conciencia, no es lo trascendente ni el fundamento, no es la divinidad; todos estos son entes. El ser sólo puede acontecer en el *Dasein* que es concebido como una especie de juego de espacio y tiempo.

Es así como en el transcurrir del pensar heideggeriano, hace su aparición un elemento que, si no es nuevo, al menos es formulado de modo novedoso y que resulta especialmente relevante para el asunto que nos ocupa. Se trata del “claro del bosque” (la *Lichtung*)⁴². Un lu-

41 Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, § 44 y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, I, 4, § 18.

42 Es necesario insistir en lo que Heidegger aclaró, una vez más, en su conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, introd. Manuel Garrido, trads. Manuel Garrido, José Luís Molinuevo y Félix Duque, pp. 77-93. En ella, volvió a advertir que la *Lichtung* del *Da* —o de la verdad entre ser y *Dasein*— no debe de ser entendida desde la metafísica

gar donde el acontecer de ser tiene su morada; este lugar es un ámbito de apertura, el ahí del ser (*Da-sein*) que, como tal permite que acontezca el ocultamiento/desocultamiento del ser. Lo que caracteriza a este calvero, es su carácter de espacio/tiempo abierto, aunque su apertura no permita en ningún caso un desocultamiento completo del ser. Esto constituiría sin duda un contrasentido, porque en ese mismo instante imposible, el ser se habría transformado en un ente más. Así, a partir de 1935-36, parece que Heidegger logra eliminar todo rastro de una concepción trascendental y presencialista de la ἀλήθεια. Ésta ya no es interpretada como puro desvelamiento; es, más bien, acontecer del juego ocultamiento/desocultamiento.

Tras todo lo expuesto cabe sostener que el ser y la verdad nunca se situaron para Heidegger en el terreno de las cosas que “son”, de lo subsistente. Tal convicción queda reforzada con la idea de la coper-tenencia entre acontecer del ser y *Da-sein*. De este modo, además, Heidegger cree haber conjurado la concepción del *Dasein* como condición de posibilidad, algo que, a pesar de sus intentos no logró evitar de manera satisfactoria durante la época de *Ser y tiempo*.

2.4. Ereignis

Se ha querido mostrar el giro que el filósofo de Friburgo va desde la pregunta por el sentido del ser, en *Ser y tiempo*, hasta la pregunta por la verdad del ser⁴³. Pero, si se quiere ver con claridad esta evolución es preciso introducir una nueva noción, de importancia creciente en el pensamiento de su autor: se trata del *Ereignis* (al que ya se ha hecho referencia en el apartado anterior), vinculado de forma esencial con lo que se acaba de exponer acerca de la *Lichtung*.

de la luz. Así, como se explica en este apartado, la *Lichtung* es lo abierto. Cf. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Martin Heidegger*, Alber, Freiburg/München, 1992, pp. 56-57.

43 En cualquier caso, este asunto va a ser abordado más detenidamente en el capítulo de este libro dedicado a la “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”.

Es interesante señalar que *Ereignis* no es un término que apareciera más o menos tardíamente en la obra de Martin Heidegger, aunque sin duda tuvo un protagonismo especial en las *Contribuciones a la filosofía* (1936/38) y a partir de aquí. Ya en *Ser y tiempo* se encuentra una referencia al *Ereignis*, donde el acontecer (*das Ereignen*) es entendido como una agudización del experimentar y el entender⁴⁴. El mismo término aparece también en *Sobre la esencia del fundamento* (1929). Además, resulta conveniente señalar que, según nuestro pensador, en la *República*, Platón se refiere al *bien* —encuadrándolo dentro de aquella ‘historia originaria’ (*Ur-Geschichte*)— como aquello que está más allá de todo ser e idea y que es, por eso mismo, lo que permite ser al ser y las ideas; de ese “bien” que es la fuente de la posibilidad en cuanto que tal; posibilidad que, una vez más —ahora como poder, como *δύναμις*—, es más alta que la realidad.

El término *Ereignis* vuelve a aparecer en *El origen de la obra de arte*. En este texto, su autor entiende que la obra de arte puede volver a ocupar el lugar que se nombra con el término griego *μῦθος* (al que ya se ha aludido al tratar de la diferencia ontológica). A su juicio, en la unidad, en el caminar juntos del *μῦθος* y del *λόγος* se presenta de nuevo la pregunta por la verdad, que de tiempo en tiempo *acontece* en una obra de arte⁴⁵.

De cualquier modo —más allá de la historia interna del término, de su evolución—, para entender mejor a qué nos estamos refiriendo al hablar de *Ereignis* es preciso remontarse de nuevo hasta Aristóteles y a su formulación de los sentidos del ser. Como ya se ha indicado, la filosofía del estagirita está atravesada, en todas sus manifestaciones, por dos conceptos de suma importancia: se trata de las nociones de *δύναμις* y *ἐνέργεια*; es decir, en la traducción posterior latina y de las lenguas modernas, la potencia y el acto. Ya se ha visto, y se podrá ver mucho más claramente en el desarrollo de la segunda parte de este libro, cómo Heidegger pretende advertir una reducción, en la

44 Cf. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Martin Heidegger*, op. cit., p. 34.

45 Cf. *Ib.*, p. 40.

época del pensamiento medieval, de la ἐνέργεια a la *actualitas*. Al poner de relieve esta transformación, uno de los objetivos de Heidegger es mostrar la razón que ha conducido al pensamiento occidental por la senda del presencialismo. Según nuestro pensador, la filosofía primera aristotélica es teología, ya que culmina en el ente supremo, Dios, que como acto puro sería la pura presencia. Pero ya se ha señalado que, a juicio del autor del *Nietzsche II*, el término más adecuado para describir la esencia del *Dasein* —como ámbito para el acaecimiento de la verdad del ser— es el de *Lichtung*. Pues bien, en este orden de cosas, se sitúa la vinculación —transformada por la originalidad del pensar heideggeriano— de esta *Lichtung* con la δύναμις, siempre que éste concepto se entienda (como exigiría Heidegger) de manera suficientemente originaria. Es decir, siempre que evoque lo que significaba en los comienzos: capacidad, poder. Cabe pensar que si Heidegger relaciona (aunque escaseen las indicaciones expresadas al respecto) δύναμις y *Ereignis* es porque en el antiguo pensador griego, así como en sus antecesores, encontró una inspiración (quizá ignorada por ellos mismos) capaz de llevar adelante el pensar del ser.

2.5. *Lenguaje*

Se ha subrayado suficientemente que, en opinión de Heidegger, el decir metafísico es “ontificante”, y que lo es de tal manera que con éste, la metafísica cumple su destino: lograr que el sujeto autoconsciente construya el mundo objetivo. Heidegger va a reaccionar contra la objetividad, ya que entiende que el objetivismo —debido a la preeminencia del decir manifestativo— constituye una de las más sólidas razones para explicar cómo y por qué la metafísica ha desembocado en tecno-ciencia.

Como se ha visto en el primer apartado de esta introducción general, Aristóteles entendía que había algunas formas de discurso en las que se daba la verdad, es decir, que eran manifestativas. Se trata del λόγος ἀποφαντικός. Pues bien, como es sabido, Heidegger sostuvo

que fueron éstas las que sirvieron como fundamento para el decir metafísico y científico en la medida en que son especialmente aptas para entender la verdad como la adecuación entre el sujeto y el objeto.

Sin embargo, para hacer justicia al pensador de Estagira, hay que señalar que éste nunca sentenció que el λόγος ἀποφαντικός fuera el único modo del decir. Lo que sostuvo el discípulo de Platón es que éste era una de las formas en que podía “modularse” el λόγος σημαντικός, de manera tal que aquél pertenecía a éste. Se trata de algo bien sencillo de entender si nos percatamos de que todo decir es significativo, aunque no siempre sea manifestativo. Existe esa manera previa y común de decir, que es la propia del λόγος σημαντικός, del que es característico que no desvela la verdad ni la falsedad en la forma de la composición y la división. Ahora bien, este *decir significativo* no por ello deja de ser y de contener su propia articulación⁴⁶. En él encuentra Heidegger una posibilidad para el lenguaje propio de los poetas y de los pensadores del ser.

En cualquier caso, para hacer justicia al tratamiento heideggeriano del lenguaje hay que tener en cuenta que éste ya resulta decisivo en *Ser y tiempo* y también en el curso de 1925, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Aunque se pueden advertir algunas diferencias de planteamiento, Heidegger entiende ya en aquel momento que la apertura es lingüística. No obstante, es cierto que el lenguaje cobra un mayor protagonismo a partir de la segunda mitad de los años treinta. En la conferencia que Heidegger dictó en Roma sobre Hölderlin (1936) ya se considera el lenguaje como el *Ereignis* que sitúa al hombre en su esencia y lo constituye en el *Da* del ser: en el ‘ahí’ del ser⁴⁷.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, a partir aproximadamente de 1947, Heidegger emprende una nueva etapa de su camino. En ese momento sus propuestas anteriores siguen teniendo validez, ante todo en el sentido de que le llevan a profundizar todavía más en

46 Como ya se ha recordado en el apartado 2.3, siempre, en todo decir, rige la estructura *etwas als etwas*; esto es, “algo” siempre se dice “como algo”.

47 Cf. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Martin Heidegger*, op. cit., p. 42.

la idea según la cual el lenguaje es la morada del ser (tal como dice al comienzo de la *Carta sobre el humanismo*). A juicio del pensador de Friburgo, lenguaje es, de manera eminente, el de los pensadores y los poetas ya que entiende que el decir poético es el único que ha podido librarse de las constricciones “logicistas” que la metafísica le impuso a aquél. Por eso, no es de extrañar que ya antes y también después, los escritos de Martin Heidegger adquirieran un tono poético, casi, al menos al decir de algunos, “místico”. Esto se puede entender muy bien si recordamos a los compañeros de viaje que ya tiempo atrás había elegido para su aventura: Nietzsche y Hölderlin. Ahora lo que dice, lo dice con ayuda de las “visiones” de estos maestros del lenguaje.

Sea como fuere, en los años cincuenta la cuestión del lenguaje es la que preocupa de modo especial a Heidegger. *De camino al habla* recoge una serie de textos de esos años. En *Ser y tiempo* quedó claro que el hombre no es una cosa más entre las cosas; que su peculiaridad reside en que a él, como *Dasein*, se le abre el ser de los entes en la pluralidad de sus modos y sentidos. También se insistió en la misma obra en que lo que es comparece en su desocultamiento en la medida en que el hombre con su esencia *poiética* contribuye a sacar adelante, hacia afuera, dicho desocultamiento. Pues bien, ahora Heidegger insiste en que a dicha *ποίησις* corresponde un modo particular del lenguaje con su “decir es”. Por eso Heidegger entendió que el tratamiento del *Ereignis* reclamaba una reflexión acerca del lenguaje⁴⁸.

Los textos a que nos estamos refiriendo parten de que el *Dasein* con su palabra tiene que corresponder al *Ereignis* de mundo y cosa. La lengua como ‘saga’ se transforma en lenguaje originario del *Ereignis*: la ‘saga’ que nos muestra las cosas. Por eso la hermenéutica va a ser entendida ahora como un “transmitir un mensaje” en el sentido griego; esto es, en el sentido de Hermes, los poetas y rapsodas. Ahora bien, hay que tener muy en cuenta que ese “transmitir”, “anunciar” ya no ha de ser entendido como en *Ser y tiempo*, ni tan siquiera como en las

48 Cf. *Ib.*, p. 53.

Contribuciones a la filosofía, pues ahora resulta fundamental hacer que el misterio, el ocultamiento en cuanto tal, permanezca.

2.6. *Identidad y diferencia*

Identidad y diferencia (1957)⁴⁹ reúne dos conferencias, en las que Heidegger vuelve a insistir en que cuando se refiere a la diferencia ontológica, no se trata de distinguir un ente de otro; que la diferencia no es óptica sino ontológica. Pero esto es precisamente lo que no ve la tradición. Por el contrario nuestro pensador considera que el ser “sobreviene” a lo ente; que lo ente llega a ser o se hace presente en él.

Pero la diferencia debe de ser puesta en relación con una identidad en la que el ser en su pluralidad y el pensamiento o *Dasein* correspondientemente puedan ser unidos en la subitaneidad de un instante (*καιρός*). El acontecimiento que hay que pensar es aquél que hace posible la “historia del ser”: los acontecimientos apropiadores de sentido (*Ereignisse*). Pero la historia del ser, con el olvido de ese acontecimiento, se aboca a sí misma a su final. De este modo es como el origen permanece como un acontecimiento al que le pertenece el retirarse y ocultarse, el hurtarse. Por eso acontecer (*ereignen*) es simultáneamente un retirarse de lo propio de tal acontecer (*ent-eignen*). También en *Tiempo y ser*, un texto de 1962⁵⁰, Heidegger insiste en lo que se acaba de exponer: el acontecer, el acontecimiento (*Ereignis*) se protege en su ocultarse, de tal manera que lo suyo propio se retira del total desocultamiento posible en el claro de bosque.

Al final de este recorrido, se advierte lo que ya se ha anunciado desde el principio. Que todo el camino del pensar de Martin Heidegger gira alrededor de una única cuestión, aunque su pregunta por el sentido del ser le llevara a inaugurar múltiples sendas, movido siempre

49 M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, ed. A. Leyte, trad. A. Leyte y Helena Cortés.

50 M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, introd. Manuel Garrido, trads. Manuel Garrido, José Luís Molinuelo y Félix Duque, pp. 45-74.

por el mismo propósito: pensar el ser. Que lograra su propósito o que éste resultara fallido, es un asunto que no se puede decidir en estas páginas. De lo que no cabe duda es de que su cuestionar constituye un continuo acicate para quien se interesa por la filosofía y, ¿por qué no decirlo?, por la metafísica.

I

*La pregunta por el ser y por
la verdad del ser*

Capítulo 1

“Introducción” a Ser y tiempo

1.1. Exposición teórica

1.1.1. La pregunta por el sentido del ser

Todo el esfuerzo filosófico de Heidegger está enfocado al *problema del ser*, que para él constituye el auténtico y único tema de la filosofía. Al comienzo de *Ser y tiempo*, señala que su objetivo es la elaboración de la pregunta por el sentido del ser y establece como meta provisional la interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión del ser. En esta tarea van a converger tres motivos básicos que se señalaron al hablar de la formación del pensamiento heideggeriano⁵¹:

1. Actitud fenomenológica de atención a los fenómenos. Una actitud que, en lo esencial, responde al mismo pensamiento que permitió la comprensión griega de la ἀλήθεια.
2. Investigación de la noción de ser, siempre desde un planteamiento fenomenológico.

51 Cf. R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, op. cit., p. 53.

3. Comprensión de la fenomenología como “fenomenología hermenéutica de la facticidad”, lo que explica la necesidad de atender al vivir histórico concreto. Precisamente el no tener en cuenta la facticidad e historicidad, fue una de las razones, siempre a juicio de Heidegger, que acabó conduciendo a Husserl por los derroteros de la fenomenología trascendental.

1.1.2. *Primacía óntico-ontológica del Dasein*

Aunque en *Ser y tiempo* la pregunta de Heidegger no va dirigida primariamente al *Dasein*, sino que se interroga por el sentido del ser, el *Dasein* ocupa un lugar capital, dada su prioridad óntica, ontológica y óntico-ontológica. Esta primacía obedece a que el *Dasein* es el ente privilegiado que comprende el ser, y por eso la analítica existencial constituye el necesario paso previo para la elaboración de la pregunta por el ser. La analítica existencial estudia los elementos estructurales de la existencia, es decir, los “existenciarios”, para poder plantear siquiera la pregunta por el sentido del ser.

1.1.3. *Diferencia ontológica*

Es una noción clave, formulada explícitamente en *Ser y tiempo* (1927) por vez primera, aunque desarrollada más intensa y detenidamente en obras posteriores. Consiste en el establecimiento de la *diferencia entre el ser y el ente* (recordando que “lo ontológico” es lo relativo al ser y “lo óntico” lo que se refiere al ente). *El ser no es un algo, una cosa, un qué*. En opinión de Heidegger, Aristóteles —y tras él toda la metafísica occidental—, de entre la multiplicidad de sentidos del ser privilegió el de la entidad (*οὐσία*). Pero *οὐσία* equivale a lo que está en acto, lo que posee actualmente, en presente, aquello que es. Esto le permite concluir al pensador de Friburgo que es presente, presencia, (*Anwesenheit*). Para Heidegger esta preeminencia que Aristóteles concede a la *οὐσία* es un error, porque al privilegiar la presencia deja de lado lo que constituye para él el horizonte del ser: la

temporalidad. Ya en estos momentos, para Heidegger el sentido primordial del ser no es la entidad, sino la verdad. Este aspecto es muy importante porque precisamente lo que caracterizará el giro (*Kehre*) de Heidegger, que tiene lugar poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, es el preguntarse ya no por el ser, sino por la verdad del ser. Es decir, se da al menos un cambio de acento: “la pregunta por el sentido del ser” se formulará como “la pregunta por la verdad del ser”.

1.1.4. Necesidad de una destrucción de la historia de la metafísica

La historia de la metafísica se caracteriza porque no tiene en cuenta la diferencia ontológica entre ser y ente, y por su olvido de la pregunta por el ser. Heidegger pretende retrotraerse a la experiencia originaria de la que parte ese olvido del ser, lo que le obliga a volver a Aristóteles. A partir de él, el olvido del ser se perpetúa en la reformulación escolástica de la ontología griega, en la filosofía del *cogito* cartesiano, en la filosofía trascendental kantiana y en el sujeto absoluto de Hegel. Si queremos plantear por fin la pregunta por el ser, será necesario destruir todas “las capas” de las que se ha ido recubriendo paulatinamente la tradición. Esta destrucción es, tal como la entiende Heidegger, una de las etapas del método fenomenológico, y no tiene un sentido meramente negativo, sino que consiste en una reconstrucción crítica de los conceptos ontológicos heredados de la tradición⁵². Sólo mediante este diálogo crítico con la tradición se hará posible el intento de una auténtica ontología; en concreto, el de la ontología fundamental. A su vez, para llevar a cabo esta averiguación histórica es necesario un momento previo en que se dé cuenta de la temporalidad e historicidad del *Dasein*: sólo así éste podrá apropiarse de forma productiva de la tradición.

52 Cf. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 48.

1.1.5. Fenómeno, λόγος y fenomenología

El método fenomenológico (que se sustenta en la máxima “¡a las cosas mismas!”) es el exigido para la investigación del ser del ente. El concepto convencional de “fenómeno” indica lo que se muestra en sí mismo, lo patente, y esto es precisamente lo que caracteriza a los entes. Pero a este concepto “vulgar” opone Heidegger el concepto fenomenológico, y considera que el objeto de la fenomenología debe ser *el ser* del ente. De ahí que la fenomenología no sea una “ciencia” distinta de la ontología fundamental, puesto que se ocupa, en definitiva, de la pregunta por el ser. Este ser no se muestra de modo inmediato y esto es lo que exige ser convertido en fenómeno, para no quedar encubierto, olvidado. La función primaria del λόγος va a ser desocultadora: un desvelar que permita que algo sea visto, descubierto, que llegue a mostrarse. A ese descubrimiento —llevado a cabo por el *Dasein* desvelador— es a lo que con toda propiedad se ha de llamar verdad, entendida en el preciso sentido de ἀλήθεια.

1.1.6. Ser y sentido, ser y verdad, ser y tiempo

Cuando Heidegger se pregunta por el ser, se pregunta por la verdad, por el ser como verdad. Su respuesta, sin pretenderlo, más bien pretendiendo justamente lo contrario, no va a lograr el propósito de una total desvinculación de la trascendencia. Como se acaba de subrayar, en un primer momento —siguiendo a Aristóteles, y en la estela de la evidencia husserliana— la verdad es entendida como ἀλήθεια, como desocultamiento o desvelamiento. En el párrafo 7 de su “Introducción”, Heidegger entiende que el “desocultamiento” es algo que le tiene que ser arrebatado a los entes, que su mostrarse no es algo que les pertenezca a las cosas en cuanto tales. Ahora bien, para que algo sea fenómeno, para que sea descubierto, es necesario un comportamiento descubridor: y éste no es otro que el del *Dasein*; o más bien, éste es el *Dasein* mismo. De esta forma él aparece como condición de posibilidad de la verdad y en definitiva del ser (aunque Heidegger nunca lo formulará de este modo tan rotundo). Por esto es por lo que cabe

sostener que Heidegger continúa dentro del esquema trascendental. Se puede decir que hay ser sólo en la medida en que hay *Dasein*, no porque el *Dasein* “cree” el ser o sea su causa, puesto que el ser no es un ente. El *Dasein* no “pone” las cosas. Éstas están ahí, no dependen de nosotros para existir, ellas constituyen de antemano el conjunto de lo que llamamos la naturaleza. Pero, esta naturaleza se puede contraponer al “mundo” en el que somos, que es siempre (y no puede ser de otro modo) un mundo interpretado por el ser que consiste en ser-en-el-mundo. No tenemos un acceso inmediato y neutral al mundo, a las cosas, sino mediado por el lenguaje; es decir por el comprender y la interpretación. La verdad es así y en último término, cuestión hermenéutica porque el *Dasein* es hermenéutico, y esto tiene, al menos así lo pretende Heidegger, muy poco que ver con la verdad como adecuación. No hay que olvidar que, en principio, la adecuación es el correlato de un comportamiento desvelador; pero tampoco se puede olvidar que, la tradición llega a desvincular desvelación y verdad, de modo que en la proposición ya no se hace visible el fenómeno en el que tendría su origen. Dicho de otro modo, en la medida en que la ἀλήθεια se reduce al ámbito de la proposición que determina y comunicación, la verdad pasa a ser entendida en el más pobre sentido de adecuación, hasta el extremo de que se llega a perder su referencia a los fenómenos que han sido desvelados y cuyo desvelamiento ella ha de comunicar.

A partir del llamado giro (*Kehre*), el propósito de Heidegger es que el *Dasein* deje de tener la prioridad óntico-ontológica que ostentaba en *Ser y tiempo*, lo que cree poder lograr si en lugar de plantear la pregunta por el sentido del ser, pasa a cuestionarse por la verdad del ser. El autor de *Ser y tiempo* vinculará ahora verdad y ser de una forma diferente. Entenderá la verdad como verdad del ser, pero abandonará en buena medida la concepción de la verdad como ἀλήθεια, precisamente por considerarla presencialista.

He señalado antes cómo en la época de *Ser y tiempo* la analítica del *Dasein*, en tanto que ente que comprende el ser, es un paso previo para la comprensión del ser. Esa analítica va a mostrar que la temporalidad es un rasgo constitutivo originario del *Dasein* y que éste es

temporal, histórico. El *Dasein* se relaciona con el ser comprendiéndolo, y el horizonte de esa comprensión es el tiempo: sólo el tiempo permite la comprensión del ser, del sentido. Por eso afirma Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

Si la temporalidad constituye el sentido del ser del *Dasein* humano y si a la constitución del ser del *Dasein* pertenece la comprensión del ser, entonces asimismo ésta comprensión del ser sólo puede ser posible sobre la base de la temporalidad. De aquí se sigue la perspectiva de una posible demostración de la tesis de que el tiempo es el horizonte a partir del cual se hace comprensible algo así como el ser⁵³.

Los títulos de las dos partes en que Heidegger había dividido el proyecto original de *Ser y tiempo* dan cuenta del papel clave de la temporalidad:

Primera parte: la interrogación del *Dasein* por la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser.

Segunda parte: los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad.

Para Heidegger, el concepto tradicional de tiempo tal como se ha conocido en filosofía es sólo un derivado de la temporalidad como sentido originario del *Dasein*. Kant fue, a juicio del autor de *Sein und Zeit*, el filósofo que más se acercó a la comprensión del tiempo, ya que lo consideró, por mencionar algunos aspectos, como forma *a priori* de la sensibilidad, necesaria para la percepción de los fenómenos, como la

53 *Ib.*, p. 42.

clave del esquematismo y como criterio de discriminación fundamental en los postulados del pensamiento empírico; todo ello orientado a la constitución de la experiencia posible.

Lo que se acaba de decir permite establecer un cierto paralelismo entre Kant y Heidegger con respecto al tiempo: si en Kant el tiempo es nuclear para la constitución de la experiencia posible, en Heidegger sólo el tiempo permite la comprensión del ser puesto que es su horizonte. Sin embargo, Heidegger considerará que Kant no profundiza suficientemente en su consideración del tiempo, porque no mostró su función ontológica fundamental; es decir, su relación con la interpretación del ser. Precisamente la vinculación del tiempo como pregunta por el ser es lo que pretende el autor de *Ser y tiempo*.

1.2. *Análisis textual*

El texto puede estructurarse en las partes que se enumeran a continuación con el propósito de facilitar su examen.

- §1, pp. 25-28. Heidegger formula la necesidad de repetir explícitamente la pregunta por el ser y critica los prejuicios de los que se ha servido la tradición para “evitar” el difícil, aunque inesquivable planteamiento de la pregunta por el ser. Concluye su revisión advirtiendo que, según el estado de cosas descrito, la pregunta es oscura y carece de dirección.
- §§2-4, pp. 28-37. Estos textos están enfocados, en primera instancia, a desentrañar la estructura de la pregunta y en concreto de la pregunta por el ser. Los análisis que Heidegger lleva a cabo le permiten acabar declarando que el *Dasein* tiene una triple primacía: óntico, ontológica y óntico-ontológica.
- §2, pp. 29-30. Por primera vez, Heidegger formula una de las nociones que serán clave a lo largo de su camino. Se trata de la

diferencia ontológica, que es la que hay entre el ser y el ente. El ser, que es *del* ente, no es un ente sino la nada del ente.

- §6, pp. 43-50. Dentro ya del segundo capítulo de la “Introducción”, el autor de *Ser y tiempo* se aplica a la tarea de la destrucción. Heidegger confió en que era posible llegar hasta la experiencia originaria y antes desplegó nociones de relevancia tales como las de temporalidad, historicidad y situación hermenéutica.
- §7, pp. 50-59. La “Introducción” a *Ser y tiempo*, se cierra con un párrafo capital en que Heidegger expone cuál es su concepción de “fenómeno”, *λόγος* y fenomenología. Se advierte, al leer este texto, la impronta hermenéutica que hay en su pensamiento. Por otra parte, Heidegger muestra que el verdadero fenómeno es el ser.
- §7C, pp. 59-62. En las páginas finales de su “Introducción”, Heidegger extrae algunas conclusiones de no poca importancia. Son las que tienen que ver con la relación ser y verdad y *Dasein*-verdad; en este momento Heidegger entiende todavía que el *Dasein* es condición de posibilidad de la verdad. Además se refiere al tiempo e insiste en que la analítica existencia mostrará que temporalidad e historicidad son rasgos ontológicos del *Dasein*.

1.2.1. La pregunta por el sentido del ser

El problema que plantea Heidegger como núcleo de *Ser y tiempo*, no consiste únicamente en que nos falte la respuesta a la pregunta por el sentido de ser, sino también en que la pregunta misma es oscura y hace falta replantearla, elaborarla de nuevo. Ello es así porque tal pregunta ha caído en el olvido, a pesar de que marcó la investigación filosófica desde Platón y Aristóteles. Pero realmente, por lo que se preguntó Aristóteles fue por la *οὐσία*, que no cabe traducir sin más

por “ser” tal como en ocasiones hizo Heidegger (aunque al pensador de Friburgo le conviniera traducir de este modo el término griego de cara a su singular interpretación). La entidad (*οὐσία*) aristotélica es “eso último” en el sentido de primero, que no tiene contrarios aunque en ella puedan darse los contrarios. Es cierto que a lo largo de la historia de la metafísica esta noción irá adoptando diversas modulaciones, vinculadas en no pocas ocasiones a las traducciones a las que se hubo de someter. En la Edad Media será concebida como *substantia* en el sentido de lo que subyace; en la modernidad, de la mano de Descartes, como aquello que es en sí y por sí y que no necesita de ningún otro para existir. Spinoza añadirá además a esto que no necesita de ninguna otra cosa para ser pensado. Finalmente, con Hegel, la evolución del concepto de sustancia llegará a su máxima transformación, en la medida en que la culminación del saber absoluto coincide con un ser que es, a su vez, sujeto absoluto.

Para Heidegger, aunque se encuentra en una época que se entendía como la culminación de la metafísica, la pregunta por el ser ha pasado a considerarse una trivialidad, y esta convicción está alimentada por tres prejuicios:

1. *El concepto de ser es el más universal y vacío.* Heidegger recoge la afirmación de santo Tomás de que “una comprensión del ser ya está implícita en todo aquello que se aprehende como ente”⁵⁴. En la nomenclatura medieval, el ser es un trascendental, en el sentido de que pertenece a todo ente por el hecho de serlo (como *uno, algo, verdadero, bueno*). Pero no hay que entender la universalidad de ser como la del género. El ser no es el género de los géneros ni el género más universal. Su universalidad trasciende la del género. Aristóteles ya plantea el problema de la unidad del ser frente a la multiplicidad de las categorías. Hegel lo definirá como lo “inmediato indeterminado”, lo que, a juicio de Heidegger, tampoco resuelve el problema formulado por el estagirita.

54 M. Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, “Introducción”, Capítulo 1, §1, p. 26.

Cuando se dice que el concepto de ser es el más universal ello no indica que sea el más claro, antes bien es el más oscuro, por lo que es necesario plantearse la pregunta por su sentido. Tampoco es el concepto más vacío por lo que se acaba de decir.

2. *El concepto de ser es indefinible.* Esto se dice porque la definición en la lógica clásica se hace por el género próximo y la diferencia específica, y si se entiende el ser como lo más universal no puede caer bajo ningún género próximo desde el que se pueda delimitar. Pero el ser no es un ente y no se le puede aplicar ese tipo de definición. No obstante eso no implica que no haya de preguntarse por su sentido, sino todo lo contrario.
3. *El ser es un concepto obvio, evidente por sí mismo.* Es cierto que en todo conocimiento, enunciado, comportamiento, se hace uso del ser. Pero para Heidegger se trata de una comprensibilidad de término medio en la que realmente subyace la incomprensibilidad, el enigma:

El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión de ser y que, al mismo tiempo, el sentido de ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”⁵⁵.

La pregunta por el ser va más allá de lo que permiten la ἐπιστήμη, la σοφία o λόγος ἀποφαντικός. El pensador de Friburgo entendió que en el conjunto de la filosofía occidental, se había privilegiado de modo unilateral la teoría y que, además, ésta había sido concebida como un captar o aprehender (*begreifen*); en definitiva, como una forma de “apoderarse” de las esencias en el concepto. Frente a esto, Heidegger sostiene que la primacía la tienen el “comprender” (*verstehen*) y la pregunta. A este respecto conviene insistir en que que la comprensión

55 *Ib.*, §1, p. 27.

en Heidegger no es un método como podría serlo todavía en Dilthey, sino que constituye la misma esencia del *Dasein*; éste se encuentra siempre en una precomprensión del ser y por ello mismo se ha de decir que es hermenéutico.

Quizá convenga aclarar que Heidegger usa en ocasiones “comportamiento” (*Verhalten*) como sinónimo de *Dasein*. En ello subyace la tesis de que nuestra relación con el mundo no es primariamente intelectual, cognoscitiva, sino práctica. No somos ojos que miran, puro intelecto, sino trato, relación y apertura.

Tras haber analizado los tres prejuicios de la tradición, Heidegger insiste en la importancia de la pregunta por el sentido del ser, que incluso tiene primacía sobre la respuesta, y constituye el objetivo fundamental de esta *Ser y tiempo*:

La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta⁵⁶.

1.2.2. *Primacía óntico-ontológica del Dasein*

Lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo, se le interroga por su ser. Debemos, pues, acceder al ente, pero no a cualquier ente, ya que no es indiferente el punto de partida, sino que hay un ente que tiene primacía por lo que respecta a la elaboración de la pregunta por el sentido del ser:

A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que

56 *Ib.*, p. 28.

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 (el *Dasein*) en lo que respecta a su ser⁵⁷.

Es decir, Heidegger vincula la pregunta por el sentido del ser al *Dasein*. Como la precomprensión del ser y el planteamiento de la pregunta por el ser son comportamientos propios de un ente concreto, el *Dasein*, éste va a tener la primacía sobre otros entes por lo que respecta a la pregunta por el sentido del ser. Se ha de investigar la esencia del *Dasein*, porque es el único “lugar” en el que puede determinarse el sentido del ser. De ahí que Heidegger plantee la analítica existencial como primera fase de la investigación de la pregunta por el sentido del ser; o dicho de otro modo —quizá más ajeno a la terminología de *Ser y tiempo* pero no por ello inexacto— como “horizonte trascendental” de esa pregunta.

El autor de *Sein und Zeit* advierte que en este modo de proceder puede observarse una cierta circularidad. En efecto, primero se determina a un ente (el *Dasein*) en su ser, y sobre esta base se plantea luego la pregunta por el ser, y al hacerlo se presupone lo que sólo la respuesta ha de proporcionar. Pero según Heidegger no hay ningún círculo vicioso en ese modo formular la pregunta, porque “un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto explícito del sentido de ser”⁵⁸. Basta una precomprensión de ser para el análisis del *Dasein*, y esa precomprensión pertenece a su constitución esencial.

El ente denominado hombre tiene como uno de sus comportamientos posibles la ciencia, pero ni es el único ni el más inmediato: la teoría es un modo derivado de relacionarse con el entorno, en el que los entes pasan de ser para nosotros útiles, disponibles, cosas que tenemos a

57 *Ib.*, §2, p. 30.

58 *Ib.*, p. 31.

mano (*Zuhanden*) a ser objetos de contemplación (*Vorhanden*). Heidegger afirma que el *Dasein* tiene un carácter preeminente, que no es sin más un ente entre otros, y esa primacía se debe a que en él se da el *factum* de la precomprensión del ser, no, ya se ha dicho, como mera propiedad, sino como algo constitutivo. Esa precomprensión es la comprensión común y corriente del ser, el ser capaz de entender “ser” en los diferentes contextos, aunque se caracterice por su medianía y vaguedad. El *Dasein* se encuentra ya siempre en una “situación hermenéutica”, en una perspectiva, y se mueve entre conceptos heredados de la tradición, tanto si es consciente de ello como si no⁵⁹. Este carácter hermenéutico del *Dasein*, y el hecho de que sea “comprensor del ser”, es lo que le concede su *primacía óntica* sobre otros entes:

Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser (...) tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud (...). *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico⁶⁰.

Lo que quiere decir Heidegger es que, siendo un ente, perteneciendo a lo óntico, el *Dasein* es singular porque es *ontológico*: no porque desarrolle una ontología, una teoría explícita del ser del ente, sino porque su modo de ser propio es tal que se relaciona con el ser de un forma exclusiva: comprendiéndolo.

Esta posibilidad de comprender, de estar constitutivamente relacionado con el ser, la entiende Heidegger como *apertura del Dasein*:

59 “Puede ocurrir de tal manera que estas teorías queden ocultas como fuentes de la comprensión dominante”. *Ib.*, §2, p. 29.

60 *Ib.*, §4, p. 35. El subrayado es mío.

“Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo”⁶¹.

Ello no quiere decir que la comprensión del ser esté garantizada, como muestra la historia de la filosofía. Más bien es una relación con el ser que habitualmente fracasa, por la “tendencia a la caída” (*Verfallenstendenz*) que —como se verá más adelante— es también constitutiva del *Dasein*.

Heidegger utiliza dos términos para referirse al “ser humano” que es compresor del ser. Uno de ellos es *Dasein*, el otro es *Existenz*.

- *Dasein* (“ser-ahí”, “ahí del ser”): en el alemán común esta palabra significa existencia. Sirve para referirse al “estar ahí”, de cualquier cosa, la naturaleza, el ser humano, los seres vivos. Heidegger elige este término dotándolo de un significado totalmente nuevo que en castellano se intenta conservar cuando se traduce literalmente por “ser-ahí”, aunque también, y quizá de una manera más ajustada a su pensamiento se puede verter como el “ahí del ser”. Recurriendo al término *Dasein* Heidegger quiere indicar el carácter esencial que define a eso que la tradición ha llamado ser humano: la comprensión del ser, que es propia del existente humano; el hecho de que su ser-existencia viene determinado porque ella es el ámbito en que aparece el ser.
- *Existenz* (existencia). Tal como la entiende Heidegger es la esencia, el modo de ser propio del *Dasein*, que consiste en *ese irle su propio ser*, en su *tener que ser*, en el estar en constante exposición o apertura al ser. Es un modo de referencia al ser exclusivo del existente humano, del *Dasein*. Así pues, los otros entes son, pero no existen. “El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto

61 *Ib.*

al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*”⁶².

Así pues, la esencia del *Dasein* es su existencia, entendida como apertura en relación al ser, y no como algo cerrado, clausurado, acabado. Por ello, el *Dasein* no se puede definir recurriendo a contenidos “quiditativos”, porque no es un *qué*, sino un *cómo* (en concreto, el cómo se relaciona con el ser). También por este motivo, al menos en la época de *Ser y tiempo*, Heidegger no habla de “hombre”, sino de *Dasein*.

Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término *Dasein* como pura expresión de ser⁶³.

La última parte del apartado 4 la dedica Heidegger a la *ontología fundamental*. Es en ésta donde se plantea la pregunta por el sentido del ser, que tiene una primacía ontológica, puesto que se pregunta por el ser en general, no por el ser de unos entes concretos. Es la pregunta *fundamental* porque determina las condiciones de posibilidad no sólo de las ciencias que investigan al ente en tanto que tal o cual ente (las ciencias positivas) sino de las ontologías regionales —aquellas que tienen que ver con una dimensión concreta de la realidad, que tratan de los entes que no son en el modo del *Dasein*; en definitiva, las ciencias particulares. Éstas exigen un acuerdo previo sobre lo que significa la expresión “ser”, y alcanzar ese significado es el objetivo de la *ontología fundamental*⁶⁴:

62 *Ib.*

63 *Ib.*

64 No hay que olvidar que, poco después de *Ser y tiempo*, Heidegger renunciará a su proyecto de ontología fundamental por considerarlo anclado en la metafísica que buscaba superar.

Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido de ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental⁶⁵.

Para Heidegger, hay una íntima relación entre ontología fundamental y analítica existencial del *Dasein*. “De ahí que la ontología fundamental, que está a la base de todas las ontologías, deba ser buscada en la analítica existencial del *Dasein*”⁶⁶.

La analítica ontológica del *Dasein* en general constituye la ontología fundamental, de tal manera que el *Dasein* viene a ser el ente que en principio ha de ser previamente interrogado respecto de su ser⁶⁷.

Esta vinculación entre la ontología fundamental y la analítica existencial del *Dasein* se debe a la triple primacía del *Dasein*:

- *óntica*: porque a diferencia de otros entes, el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia.
- *ontológica*: porque es un ente que comprende el ser.
- *óntico-ontológica*: porque como es propio del *Dasein* el comprender el ser de todo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*, es condición de posibilidad de todas las ontologías.

65 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, §3, p. 34. Incluso la ontología kantiana le parece a Heidegger regional, porque se limita a elaborar un sistema categorial y no se pregunta por el ser. En cualquier caso, hay que hacer notar que esta afirmación es muy restringida, pues el propio Heidegger dirá en otras ocasiones, que en Kant sí se encuentra recogida la pregunta por el ser de lo ente, aunque en su caso, se plantee como la pregunta por la “objetividad del objeto”.

66 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, §4, p. 36.

67 *Ib.*, p. 37.

El lugar capital de la analítica existencial del *Dasein* a la hora de plantearse la pregunta por el sentido del ser, se justifica con estas palabras de Heidegger al final del parágrafo cuatro. En este contexto “pre-ontológico” indica que no se trata de una reflexión filosófica formal, o de la elaboración de una teoría explícita del ser del ente, sino que en tanto que somos *Daseinde*, nos relacionamos ontológicamente con el mundo.

En síntesis, si la ontología fundamental se ocupa de la pregunta por el sentido del ser, y el *Dasein* es un tipo privilegiado de ente cuya esencia se caracteriza por comprender el ser, la analítica existencial (del *Dasein*) debe estar estrechamente relacionada con la ontología fundamental. Ahora bien, *ontología fundamental y analítica existencial no se identifican*: la ontología fundamental es la pregunta por el sentido del ser y por eso va más allá de la analítica existencial.

La analítica existencial investiga la existencia, el tipo de ser del *Dasein*, se ocupa de las estructuras de la existencia tal como se ofrecen al punto de vista de la actitud natural. Por eso hay que verla como una “*fenomenología hermenéutica de la facticidad*”, porque parte del *factum* del existir humano concreto, del territorio común, del mundo de la vida, para establecer desde ahí la estructura del *Dasein*. No se trata ni de una psicología, ni de biología ni de antropología, porque su objeto no es tanto el hombre, sino la comprensión del ser.

Esta analítica existencial está pensada *contra* el modelo de la ontología tradicional, ligada a la distinción sujeto-objeto y que acentúa la subjetividad, al ver al hombre como algo especial frente al resto de las cosas, que son lo meramente subsistente (*Vorhanden*). Al modelo del yo trascendental kantiano Heidegger va a oponer el *Dasein* fáctico. Ahora bien, como éste no es algo clausurado, un *qué*, sino un modo de relacionarse con el ser, de estar abierto a él, el análisis del *Dasein* no se puede hacer apoyándose en categorías, sino que en este *contra-modelo* de la analítica existencial, Heidegger va a analizar la esencia del *Dasein* desde los existenciarios. Estos son conceptos ontológico-existenciales, que se refieren al ser del *Dasein*, y no a peculiaridades

de cada hombre concreto. Son formales, *a priori*, y sólo pueden entenderse a partir de la facticidad del *Dasein*, del hecho mismo de la existencia.

1.2.3. *La diferencia ontológica*

En su análisis de la estructura formal de la pregunta por el ser, Heidegger afirma que el ser no es un objeto, una cosa, un algo, porque no es un ente. En esta distinción entre ser y ente consiste la diferencia ontológica. El ser es aquello que determina al ente en cuanto ente, pero no en el sentido de una determinación óptica, de una característica que se añada al ente, sino como su condición de posibilidad. Es el horizonte significativo desde el que todo ente es visto. Así, el ser no es un concepto generalísimo, sino más bien un horizonte, un ámbito de sentido previo. El ente presupone el ser: en realidad, es más originaria la pregunta por el ser que por los entes. El ser del ente no “es”, él mismo, un ente⁶⁸. Que se muestre un ente no quiere decir, en absoluto, que se muestre el ser.

La *diferencia ontológica* es, pues —formulándolo de manera esquemática— la que hay entre:

- el *ser*, que es previo a los entes y diferente a ellos; tan diferente que, con Heidegger, hay que recordar que el ser es la nada del ente, aunque todavía en *Ser y tiempo* se constituya como su “condición de posibilidad”;
- el *ente*: es el “qué”, lo que aparece, la cosa con sus características propias.

68 Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, §2, p. 29.

1.2.4. Necesidad de una destrucción de la historia de la metafísica

Como hemos visto antes, la primacía del *Dasein* a la hora de plantear la pregunta por el ser obedece a que se relaciona con el ser comprendiéndolo. A ello hay que añadir ahora que el horizonte de esa comprensión es el tiempo, porque ontológicamente, el *Dasein* es temporal, histórico: “El ser del *Dasein* tiene su sentido en la temporalidad. Pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser tempóreo del *Dasein* mismo”⁶⁹.

El *Dasein* es “acontecer”, y este acontecer es el único fundamento posible para lo que llamamos historia universal. Si hay historia (*Geschichte*, como acontecer de la historia universal) es porque somos históricos, y no a la inversa. Por otra parte, sólo es posible el saber histórico (*Historie*) si la historicidad del *Dasein* no se le oculta a él mismo, como ser que se pregunta, con posibilidad de descubrir la tradición, conservarla e investigarla:

Pero el saber histórico (*Historie*) (...) sólo es posible, en cuanto modo de ser del *Dasein* cuestionante, porque este último está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad. Si ésta se le oculta al *Dasein* —y mientras se le oculte— también le será rehusada la posibilidad del preguntar histórico y del descubrimiento de la historia⁷⁰.

La pregunta misma por el sentido del ser que constituye el objeto central de la investigación de Heidegger es histórica, y por ello sólo hay una forma de hacer ontología: históricamente, en diálogo con la tradición filosófica: “La pregunta por el sentido del ser, por su misma forma de llevarse a cabo, e.d., por requerir una previa explicación del

69 *Ib.*, §6, p. 43.

70 *Ib.*, p. 44.

Dasein en su temporalidad e historicidad, se ve llevada por sí misma a entenderse como averiguación histórica”⁷¹.

Ahora bien, esa interpretación previa del *Dasein* pone de manifiesto que éste, constitutivamente, tiende a la caída (*Verfallenstendenz*), a la existencia inauténtica, a olvidarse y olvidar el ser, y en su lugar se entrega al trato cotidiano con la cosas, se interpreta desde éstas y se pierde en el mundo. El *Dasein* queda a merced de la tradición, que “le sustrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir”⁷².

La propia tradición en la que vivimos inmersos nos insensibiliza, de manera que no sólo olvidamos cuál es su origen, sino que no vemos la necesidad del retorno a las “fuentes” en las que se ha originado nuestra comprensión del mundo:

La tradición (...) no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente, lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes originarias” de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos⁷³.

La tradición desarraiga la historicidad del *Dasein*, que pasa en ocasiones a ocuparse de investigaciones históricas y filológicas sobre los modos de filosofar en culturas lejanas para encubrir bajo ese interés su propia falta de fundamento. De esta manera el *Dasein* queda impedido para una vuelta positiva al pasado, para apropiarse productivamente de él.

Heidegger señaló ya en el comienzo del párrafo 1 de la “Introducción” que la pregunta por el sentido del ser no sólo no ha sido

71 *Ib.*, pp. 44-45.

72 *Ib.*, p. 45.

73 *Ib.*

resuelta, sino que a lo largo de la historia de la metafísica esa pregunta ha caído en el olvido. Desde Grecia, en el recorrido histórico que el pensador de Friburgo realizará en tantas ocasiones (escolástica medieval, Descartes, Leibniz, filosofía trascendental kantiana, Hegel), la reflexión filosófica se ha centrado en distintos dominios particulares del ser (el *cogito* cartesiano, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona) pero en todos los casos se advierte el mismo fracaso: la omisión general de la pregunta por el ser.

A juicio del autor de *Ser y tiempo* es menester buscar la *experiencia originaria*, el punto de partida que ha marcado el derrotero seguido por la filosofía occidental, para mostrar a qué se debe el olvido de la pregunta por el ser (aunque no podría haber sido de otra forma, estaba “destinada” a ser así). Pues bien, esa experiencia originaria que ha marcado la ontología griega y que, a través de sus modificaciones, determina el aparato conceptual de la filosofía occidental consiste en que a partir de Aristóteles “el *Dasein* se comprende a sí mismo y al ser en general a partir del ‘mundo’”⁷⁴.

El objetivo, si queremos que la pregunta por el sentido del ser sea por fin planteada y se haga transparente, es llevar a cabo una *destrucción*, eliminar todas las capas con que la tradición la ha encubierto:

Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serán en adelante las decisivas⁷⁵.

Esta destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua no tiene un sentido negativo, no pretende deshacerse de la tradición, sino que tiene un propósito positivo: lo que busca es mostrar el origen

74 *Ib.*, p. 45.

75 *Ib.*, § 6, p. 46.

de los conceptos ontológicos fundamentales, sus fuentes, ocultas por una tradición que ha degradado la cuestión del ser a la condición de cosa obvia. “Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción”⁷⁶.

En la última parte del epígrafe 6, Heidegger va a exponer algunas etapas decisivas en esa destrucción de la historia de la ontología, al hilo de la problemática de la temporalidad.

1. *Kant* fue el primero y único que investigó la dimensión de la temporalidad, pero fracasó, según Heidegger, a la hora de mostrar sus verdaderas dimensiones y su papel ontológico fundamental. Y este fracaso obedece a varias razones: a) omisión de la pregunta por el ser; b) no hacer una analítica ontológica previa de la subjetividad, sino permanecer en el marco de la ontología de Descartes (con un *cogito* clausurado en sí mismo y desconectado del mundo), c) análisis del tiempo orientado por la comprensión vulgar, a pesar de haberlo retrotraído al sujeto. “La conexión decisiva entre el tiempo y el “yo pienso” queda envuelta en una total oscuridad y ni siquiera llega a ser problema para Kant”⁷⁷.
2. La segunda etapa en la destrucción de la historia de la ontología muestra cómo *Descartes* omite la pregunta por el sentido del ser. Se cree dispensado de ella por la certeza absoluta del *cogito*, así, aunque creía estar ofreciendo un fundamento nuevo y seguro para la filosofía, en realidad dejó sin pensar el sentido del ser, del *sum*. Además, a pesar de su supuesta novedad, Descartes incorpora elementos de la escolástica medieval: la *res cogitans* es un ente creado por Dios, que es el ente increado, infinito. Y como ser creado es ser producido; contiene, por tanto, un elemento estructural esencial del concepto de ser de la antigüedad.

⁷⁶ *Ib.*, p. 50.

⁷⁷ *Ib.*, p. 47.

3. Como ya se ha recordado en diversas ocasiones, el veredicto de Heidegger es que la ontología antigua privilegia el presente. La pregunta de Aristóteles por el ente es por la *οὐσία* (entidad, sustancia), que es presencia espacial y temporal. De este modo, como se ha visto, el ente que se muestra es concebido como presencia. También en Platón a lo verdadera y auténticamente real se le llama *εἶδος*: idea, lo visto, lo presente. Por otra parte, cabe señalar también que en Platón la ontología había tomado la forma de dialéctica, dado que en la definición al uso del hombre, éste ya era el viviente esencialmente determinado por su capacidad de hablar. Sin embargo, en Aristóteles la dialéctica es superada por algo más radical, anterior, que no admite contrarios: la *οὐσία*. Algo que, por fuerza, conduce a reforzar la comprensión del ser como presencia pura. En síntesis,

Esta interpretación griega del ser se realiza sin un saber explícito acerca del hilo conductor que la guía, sin conocer ni comprender la función ontológica fundamental del tiempo (...). Por el contrario, el tiempo mismo es considerado como un ente entre otros entes⁷⁸.

Precisamente la interpretación del tratado aristotélico del tiempo era uno de los apartados que Heidegger había incluido en el plan de la segunda parte de su obra, por considerar que a partir de él podría aclarar las bases y límites de la ontología antigua. Sin embargo, como sabemos, no llevó a cabo su empresa.

1.2.5. Fenómeno, λόγος y fenomenología

Para la investigación acerca del ser del ente, del sentido del ser en general, el método exigido, por el lema de la vuelta “a las cosas mismas”, es el fenomenológico. En *Ser y tiempo*, la fenomenología

78 *Ib.*, p. 49.

se concibe no sólo como un método para hacer filosofía sino como el mismo ejercicio de la filosofía, que no sólo se ocupa de caracterizar los objetos de la investigación, sino de cómo abordarlos, de cómo llevar a cabo dicha investigación.

La fenomenología es la “ciencia de los fenómenos”. Se entiende por *fenómeno* lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente, que es arrebatado al ocultamiento y, así es sacado a la luz⁷⁹. En cuanto al *λόγος*, tiene una función primariamente desveladora, consiste en sacar algo de su ocultamiento, en descubrirlo⁸⁰. Atendiendo a su sentido etimológico, la fenomenología es “un modo *tal* de captar los objetos que todo lo que se discute acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación⁸¹. Se trata de “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra y tal como se muestra desde sí mismo”⁸².

A la idea habitual de fenómeno Heidegger opone “el concepto fenomenológico” y dice que a lo que hay que llamar fenómeno en sentido eminente es al ser del ente: “el concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados”⁸³.

Heidegger advierte que es un error concebir el ser del ente como algo detrás de lo cual hay otra cosa que no comparece. Detrás de los fenómenos de la fenomenología no hay nada (no hay un “noumenon” en el sentido kantiano), pero sí existe el peligro de que lo que debe convertirse en fenómeno permanezca oculto. El ser del ente es lo que

79 “Fenómeno” no sólo es lo que se muestra, sino que significa también “apariencia”, y ambos sentidos están relacionados, porque algo sólo puede ser “mera” apariencia si se muestra. Tampoco hay que confundir fenómeno con “manifestación” (*Erscheinung*), porque ésta es el “anunciarse de algo que no se muestra por medio de algo que se muestra” y, como tal, el manifestarse es un “no mostrarse”, vid. *Ib.*, § 7A, pp. 51-53.

80 Por lo mismo cabe también la posibilidad de un *λόγος* encubridor, que haga pasar una cosa por otra que no es. Cf. *Ib.*, § 7B, p. 56.

81 Cf. *Ib.*, § 7C, p. 57.

82 *Ib.*

83 *Ib.*, p. 58.

la fenomenología debe hacer ver, lo que debe ser objeto de una mostración explícita:

Aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento⁸⁴.

En síntesis, la fenomenología tiene por objeto el ser del ente: aquello que en sentido eminente exige llegar a constituirse en fenómeno, ya que de lo contrario puede quedar hasta tal punto encubierto que quede olvidado y no se pregunte por él. Pero entonces, la fenomenología es la ciencia del ser del ente: es ontología. Ésta es la razón por la que el pensador de Friburgo afirma que *la ontología sólo es posible como fenomenología*; porque sólo ésta posibilita, y *es*, el modo de acceso a lo único que puede ser tema de la ontología.

En definitiva, fenomenología y ontología fundamental no son disciplinas distintas; ya se ha mostrado cómo la fenomenología es la ciencia del ser del ente y, cómo, la ontología fundamental se ocupa de la pregunta por el ser. De este ser que constituye el tema fundamental de la filosofía Heidegger dice que “no es un género del ente, pero concierne a todo ente”⁸⁵. Y es que tiene una universalidad que trasciende a toda determinación óptica que sería propia de un ente. Pero esta “trascendencia” permite la posibilidad de lo que podríamos llamar una “individuación” en el *Dasein* singular. Heidegger concibe la filosofía como “ontología fenomenológica universal”⁸⁶ y dice que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, en la analítica existencial. Es decir, a pesar de la universalidad de “ser”, es posible acercarse a él por

84 *Ib.*

85 *Ib.*, p. 60.

86 *Ib.*, p. 61.

la vía de la interpretación específica del *Dasein*, que es el ente óntica y ontológicamente privilegiado por su comprensión del ser, cuyo análisis es la base de la ontología fundamental. La fenomenología del *Dasein* es hermenéutica (es decir, interpretación) porque “le son anunciados a la comprensión del ser que es propia del *Dasein* mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser”⁸⁷.

Con el propósito de aclarar qué se ha de entender por hermenéutica, Heidegger expone los distintos sentidos en que se habla de ella.

- El sentido primordial de la hermenéutica es el de interpretación del ser del *Dasein*, y por tanto, el de “analítica de la existencia-*idad* de la existencia”⁸⁸.
- También se puede comprender como elaboración de las condiciones de posibilidad de toda ontología, puesto que al descubrir el sentido del ser y de las estructuras del *Dasein* abre la posibilidad de investigar entes distintos al *Dasein*.
- En un sentido secundario, cabe entender la “hermenéutica” como metodología de las ciencias históricas del espíritu. Ello se explica porque la historicidad del *Dasein* que revela la analítica existencial es condición óntica de posibilidad del saber histórico.

1.2.6. *Ser y sentido, ser y verdad, ser y tiempo*

Ya he señalado antes cómo el *Dasein* es un ente comprensor, interpretador, vinculado con el entorno en tanto que ya siempre es ser-en-el-mundo. El que sea comprensor del ser quiere decir que comprende el sentido de lo que hay y es constituyente no de las cosas, sino de su sentido. El ser no comparece de forma inmediata en las cosas o en los objetos, permanece oculto, pero les pertenece en porque constituye su

87 *Ib.*, p. 60.

88 *Ib.*

sentido. Por ello precisamente la fenomenología (cuyo objeto es el ser del ente) es hermenéutica.

En el párrafo 7C, Heidegger se refiere a la relación *ser/verdad* y a la cuestión del carácter de verdad del ser (*veritas transcendentalis*). Ya hemos visto cómo el ser está más allá de todo ente concreto, de toda determinación óptica; es decir, lo trasciende, de ahí que la ontología o ciencia del ser pueda denominarse ciencia trascendental⁸⁹. El ser es lo trascendente por excelencia. Esa trascendencia consiste en la apertura del ser, en la verdad trascendental: “toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica (apertura del ser) es *veritas transcendentalis*”⁹⁰.

La llamada de atención sobre la apertura del *Dasein* constituye un elemento fundamental de *Ser y tiempo*, que facilita la comprensión de lo que Heidegger entiende que es “el fenómeno originario de la verdad”. Hay una relación fundamental entre apertura del *Dasein* y verdad: el *Dasein* es esencialmente verdadero, no en el sentido epistemológico de que conozca la verdad, sino en sentido ontológico, puesto que la apertura constitutiva de la existencia humana es condición de toda verdad, abre la posibilidad de que las cosas y ella misma aparezcan siendo lo que son, sean descubiertas (una vez más, se muestra aquí la concepción de la verdad como ἀλήθεια).

Sostener que “hay ser sólo en la medida en que el *Dasein* es”⁹¹, supone que el *Dasein* es develador; o lo que es lo mismo, que la comprensión del sentido y el develamiento de la verdad es algo que él ha de realizar. En el párrafo 4 de la Introducción a *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger expresa en estos términos las relaciones *Dasein-ser-verdad* (desocultamiento):

89 M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 42.

90 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., § 7C, 38, p. 61.

91 M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 44 y también p. 272.

“Hay” ser sólo en la específica revelación, que caracteriza la comprensión del ser. Pero a la revelación de algo la llamamos la verdad (...). Sin embargo, hay verdad sólo cuando existe un ente que abre, que revela, de suerte que pertenezca al modo de ser de este ente el revelar mismo. Tal ente somos nosotros mismos. El *Dasein* existe en la verdad. Al *Dasein* pertenece esencialmente el mundo abierto y a la vez por ello la apertura de sí mismo. El *Dasein* es, según la esencia de su existencia, “en” la verdad y precisamente por esto, tiene la posibilidad de ser “en” la no verdad. *Sólo hay ser si hay verdad, es decir, si existe el Dasein* (...). Estos problemas de la relación entre el ser y la verdad los englobamos dentro del problema del carácter de la verdad del ser (*veritas transcendentalis*)⁹².

Por lo que se refiere a las relaciones entre ser y tiempo, ya en el parágrafo 6 de la “Introducción” su autor se plantea la pregunta de si, a lo largo de la historia de la ontología, se ha establecido una conexión temática entre la interpretación del ser y la problemática de la temporalidad. Ya conocemos su respuesta. De ella se desprende que el análisis preparatorio del *Dasein* es el que permite descubrir la temporalidad, la historicidad, como rasgos ontológicos del *Dasein* y constituye un paso previo para la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser.

Esa temporalidad que constituye el sentido del ser del *Dasein* no obedece a la concepción corriente del tiempo, sino que surge de haber percibido con claridad la peculiar imbricación de pasado, presente y futuro. Así, el *pasado* no es un “fósil”, sino algo que está operativo en el *presente*, puesto que el *Dasein* está siempre situado, vive en un mundo interpretado, se encuentra en una comprensión heredada del mundo de la que no puede prescindir. Al haber sido arrojado al mundo, no inicia su ser por sí mismo, sino que se encuentra ya de antemano arrojado en el mundo en el que es. De ahí que afirme Heidegger:

92 *Ib.*, p. 44. El subrayado es mío.

En su ser fáctico, el *Dasein* es siempre como y “lo que” ya ha sido. Expresa o tácitamente, él es su pasado. Y esto no sólo en el sentido de que su pasado se deslice, por así decirlo, detrás de él y que el *Dasein* posea lo pasado como una propiedad que está todavía ahí y que de vez en cuando vuelva a actuar sobre él (...), el *Dasein* se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir. Desde ella se comprende en forma inmediata⁹³.

Por otra parte, el futuro ocupa un lugar relevante en la temporalidad del *Dasein*, en tanto que es esencialmente proyecto arrojado hacia la muerte. Como señala Ramón Rodríguez, hay en la temporalidad de Heidegger una peculiar relación de pasado y futuro: el futuro comprende el pasado porque al venir el *Dasein* hacia su posibilidad más propia se encuentra con lo que ya ha sido, con un carácter de retorno, pero a la vez, el haber ya sido sólo es en la medida en que el *Dasein* vuelve sobre él y lo acepta, por lo que envuelve al futuro⁹⁴. Esto explica afirmaciones en principio aparentemente paradójicas como que “el *Dasein* ‘es’ su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, ‘acontece’ siempre desde su futuro (...) Su propio pasado —y esto significa siempre el pasado de su ‘generación’ ἀλλήθεια— no va detrás del *Dasein*, sino que ya cada vez se le anticipa”⁹⁵.

Con el estudio de la temporalidad del *Dasein* culmina el análisis preparatorio de este ente óntico-ontológicamente privilegiado, por ser aquél que se pregunta y a quien se pregunta por el sentido del ser. La última sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, tal y como figuraba en el plan del tratado, debía mostrar en qué sentido el ser mismo es temporal, algo que Heidegger dejó sin hacer.

93 *Ib.*, § 6, pp. 43-44.

94 Cf. R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, *op. cit.*, pp. 121-24.

95 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, § 6, p. 44.

Capítulo 2

“Introducción” a “¿Qué es metafísica?”

2.1. *Exposición teórica*

En 1929 Martin Heidegger pronuncia la lección inaugural del curso en la Universidad de Friburgo con el título “¿Qué es metafísica?” Más tarde, cuando en 1949 se le propone publicar dicha conferencia, acepta con la condición de escribir una introducción que arroje algo de luz sobre las diferentes líneas de pensamiento establecidas en una y otra época. El texto que se va a estudiar aquí abre un amplio panorama sobre los puntos fundamentales que el filósofo trató a lo largo de su camino. Por otra parte, esta introducción es importante en la medida en que Heidegger vuelve, tanto sobre “¿Qué es metafísica?” —una reflexión que ciertamente marco un “hito” en su trayectoria— como sobre *Ser y tiempo*. Al estudiar la conferencia y la “Introducción” se puede observar cómo, en realidad, no hay, un cambio de rumbo sino, más bien, un deseo de abrir nuevas sendas. Lo que Heidegger pretendió al final de los años veinte no fue otra cosa que continuar su inagotable interrogación sobre el ser. Entonces, y guiado por esta misma pregunta,

“Introducción” a “¿Qué es metafísica?”

su caminar se vio impelido a “dar un giro”; esto es, a formular de un modo nuevo, y en cierta manera decisivo, la misma cuestión. Ya no se trataba tanto de plantear la pregunta por el *sentido del ser* sino, más bien, de formular la pregunta por la *verdad del ser* y de la pertenencia de ésta misma a la esencia del *Dasein*.

En las líneas que siguen tendremos oportunidad de ver cómo Heidegger, desde la atalaya de 1949 comprende su “giro” y el modo problematizante en que lo vincula al recorrido realizado hasta la publicación *Ser y tiempo*.

2.1.1. *El retorno al fundamento [no fundado] de la metafísica*

El texto que nos ocupa es, como suele ser habitual en los escritos de Martin Heidegger, un sumergirse en la historia de la filosofía⁹⁶ pero siempre desde los orígenes del pensamiento occidental, pues entiende que lo buscado ha de serlo en su inicio, en definitiva, en el pensar antiguo que nos determina y que determina la historia de la metafísica como tal. La metáfora cartesiana del árbol de la ciencia que utiliza en el principio de su “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, es un claro ejemplo de cómo se puede pensar la filosofía primera a partir de lo ya pensado; es claro que Descartes juega un papel destacado ya que es, a juicio de Heidegger, uno de los pensadores que más ha influido en la elaboración de la metafísica tal como hoy se conoce. Apoyándose en la descripción cartesiana del árbol de la ciencia, el autor de la “Introducción” se expresa de esta manera:

No queriendo abandonar esa imagen, preguntamos de este modo: ¿en qué suelo se apoyan las raíces del árbol de la filosofía? ¿En qué fundamento encuentran las raíces y, así, el árbol entero obtiene sus savias y fuerzas

96 Heidegger declaró en reiteradas ocasiones que su intención no era hacer historiografía sino que lo que pretendía, por el contrario, era llevar a cabo un retorno del pensar hacia el origen.

nutritivas? ¿Qué elemento, escondido en el suelo y el fundamento, penetra las raíces que sostienen y alimentan al árbol? ¿Dónde reposa y se mueve la esencia de la metafísica? ¿Qué es la metafísica vista desde su fundamento? ¿En general, qué es en el fondo eso de la metafísica?⁹⁷

Todo parece indicar que no se puede abandonar la metafísica, que hasta ahora y desde su mismo origen ha consistido en representar el ente en cuanto tal. La vieja tesis de Heidegger según la cual la metafísica privilegia la *οὐσία* —lo que implica el privilegio del presente e impide que se plantee la pregunta fundamental por el ser⁹⁸— permanece intacta. En esta denuncia continúa radicando lo nuclear de la crítica de Heidegger a Aristóteles. También es cierto que el mismo pensador admite que Platón y Aristóteles tenían una visión “fenomenológica” (algo que ahora ya no resulta tan positivo para nuestro pensador). Así es, a su parecer, los dos pensadores griegos entendían que “lo que es” (*τὸ ὄν*) se muestra y aparece, comparece. Según Platón lo visto es, precisamente, *lo visto en cuanto que visto*. Como es bien sabido, las ideas constituían para este pensador lo verdadera y auténticamente real, pues para él conocer no era nada distinto de captar algo en su manifestabilidad. Así pues, la verdad consistía en el desvelamiento y en la posterior contemplación de las ideas, merced a la luz que emana del sol (el bien) y que —de acuerdo con la interpretación heideggeriana de la alegoría platónica de la caverna— no es sino la *ἀλήθεια*. Esto es lo que es accesible al *νοῦς* del dialéctico, del que ha ascendido hasta llegar a la cumbre de la línea, a las afueras de la caverna. Así pues, algo es conocido porque está presente en su aspecto, en su visibilidad. Pues bien, Heidegger sentencia que fue precisamente este modo de ver y entender lo que hizo que la metafísica se limitara a representar lo ente en cuanto ente y se olvidara de mirar hacia el ser. Esta limitación

97 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?” en *Hilos*, Alianza, Madrid, 2000, trad. H. Cortés y A. Leyte, pp. 299-312, p. 299.

98 Para Heidegger la temporalidad (*Zeitlichkeit*) hace posible la elaboración y comparecencia de la diferencia ontológica.

“Introducción” a “¿Qué es metafísica?”

se ha mantenido a lo largo de la historia, aunque en su transcurso lo representado se haya caracterizado de las más diversas maneras:

Sea cual sea la interpretación que queramos darle a lo ente, ya sea como espíritu en el sentido de espiritualismo, como materia y fuerza en el sentido del materialismo, como devenir y vida, como representación, como voluntad, como sustancia, como sujeto, como ἐνέργεια o como eterno retorno de lo igual, lo ente en cuanto ente siempre aparece a la luz del ser. Siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser⁹⁹.

Todas las versiones son variaciones sobre lo mismo: el ente. Pero lo presente, lo ente, solamente aparece, según Heidegger, al amparo del ser. Es el ser el que hace posible la presencia de lo ente porque sin él no es posible su desocultamiento. Por eso es por lo que en la “Introducción” de 1949, Heidegger sostiene que el fundamento de la metafísica es “la verdad del ser”. La metafísica, siguiendo con la metáfora del árbol de las ciencias de Descartes, ha olvidado el humus, el substrato, la tierra donde está plantada. La única alternativa posible es un *pensar esencial* “no representacionista”, que no apunte más la dinámica sujeto-objeto hasta ahora establecida. El ser no puede ser “captado” como un objeto, de manera que sólo un pensar no representativo puede ser una alternativa. Se trata de un pensar que hace memoria; algo contrario a la representación, que sólo admite presente.

Estas reflexiones dejan entrever un aparente conflicto en el pensamiento de Heidegger. Por una parte, realiza una feroz crítica a la metafísica; por otra, advierte que ha de mantenerse en diálogo con ella. Lo que en cualquier caso importa destacar al pensador del ser es que la esencia de la metafísica es la pregunta por “la verdad del ser”, aunque, hasta ahora, ésta no ha sido planteada correctamente. Pero no es que tengamos que derribar la metafísica o pensar en contra de ella ya que:

99 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 299.

Un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la metafísica pero tampoco piensa contra ella. Por seguir utilizando la misma imagen, no arranca la raíz de la filosofía. Le excava el fundamento y le ara su suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Nunca llega a ser lo primero del pensar. En el pensamiento sobre la verdad del ser, la metafísica se ve superada. Cae por su peso la exigencia de la metafísica según la cual debe ser ella la que administre la principal referencia al “ser” y determine de modo decisivo toda relación con lo ente como tal. Pero esta “superación de la metafísica” no margina a la metafísica¹⁰⁰.

La metafísica olvida su fundamento pero, a la vez, no es capaz de librarse de él; entonces adquiere un carácter de destino cumplido, ya que no deja al pensar desarrollarse de otra manera que la ya ensayada. Si se quiere salir de la metafísica hay que ir directamente no ya al fundamento, a los orígenes del representar metafísico, sino más atrás y así, en todo caso, podremos intentar de nuevo un pensar que abandone dicho fundamento. Al hablar de “retorno” me refiero a lo que Heidegger llamará, en muchas ocasiones, el “salto atrás” que es necesario para volver a plantear la pregunta por el ser fuera de los límites de la metafísica. En este sentido surgen los problemas, pues este salto no es uno cualquiera, es un salto al vacío, a la nada, al abismo. Nos dejamos llevar por lo único que somos capaces de detectar, a modo de pequeña señal: el *Dasein*.

Remitirse a un principio pasa por reconocer algún ente del cual pueda derivarse algo posterior y, cuando se dice “el ser es la nada del ente” precisamente se hace referencia a que no hay nada, en el sentido último de la palabra, que esté antes, como principio; por eso el fundamento de la metafísica tiene que ser la nada, lo no-fundado, el abismo. El mismo *Dasein* es la nada, es esa pequeña señal que se nos aparece en el horizonte y, a partir de la cual, podemos empezar a buscar.

100 *Ib.*, p. 301.

“Introducción” a “¿Qué es metafísica?”

Para hacerlo de nada valen las categorías kantianas ni los *a priori*, no se puede establecer un fundamento que este mediado por la comprensión de la metafísica occidental; si se quiere superar la concepción metafísica, si se quiere alcanzar la referencia del ser a la esencia del hombre hay que ensayar un nuevo modo de pensar que se aleje de lo que hasta ahora se ha entendido como representar metafísico, es decir, se ha de tratar de no confundir ser y ente, de situarse en la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*). Si hay que buscarlo en “algo” el fundamento de la metafísica es en la nada. Esto es lo que, en cierto modo, se quiere significar con “lo no-fundado”: no hay un principio dado sobre el que luego se pueda construir un cierto modo de pensar, lo que hay, es nada, porque si se acuerda que hay un principio, que no será otra cosa que un ente, se vuelve a caer en el olvido, ya que otra vez se fundamentará la metafísica en un ente haciendo más radical el olvido de la diferencia entre el ser y el ente¹⁰¹. Lo que guiará el pensamiento de Martin Heidegger será una continua revisión de los pilares de la filosofía, con el fin de llegar hasta los orígenes del pensamiento y así poder apuntar hacia el *dónde* se sumergió en ese tremendo olvido que todavía determina el pensar actual.

2.1.2. La verdad del ser

Como se ha indicado en el apartado anterior, el fundamento de la metafísica no es otro que “la verdad del ser”, así que, siguiendo la

101 Así lo explica Arturo Leyte: “Pero también se entendería mal, desde la perspectiva de este significado de metafísica que se comienza a emplear explícitamente después de *Ser y tiempo*, que con lo de origen se volviera a entender un sinónimo de “principio”, a partir del cual se derivaría una serie de consecuencias. Porque así considerado, “principio” no dejaría de ser, a su vez, algo derivado; por así decirlo, puesto *después*. Y este sentido del después resulta crucial para caracterizar el mismo sentido del *Dasein*: en cierto modo, todo viene después; todo es, formulado en términos kantianos, *a posteriori*, de modo que nada puede ser interpretable como *a priori* (principio, fundamento, etc.). Nada excepto la *nada* misma por medio de la cual se dice que “nada hay a excepción de lo ente, de las cosas”. A. Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 165-166.

exposición esquemática de la “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, ahora se debe establecer una continuidad entre dicho fundamento y la referencia que ha de hacerse con relación a la esencia del hombre. La siguiente cuestión tratará de la esencia extática del *Dasein*; primero se habla del fundamento, luego se establece la referencia entre el fundamento y la esencia del hombre y, por último, se aborda la esencia del hombre, que no va a ser otra que su existencia.

Lo que hay que decidir es si el propio ser puede hacer acontecer propiamente su referencia a la esencia del hombre contando con su propia verdad o si la metafísica, alejándose de su propio fundamento, sigue impidiendo que la referencia del ser al hombre, a partir de la esencia de esa misma referencia, alcance una luz que lleve finalmente al hombre a su pertenencia al ser¹⁰².

En este pasaje se aprecia el paso que va del fundamento de la metafísica a la referencia del ser a la esencia del hombre. Pero la decisión depende del fundamento, es decir, de si la metafísica puede alejarse de dicho fundamento. Hasta ahora, y eso parece que es una constante en el pensamiento de Heidegger, la metafísica no ha podido deshacerse del fundamento que condiciona su esencia, no ha sido capaz de pensar la diferencia entre ser y ente y, como consecuencia, la referencia que ahora se busca ha permanecido velada, oculta. Éste es precisamente el carácter de destino cumplido que ha tenido dicho pensar metafísico a lo largo de la historia del ser: no podía haber sido otro porque en su origen ya quedó predestinada al olvido. Así es como la metafísica pone trabas a esa referencia del ser a la esencia del hombre.

No cabe duda, hay una relación singular entre el ser y el hombre. En *Ser y tiempo* quedó establecido el *Dasein* como el ente comprensor del ser, y esta relación es insoluble; en aquella gran obra Heidegger decía: hay ser y verdad en la medida que el *Dasein* es.

102 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 302.

Es cierto que ahora Heidegger ha cambiado esencialmente el matiz, al punto de hacer imposible una interpretación de corte trascendental de aquella afirmación. Ahora, no sólo en esta “Introducción” sino también en otros textos de la misma época, entiende al *Da-sein* como lugar, como ámbito espacio/temporal para el acontecer de ser; así el *Da-sein* es como el claro del bosque, el calvero (*Lichtung*) para el ocultamiento/desocultamiento del ser. En *Ser y tiempo*, la verdad era, según Heidegger, “manifestación ante”, puro fenómeno, pero (ya lo hemos visto) a partir de sus obras posteriores a 1935 pasa a ser entendida como un juego de ocultamiento/desocultamiento del ser. ¿Qué quiere decir Martin Heidegger cuando se refiere a la verdad como ocultamiento/desocultamiento? Para responder a esta pregunta se debe profundizar en el pensamiento antiguo y sobre todo en los pensadores denominados presocráticos.

La gran preocupación de la filosofía griega anterior a Aristóteles era establecer la diferencia entre ser y aparecer (*ἀλήθεια* y *δόξα*); la experiencia del ser, según Parménides, es precisamente el aparecer, en el preciso sentido de que ser se entiende como presencia en el sentido de la *φύσις*, y por eso, lo que es, en el recuerdo de la *φύσις* no es sino la presencia de lo que es y no puede no ser. A juicio de Heráclito, por el contrario, la *ἀλήθεια* sería el desvelamiento del ocultamiento que la *φύσις* ama¹⁰³. Desde Parménides encontramos la alternancia ser y no-ser; el ser humano tiene que estar abierto al desocultamiento¹⁰⁴, abierto a la presencia de lo ente: esto lo designa con el *νοεῖν*, que será central en la filosofía de Platón y, en general, para todo el mundo griego y occidental.

La metafísica ha buscado la comprensión del ser, pero sin hacerse cargo de la pregunta por el ser; el ser ha sido conocido mediante un acceso epistémico por la demostración y la definición, es decir,

103 Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I, op. cit.*, p. 39.

104 El *Dasein* está, por su propia constitución, abierto, es aperturidad que saca del ocultamiento; apertura que permite el desocultamiento y así hace manifiesto a lo ente.

mediante un acceso racional. Este acceso, la articulación: la composición y la división (σύνθεσις y διαίρεσις), está en relación con la forma de construcción del lenguaje indoeuropeo que parte de un sujeto (ὕποκειμενον), un verbo “ser” que opera como cópula y un predicado (κατηγορούμενον). A esta forma específica de articulación se le llama ἀπόφανσις, esto es, algo (S) se manifiesta *como algo* (P). Esto hace que el significado de la cópula, de la articulación misma, sea el manifestarse, el aparecer, el mostrarse¹⁰⁵; es decir, la ἀπόφανσις. Este lenguaje es el que inmediatamente después, y con carácter definitivo, adoptó la ciencia pero, como el ser es lo indefinible, lo inaprehensible según Heidegger (y como ya lo había considerado la misma tradición metafísica, a la que apela la “Introducción” a *Ser y tiempo*), hemos de instalarnos fuera de la dinámica sujeto/objeto para replantearnos la pregunta por el ser. El primado unilateral del λόγος ἀποφαντικός y las categorías bloquean la pregunta por el ser. La posible solución que propuso Heidegger, radicalizando el planteamiento de Dilthey, fue otra forma de acceso: la hermenéutica.

Nos hemos aferrado a lo que comparece, a lo presente y nos hemos desviado de lo fundamental; si ahondamos en la historia de la metafísica, nos acercamos a lo no-pensado, nos preguntamos por lo que precisamente no aparece. Sólo rehusando el abordaje presencia-lista puede la metafísica ser *pensar del ser*. El *presenciar* proviene, en definitiva, de los presocráticos que entienden la verdad como ἀλήθεια, es decir, como un arrancarle a la φύσις su ocultamiento. De Heráclito recupera Heidegger el “amor” de la φύσις por el ocultamiento y de Anaximandro la lucha de contrarios; según este filósofo griego: “διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις” (“pues se pagan mutuamente pena y retribución”)¹⁰⁶; o dicho, con expresión de Marzoa, “cada cosa es sólo negando su *otro*”, predominando; pero, como en definitiva sólo es en cuanto lo otro es, ha de reconocer a lo otro, otorgarle (διδόναι) aprecio, estimación (τίσις), reconocerle lo que le pertenece,

105 Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, op. cit., p. 15.

106 Simplicio, *Física*, 24, 13; DK 12A 9.

renunciando al predominio, esto es: a la presencia”¹⁰⁷. Luego la φύσις no se muestra en su totalidad, es un continuo juego de aparición y ocultamiento. Aristóteles va a poner fin, según Heidegger, a la lucha de contrarios con un nuevo concepto que el denomina ἐνέργεια. A juicio de Heidegger, Aristóteles entra de lleno en el presencialismo al identificar ἐνέργεια con οὐσία. Lo que Heidegger propone es un retorno a los orígenes y, apuntando al ocultamiento/desocultamiento, nos hace recordar la conocida sentencia de Anaximandro. Pero,

no se trata de ningún renacimiento del pensar presocrático (semejante pretensión sería fatua y carente de sentido), sino que se trata de prestar atención al advenimiento de la esencia aún no dicha del desocultamiento, en el cual se ha anunciado el ser. Mientras tanto, y a lo largo de toda su historia, desde Anaximandro hasta Nietzsche, a la metafísica le permanece oculta la verdad del ser¹⁰⁸.

El desocultamiento no puede tener lugar —como ha intentado hacer la metafísica— sin el ocultamiento, ya que entonces lo no oculto comparece como ente y se entra de lleno en la equiparación de ente y ser; sólo haciendo memoria del olvido se puede intentar otro comienzo que, y esto ha de quedar bien claro, no es uno nuevo. Lo que hay que hacer es atender al olvido del ser en la referencia del ser a la esencia del hombre. Sólo así tendría sentido la pregunta por la metafísica.

Pero suponiendo que la superación de la metafísica estuviera en correspondencia con el esfuerzo por aprender a prestarle por fin atención al olvido del ser, a fin de experimentar y asumir dicha experiencia en la referencia del ser al hombre y preservarla allí, entonces la pregunta “qué es

107 F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, op. cit., p. 30.

108 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, op. cit., p. 302.

metafísica” tal vez seguiría siendo, dentro de la precariedad del olvido del ser, lo más necesario de entre todo lo necesario para el pensar¹⁰⁹.

2.1.3. La existencia extática como esencia del ser humano: abandono del sujeto y la conciencia

Se ha anunciado que la pregunta por el fundamento de la metafísica está relacionada con la referencia del ser a la esencia del hombre; ahora hay que mostrar cómo es esa esencia. El pensar que se ensayó en *Ser y tiempo* puede valer, a juicio de Heidegger, como un intento. La analítica existencial realizada allí puede servir para alcanzar dicha referencia. A este respecto Martin Heidegger se expresa en los términos siguientes.

El pensar ensayado en *Ser y tiempo* se ha puesto “en camino” para introducir al pensar por un camino que le permite alcanzar la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre para abrirle al pensar, una senda a fin de que piense expresamente el propio ser en su verdad. En este camino —lo que significa, al servicio de la pregunta por la verdad del ser— se hace necesaria una reflexión sobre la esencia del hombre, porque la experiencia del olvido del ser, no expresa y que aún debe ser mostrada, incluye la suposición sobre la cual todo se basa, según la cual, de acuerdo con el desocultamiento del ser, la referencia del ser a la esencia del hombre pertenece al ser mismo¹¹⁰.

El pensar de *Ser y tiempo*, parece decir su autor, se hace imprescindible si queremos sacar al *Dasein* de la subjetividad, aunque, en realidad, esto ya se habría realizado en la medida en que, por su propia

109 *Ib.*, p. 304.

110 *Ib.*

definición, el *Dasein* es ser-en-el-mundo y eso es lo otro a la subjetividad. La alternativa a la dinámica sujeto-objeto es un pensar que saque la esencia del hombre fuera del ámbito de la subjetividad. Por tanto, el *Dasein* no se ha de entender como una “sustitución” del sujeto o algo así, el hombre no es conciencia ni yo trascendental; sí puede “convertirse reductivamente” en todo eso, pero su determinación esencial no es ninguna de las anteriores. Lo que determina la existencia es precisamente el “estar fuera” (de un supuesto “sí mismo”). Es menester pensar al *Dasein* desde su apertura al mundo, apertura que permite que la referencia del ser a la esencia del hombre pueda acontecer, apertura que tiene que ver con el cruce entre lo óntico y lo ontológico que hace posible la diferencia ontológica. Lo que permite al *Dasein* colocarse en esa apertura es su primacía óntico-ontológica que se hizo presente en la introducción a *Ser y tiempo*.

Así pues, ya en *Ser y tiempo* mediante la estructura fundamental que definía al *Dasein* como ser-en-el-mundo quedaba cuestionada su comprensión como “sujeto”, porque antes de captarme como pensante o agente, estoy ya en el mundo desde antes y siempre: lo que “soy” no es otra cosa que “ser-en-el mundo” y ese es el “horizonte *a priori*” de todo conocer (“su condición de posibilidad”). Está claro que no hay que entender el ser-en-el-mundo como un “yo” contrapuesto al “mundo”, sino como una estructura unitaria. Es decir, el mundo no es un conjunto de cosas dadas para nuestra contemplación (*Vorhanden*), sino que es más bien el conjunto de las cosas que se nos presentan como útiles, disponibles (*Zuhanden*). Es así la totalidad de relaciones de sentido ensambladas, referidas al *Dasein* y a las que éste permanentemente se refiere, de modo que ambos permanecen en mutua e inextricable relación.

A fin de expresar en una sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura (el “aquí”) del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial

en el que se halla el hombre en cuanto hombre la palabra *Dasein*¹¹¹.

La palabra *Dasein* hace que podamos pensar la referencia y además significa eso que ya se ha recordado unas líneas más arriba. El *Dasein* es algo así como un lugar, un ámbito donde propiamente puede acontecer la verdad. El *Dasein*, el “ahí del ser” es el calvero (*Lichtung*) que está abierto para que acontezca el ocultamiento/desocultamiento del ser. Pero aquí es preciso aclarar que lo que caracteriza al claro no es la luz, sino el carácter de espacio abierto, una zona del bosque libre de árboles. De esta manera, el *Dasein* no está pensado en el sentido presencialista porque es tan sólo el lugar de un juego, de un acontecer, que no es sino el ocultarse/desocultarse del ser.

En resumen, la vuelta al fundamento de metafísica, es decir, el volver a plantear la pregunta “¿qué es metafísica?” nos lleva a buscar otro origen; la búsqueda de la referencia del ser al hombre nos remite al *Dasein* como ente “comprensor” del ser debido a su determinación esencial de apertura y que permite el acontecimiento de ser, de verdad.

2.1.4. Ser no es distinto de tiempo

En la filosofía de Martin Heidegger se puede encontrar ya desde el comienzo, de modo eminente en *Ser y tiempo*, una plena identificación entre ser y tiempo que será constante a lo largo de su obra. El tiempo es una de las nociones que más importancia tienen en la filosofía heideggeriana y, por esta razón, una de las más complejas. Lo que la metafísica ha entendido como tiempo no es lo que Heidegger reclama para su modo de pensar. Ya se ha remarcado el carácter presencialista de la metafísica cuando se ha expuesto cómo Heidegger pretende pasar de un pensamiento representativo, cuyo último exponente sería Nietzsche, a un pensamiento conmemorativo. En el primero tenemos puro presente, ‘manifestación ante’; en el pensar que hace memoria

111 *Ib.*

del ser Heidegger introduce —como elemento esencial— la noción de temporalidad (*Zeitlichkeit*). Ya en *Ser y tiempo*, como él mismo recuerda en su “Introducción”, se presenta esa identificación:

“Ser” no es en *Ser y tiempo* otra cosa distinta de “tiempo”, en la medida en que el “tiempo” es nombrado como el nombre propio para la verdad del ser, verdad que es lo que se presenta en el ser y, por ende, el ser mismo¹¹².

En el apartado anterior se podía ver cómo el ámbito para el acontecimiento de ser, que era el claro del bosque (*Lichtung*), lo era también para la verdad; lo que anteriormente quizá podría ser confuso ahora se vuelve nítido: verdad y ser son lo mismo y se dan en el tiempo, pero no en el tiempo entendido físicamente, sino en el *tiempo oportuno* (*καίρως*), que hace alusión a la maduración (*Zeitung*).

Hubo una primera comprensión fallida del tiempo, a juicio de Heidegger, en la historia de la filosofía, que se hizo especialmente patente con Aristóteles: al entenderlo como presente, se perdió el carácter de despliegue que le es propio:

Para nosotros (no para un griego antiguo que entendía otra cosa bien distinta), εἶναι y οὐσία, así como παρ- y ἀπουσία, nos dicen antes que nada lo siguiente: en el presentarse reina, de modo impensado y oculto, el presente y la perduración, esto es, se presenta el tiempo. Por consiguiente, el ser como tal es desencubierto por el tiempo. Y, así, el tiempo remite al desocultamiento, es decir, a la verdad del ser¹¹³.

Al entender al *Dasein* como proyecto (ya desde *Ser y tiempo*), Heidegger quiso privilegiar el futuro. Pasado, presente y futuro son

112 *Ib.*, p. 307.

113 *Ib.*, p. 308.

entendidos en la obra magna de Heidegger como “éxtasis de la temporalidad”. Pero no cabe duda que la incorporación preeminente del futuro contribuye a una mejor comprensión de la interpretación heideggeriana del ser. La concepción del tiempo de la que se alimenta tiene (como buena parte de sus planteamientos, y de forma singular en sus inicios) resonancias kantianas. De hecho, como ya se ha subrayado en el capítulo anterior, Heidegger sostiene que el que más ha comprendido la noción de tiempo ha sido Kant, pero como explica en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, no ha sido suficiente:

Se ve fácilmente que la diferencia ontológica puede aclararse y llevarse a cabo con precisión en la investigación ontológica sólo si el sentido del ser en general se ha sustraído a la luz explícitamente, esto es, sólo si se ha mostrado cómo la temporalidad hace posible que se distinga entre el ser y el ente. Sólo mediante esta consideración puede recibir la tesis kantiana de que el ser no es predicado real, su sentido originario y una fundamentación suficiente¹¹⁴.

La gran importancia que, para la filosofía de Heidegger, adquiere el tiempo pensado como temporalidad, se ve reflejada en que lo que precisamente hace posible que pueda darse esa diferencia ontológica —ese *entre* del *Dasein* y el ser— es la temporalidad. De ahí que todas las concepciones del tiempo que han surgido a lo largo de la historia le parezcan insuficientes. Por este motivo, titula su obra de referencia, *Ser y tiempo* y, ahora, en la “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, explica el por qué de este título.

114 M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 43.

2.1.5. *La ontología fundamental de Ser y tiempo. Autocrítica*

Se ha podido ver cómo hay un cambio de planteamiento, dentro de los límites que se han explicado, desde *Ser y tiempo* (y a esto se le ha llamado *Kehre*) a otras publicaciones o trabajos posteriores en la vida de Martin Heidegger. En la “Introducción” a “¿Qué es metafísica?” se encuentran numerosas alusiones a su obra de 1927 —unas veces reclamando el pensar allí ensayado y otras estableciendo diferencias respecto de ella. En *Ser y tiempo* su autor buscaba una ontología fundamental que, a juicio del Heidegger posterior, permanecería dentro del pensar metafísico. Esto es precisamente lo que ahora se ha de evitar:

Mientras este pensar se siga designando a sí mismo como ontología fundamental, se estará poniendo en su propio camino, bloqueándolo y oscureciéndolo. El título “ontología fundamental” casi ofrece la impresión de que el pensar que intenta pensar la verdad del ser, y no la verdad de lo ente como hace toda la ontología, sigue siendo también, en cuanto ontología fundamental, otro tipo de ontología. Pero, en lugar de eso, el pensar en la verdad del ser, en cuanto retorno al fundamento de la metafísica, ha abandonado ya desde su primer paso el ámbito de toda ontología. Por el contrario, toda filosofía que se mueve en la inmediata o mediata representación de la “trascendencia” sigue siendo necesariamente ontología en un sentido esencial¹¹⁵.

No cabe duda, si se sigue hablando de ontología fundamental se continúa dentro de los márgenes del cuestionar metafísico. Era necesario, en ese momento (en el pensar ensayado en *Ser y tiempo*), pero resultó fallido porque lo importante era el tránsito para pensar la verdad del ser.

115 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 310.

2.1.6. *La metafísica como ontoteología y la nada como su fundamento*

Cuando Martin Heidegger se pregunta acerca de la constitución de la metafísica a lo largo de su historia conoce ya la respuesta: es *onto-teo-logía*. Ya desde Aristóteles se puede apreciar cómo se privilegia o se toma como referencia de todo lo que es más perfecto: Dios. Pues bien, lo que Heidegger quiere mostrar es que, al tomar como punto de partida a los entes en su totalidad, la filosofía se ha convertido en ontología. Pero, además, al tomar como referente y fundamento último al ser más perfecto —esto es, a Dios—, se ha constituido, a la vez, en teología. El resultado de esta elección es, la metafísica como *onto-teo-logía*¹¹⁶.

Heidegger quiere destacar el carácter *onto-teo-lógico* de la metafísica porque entiende que éste muestra y contribuye a la realización de su propio destino. Esto ha sido así —como lo entiende el autor de “¿Qué es metafísica?”— porque la filosofía ha buscado como “patrón de medida” para el ser humano, un ente, que es el más perfecto de todos (Dios), a pesar de que continúa siendo sólo eso: un ente. Esta elección permite entender mejor la razón del olvido del ser, ya que, desde siempre el ser ha sido relegado o confundido con ese proto-ente. En desarrollos posteriores de su pensamiento, en concreto en la obra titulada *Identidad y diferencia*, Heidegger perfila —profundizando en ella y agudizándola— la idea de *onto-teo-logía*:

116 “Si a la investigación de aquello universal se le llamó escolarmente “ontología”, a la de esto “supremo”, por tener ese carácter superior divino, se le reconoció como “teología”. Ontología y teología resultaron ser así disciplinas de conocimiento cuyo tema es lo “no sensible”, aunque consideraran eso no sensible desde una doble perspectiva, desde lo universal (ontología) y desde la totalidad unificadora de un ente supremo (teología). Se reconoce aquí la lúcida descripción que Heidegger ofrece de la metafísica como “onto-teo-logía”, es decir, discurso (λόγος) sobre lo ente (lo común) y al mismo tiempo sobre el ente supremo (Dios)”. A. Leyte, *Heidegger, op. cit.*, p. 203.

¿Hasta dónde puede tener éxito una explicación? Hasta donde consideremos que el asunto del pensar es lo ente en cuanto tal, es decir, el ser. Éste se manifiesta en el modo esencial del fundamento. Según esto, el asunto del pensar, el ser en cuanto fundamento, solo es representado a fondo cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, *πρώτη ἀρχή*. El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la última *ratio*, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido de fundamento, como *causa sui*. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios¹¹⁷.

2.2. *Análisis textual*

La “Introducción a “¿Qué es metafísica?”” puede estructurarse en seis partes con el fin de facilitar su estudio. Son las siguientes:

- A partir de la página 299, centrado en el carácter “presencialista” de la metafísica y en el olvido de la pregunta por el ser junto con la necesidad del retorno al fundamento [no fundado] de la metafísica, con la inevitable referencia a la nada y la angustia.
- Desde la página 302 puede verse cómo se emprende la búsqueda de la referencia del ser al a esencia del hombre.
- A partir de la página 304, Heidegger va a volver sobre cuestiones planteadas en *Ser y tiempo* para luego abordar su más radical comprensión del *Dasein*.

117 M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, ed. A. Leyte, trad. A. Leyte y Helena Cortés, p. 131.

- Desde la página 307, Heidegger aborda más directamente lo relativo a la temporalidad y los problemas que la metafísica contemporánea trae consigo.
- A partir de la página 310 se hace patente el rechazo de la ontología fundamental que su autor había propuesto de *Ser y tiempo*.
- Desde la página 309, el pensador de Friburgo expone el carácter de la metafísica como ontoteología y finaliza su ensayo en diálogo con Leibniz y volviendo a plantear la pregunta de este último: “¿por qué el ser y no más bien la nada?”.

2.2.1. *El retorno al fundamento [no fundado] de la metafísica*

En esta introducción se manifiesta, por su mismo título, que Heidegger todavía desea y ve la necesidad de mantener un diálogo con la metafísica. Advierte la necesidad de preguntarse por su fundamento, una pregunta que ni la misma metafísica se había planteado, pues en realidad excedía sus propios límites. Para mostrarnos el carácter presencialista de dicha metafísica habla del “representar metafísico”¹¹⁸ que pone delante, en presente, ante los ojos lo que ha de ser “conocido”. Además, por otra parte y en consonancia con lo que se acaba de recordar, Heidegger insiste una vez más en que la metafísica ha pensado “lo ente en cuanto ente”¹¹⁹; es decir, se ha alejado de la pregunta por el ser al considerar al ente como último objeto de estudio, al confundir al ser con el ente. Prueba de ello han sido las interpretaciones que se le han dado de lo ente a lo largo de la historia, desde su consideración como ἐνέργεια hasta las diversas versiones que de él han dado, diversas corrientes como el idealismo, el materialismo, etc.¹²⁰. La metafísica ha olvidado la tierra en la que tiene su arraigo. La alternativa a este pensar representacionista es un pensar *conmemorativo*,

118 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 299.

119 *Ib.*

120 Cf. *Ib.*, p. 300.

que abandone la estructura sujeto-objeto y que, así, nos permita salir del puro presente. “En la medida en que representa [pone delante] siempre lo ente y sólo en cuanto ente, la metafísica no piensa en el propio ser [olvido del ser]”¹²¹. Abandonamos la metafísica en el momento que intentamos “pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente”¹²². Si hacemos esto el fundamento se convierte en el abismo, en la nada, y estaremos en disposición de experimentar algo por venir¹²³.

Al final de esta primera parte nos encontramos con una contradicción aparente, ya que el fundamento de la metafísica ejerce una doble influencia en el pensar: por una parte se olvida de dicho fundamento pero, a la vez, no puede escapar de él. Pero sucede que “eso que todavía sigue apareciendo como fundamento, presumiblemente, caso de ser experimentado desde sí mismo, es otra cosa todavía no dicha de acuerdo con la cual la esencia de la metafísica también es otra cosa que la metafísica”¹²⁴. Si se consigue retornar al fundamento [no fundado] de la metafísica se podrá experimentar algo distinto de lo que ha venido siendo la metafísica occidental hasta ahora. La cuestión, y esto enlaza con la siguiente parte del texto, es que “si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica” sea posible “un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica”¹²⁵. La superación de la metafísica, como ya se ha indicado, pasa por un cambio en el pensar “la referencia del ser al hombre”.

121 *Ib.*

122 *Ib.*, pp. 300-301.

123 En el sentido de una nueva experiencia de ser todavía no pensada. Un fundamento no-fundado.

124 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 301.

125 *Ib.*

2.2.2. *La verdad del ser*

Pero Heidegger no intenta transformar la metafísica porque busque otra explicación, no busca un fundamento incommovible, no va a presentar un sistema mejor, no entiende que los que nos han precedido hayan errado en su planteamiento. Plantear así las cosas sería sino incurrir en los mismos errores de la metafísica. La cuestión, “lo que se pone en juego”, es si puede acontecer ser, “si el mismo ser puede hacer acontecer propiamente su referencia a la esencia del hombre contando con su propia verdad”¹²⁶. La metafísica bloquea esta referencia: es decir, bloquea la relación del ser al hombre y del hombre al ser. Si ser es acontecer de sentido, entonces, qué somos si nos basta la contemplación de lo ente, si permanecemos, por recurrir a la terminología de *Ser y tiempo* en el estado de caída en el mundo. De lo que ahora se trata es de cómo la diferencia ontológica, ese “entre” del *Da-sein* y el ser puede servirnos de ámbito, de apertura espacio/temporal para el acontecimiento de ser. Pero también se debe entender que dicha referencia se ha perdido, aunque esto no significa que hubiera en algún momento y que, al caer precisamente en el olvido, se bloqueara algo que había acontecido en el principio. La búsqueda de la referencia pasa por un retorno al fundamento de la metafísica, por un volver a los orígenes del pensamiento metafísico que nos permita detectar en qué momento, o momentos del pensar anterior —si lo hubo—, se difuminó tal referencia. Esta búsqueda es una constante en casi todos los escritos de Martin Heidegger. En ellos, podemos apreciar el incesante diálogo que mantiene con la tradición y que nos pone en camino para comprender lo que ha supuesto la metafísica en el horizonte del pensamiento occidental.

Para pensar en la verdad del ser será necesario iniciar un pensamiento que hace memoria del ser, el pensar que rememora (*Andenken*) es el único posible; representar es siempre menos que rememorar. Este modo de pensar, a juicio de Heidegger, ya habría sido iniciado en

126 *Ib.*, p. 302.

Ser y tiempo, donde se pretendía “una superación de la metafísica así entendida [como representación]”¹²⁷.

Casi desde su inicio, la metafísica ha reducido la verdad al enunciado, que no es lo mismo que la *ἀλήθεια*. El modo de proceder que da lugar a la preeminencia de la proposición es bien sencillo: lo que se ha desvelado se formula en un enunciado y éste se convierte en *moneda de cambio*; pero al perderse así la verdad en el enunciado se ha perdido la esencia de la verdad, su carácter de desocultamiento. En un principio, según Heidegger, la verdad fue *desvelamiento* pero lo que se ha mantenido hasta ahora como lugar de la verdad no son sino ámbitos derivados de aquélla. Heidegger retoma el significado originario de *ἀλήθεια* ya que “podría ser la palabra que nos da una indicación todavía no experimentada sobre la esencia impensada del *esse*”¹²⁸. La metafísica al ocuparse de lo dado, de lo presente, ha olvidado el ocultamiento. Incluso puede llegar a expresar el ser pero no la verdad del ser.

En resumen, en esta parte del texto lo fundamental radica en el intento de “romper la barrera que impide al hombre la referencia inicial del ser a la esencia del hombre”¹²⁹, es decir, se trata de deshacernos de la metafísica como se ha entendido hasta ahora. Ella nunca se pregunta por el ser; es cierto que la metafísica se a referido al ser pero nunca lo ha tomado seriamente en consideración, porque la pregunta por la “verdad del ser” no se ha planteado como tal. Los metafísicos confunden el ser con el ente, llaman ser a lo que es ente: este es el destino de la metafísica.

Ahora bien, ¿cómo podríamos encarar el ser o, al menos, su olvido? Puesto que el ser no puede ser conceptualizado, ni representado, resta tan sólo la experiencia de la angustia. Ésta permite la experiencia de la nada, es decir, del ser. Ahora bien, Heidegger se cuida muy mucho de que la angustia a la que él se refiere no se confunda con

127 *Ib.*, p. 301.

128 *Ib.*, p. 302.

129 *Ib.*, p. 303.

un estado de ánimo o un sentimiento (que fuera objeto de la psicología, por ejemplo). Se podría decir, por el contrario que la angustia tiene un arraigo ontológico, puesto que es el resultado de enfrentarse al ser, a la nada, que sólo pueden comparecer para el hombre en esa experiencia fundamental. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger centró su atención en la angustia, entendiéndola también como el estado que experimenta el *Dasein* cuando se enfrenta a la muerte¹³⁰. Podríamos decir que la experiencia del ser y la nada es un privilegio reservado a quienes, existiendo en la autenticidad y la propiedad, encaran con decisión (eludiendo el común intento de ignorarla u olvidarla) su posibilidad más propia. Ahora en “¿Qué es metafísica?” la experiencia de la nada vuelve a cobrar el protagonismo que le corresponde en un pensamiento de las características del de Heidegger. Pero si en algo se diferencia lo dicho en *Sein und Zeit* de lo sostenido aquí es, a mi juicio, que ahora el acento no recae sobre el *Dasein* sino sobre el ser. Dicho de otro modo, lo relevante no es ahora que el hombre se cumpla como existencia, merced a su careo con la muerte; esto ya no es lo decisivo, sino la experiencia del ser en (siguiendo la traducción de Zubiri) el “*nadear* de la nada”. En la angustia nos enfrentamos, nos hallamos ante el olvido del ser, y así lo sostenemos. La pregunta ¿qué es metafísica? quiere ser una apertura, un claro del bosque (*Lichtung*) donde nos hacemos cuestión del olvido del ser.

Para evitar que se malinterprete el sentido de sus “novedosas” aportaciones, Heidegger aclara que su propósito no es innovar, puesto que lo que pretende es, antes bien, una vuelta, una remitencia al “origen impensando”. Si ese *nuevo* pensar llega a darse será “un pensar acontecido por el propio ser y por ende obediente a él”¹³¹. De lo que se trata, a su juicio, es de que lo ya-pensado no ha sido en realidad el ser (puesto que éste sólo ha sido representado metafísicamente). Por el contrario, el “pensar obediente al ser” ha de partir de lo de algún

130 Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, §§ 50-53, pp. 279-286.

131 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 304.

modo ya-pensado, puesto que sólo a partir de él, pero a la vez atendiendo a “lo por pensar”, puede acontecer ser.

Lo que sigue en el texto objeto de este análisis, se puede entender como una auto-interpretación por parte de Heidegger; todo continúa de algún modo siendo provisional pero el objetivo es establecer *la referencia* ya que “el pensar ensayado en *Ser y tiempo* se ha puesto “en camino” para introducir al pensar por el camino que le permite alcanzar la referencia del ser a la esencia del hombre”¹³². Esta referencia la expresó Heidegger acudiendo al término *Dasein*¹³³. Ahora bien, para mostrar esa referencia resulta imprescindible sacar la determinación esencial del hombre de la subjetividad, porque éste no es subjetividad sino que es más bien, en el recuerdo de *Ser y tiempo*, ser-en-el-mundo. Se elige este término para expresar la mutua referencia entre el ser y la esencia del hombre. El *Da-sein* es el lugar en que acontece ser y sentido, verdad. Pero esto, piensa Heidegger, no ha sido entendido habitualmente; está todavía está por pensar: “con *Dasein* se nombra eso que aún tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar (*Lichtung*), concretamente como lugar de la verdad del ser”¹³⁴.

El pensador de Friburgo pone, por tanto, el acento en la existencia. Recuerda, una vez más, contra la comprensión “naturalista” de la metafísica que la esencia del hombre es existir. Heidegger, en cambio, rechaza que el hombre tenga naturaleza; insiste en que no hay esencia, no hay contenido, somos pura *ex-sistencia*, puro proyecto y en que ésta es una de sus determinaciones esenciales, la de estar fuera. Desde la “existencia correctamente pensada se puede pensar la “esencia” del hombre, en cuya apertura [en el sentido de lugar, de espacio abierto donde puede acontecer algo] el propio ser se anuncia y se oculta”¹³⁵.

132 *Ib.*

133 *Da* (aquí, ahí) – *sein* (ser); “ser ahí” o, mejor, “ahí del ser”. Es el punto de partida del tránsito, la nada.

134 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 305.

135 *Ib.*

Luego el lugar para la verdad del ser es la *Lichtung* y la determinación fundamental del *Dasein* es la apertura, el éxtasis.

2.2.3. *La existencia extática como esencia del ser humano: abandono del sujeto y la conciencia*

El rasgo determinante de esta existencia es precisamente que ella misma es apertura; luego la esencia del hombre es su existencia extática y lo propio de su vida es *ser* como un estar fuera de sí mismo. La esencia del *Dasein* es *ec-sistencia*, ex-stasis, es decir, radical apertura, carencia de contenido, de naturaleza¹³⁶.

Heidegger lo admite: la conciencia presupone la existencia, pero sólo es un derivado de ella; así, porque el hombre es pura apertura, cuando abdica de su condición deriva (incluso cabría decir “degenera”) en conciencia. Pero ésta parece ser, precisamente, nuestra situación. Si queremos salir de ella, hemos que dar un paso más radical, separándonos del imperio del espíritu. Porque pensar el hombre como conciencia supone reducir su existencia, privarle de su esencial determinación: el éxtasis. En *Ser y tiempo*, Heidegger llevó a cabo una analítica preparatoria del *Dasein* puesto que lo concibió como comprensor del ser. Ahora, cuando relee su obra del veintisiete, es consciente de que sus esfuerzos no fueron suficientes a la hora de superar el carácter trascendental del planteamiento metafísico. Por eso, en “¿Qué es metafísica?” la pregunta ya no se va a dirigir al ser sino más bien a su verdad. Ahora, en 1949, la verdad ya ha pasado a ser plenamente entendida como un acontecer y el hombre, como un ámbito o lugar para el juego de ocultamiento/desocultamiento del ser (*Zeit-Spiel-Raum*). Está claro que la vieja concepción del *Dasein* como ser descubridor¹³⁷ no puede satisfacer al pensador del ser. Aunque en su “Introducción” Heidegger retoma la noción de cuidado (*Sorge*) —vinculándola con

136 La esencia, tal y como la entiende Heidegger, ha de ser comprendida como la determinación fundamental, no en el sentido tradicional del término.

137 La que tiene en *Ser y tiempo* y que luego modificará en sus escritos posteriores.

la esencia estática del hombre—, no cabe duda de que radicaliza su interpretación.

Así es, en *Ser tiempo*, el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), no es un ser teórico, es un ser que cuida, que resuelve, y cuya esencia es estar ocupado, absorbido por algo. El cuidado es lo que sostiene la esencia extática del hombre. Precisamente, ya que el *Dasein* no es conciencia hay que pensar su esencia, el “éxtasis”, como algo que se aleja de conceptos como subjetividad (Hegel) y sustancia (Aristóteles). A la subjetividad, Heidegger opone la apertura; a la sustancia, el *Ereignis*. En su empeño por reforzar el carácter abierto de éste, Heidegger acaba sosteniendo que la existencia es un “estar dentro en el ‘fuera’”¹³⁸.

El “fuera” hay que seguirlo pensando como un separarse o desplegarse de la apertura del propio ser. El estar de lo extático reside, por raro que puede sonar, en el estar dentro en el “fuera” y en el “aquí” del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser. Eso está por pensar en el nombre de “existencia”, cuando se utiliza la palabra dentro del pensar que piensa en dirección a la verdad del ser y a partir de ella, podría ser designado del modo más hermoso mediante la palabra “instancia” [*Inständigkeit*], estar dentro. Sólo que entonces no quedaría más remedio que pensar como una sola cosa y con la plena esencia de la existencia a ese estar dentro de la apertura del ser, al aguantar [*Austragen*] dicho estar dentro (cuidado) y al perdurar en ese extremo (ser par la muerte)¹³⁹.

Para poder entender este complejo texto, puede servirnos de ayuda aclara que la palabra “instancia” traduce *Inständigkeit*. *Inständig* significa “fervientemente”, “encarecidamente”; se utiliza en expresiones

138 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 306.

139 *Ib.*

como “rogar encarecidamente”, “instar a” o “implorar”. Pero, además, *Inständigkeit* implica “empeño” (esto último es importante para comprender adecuadamente el sentido que Heidegger quiere dar al término). Así pues, la existencia sería el empeño en instalarse en el fuera, en la apertura y en permanecer dentro del fuera.

Por otra parte, al final del mismo texto que se acaba de citar —y en estrecha relación con lo que se acaba de decir—, Heidegger se refiere al aguantar y perdurar en el ser para la muerte; algo que, sin duda tiene que ver de cerca con el “empeño”. En cualquier caso, la nada vuelve a asomar tras las referencia a la muerte como extremo¹⁴⁰. Ya hemos visto cómo la angustia es el único modo en que puede comparecer aquella. Y es que la nada no se piensa; se experimenta precisamente como angustia. De esta forma, al menos en algún modo, cabría entenderla como “el refugio” o “el cobijo” del ser¹⁴¹. El ser se esconde, se protege del intento de apropiación aprehensiva. De esta forma es como Heidegger vincula la nada, la angustia, la muerte y el ocultamiento-desocultamiento del ser. El ser se escapa de la subjetividad ocultándose. Por esta razón el hombre ha de ser comprendido en y desde su esencia extática.

2.2.4. Ser no es distinto de tiempo

No parece muy arriesgado sostener que Heidegger llega a identificar ser y tiempo. La vinculación que él establece nada tenga que ver con la establecida por la metafísica tradicional. Como repite nuestro pensador, desde antiguo, “los griegos experimentaron el ser de lo ente como presencia de lo presente”¹⁴². El germen de esa radicalmente insuficiente interpretación del tiempo se encuentra en que éste se pensó desde los comienzos, como *χρόνος*; esto es, como tiempo físico, que no

140 Cf. *Ib.*

141 Esta expresión intenta traducir el verbo *bergen*, utilizado por Heidegger y que significa: custodiar, proteger, albergar, resguardar.

142 M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 306.

es el adecuado para la comprensión de la esencia del hombre ni tampoco del ser. Intentando superar esta visión, en *Ser y tiempo*, su autor dirá que el tiempo es el horizonte para la comprensión del ser. Éste fue el punto de arranque de sus reflexiones.

Ahora, transcurridas más de dos décadas, vuelve a tomar en consideración el significado griego de la palabra ser. En este orden de cosas, advierte que si no nos planteamos qué significa realmente la palabra εἶναι, es decir, si no hacemos el esfuerzo de entender que significaba para un griego, caemos en “la mayor ausencia de pensamiento que haya habido jamás dentro del pensar y que ha seguido dominando hasta la actualidad”¹⁴³; así es como “ser” se convierte en un concepto vacío para nosotros. Para un griego, afirma Heidegger, εἶναι significaba “venir a la presencia” e indicaba, por lo tanto, un proceso por el cual algo llegaba a hacerse presente: había un ocultamiento previo y, así, un cambio desde lo oculto a lo desoculto. La insuficiente comprensión del tiempo surge cuando el pensar se limita a la presencia ya devenida (sin tomar en cuenta su devenir), a la οὐσία. Entonces se ignora el proceso del desocultamiento.

Hasta su momento hubo, así lo entendió Heidegger, dos comprensiones igualmente fallidas del tiempo. Cada una de ellas marca, respectivamente, el principio y el final de la metafísica. La primera, ya lo hemos visto, es la de Aristóteles, en los términos en que ya ha quedado expresada. La segunda es la de Nietzsche, el último metafísico que concibe el tiempo como el “eterno retorno de lo igual”. En ninguno de los dos casos, se advierte lo fundamental: que el ser no comparece; que por el contrario, se guarece, se protege, no se presenta ni su presencia se repite.

2.2.5. *La ontología fundamental de Ser y tiempo. Autocrítica*

Enlazando con esta última cuestión, y siguiendo a la vez el discorrir del texto, se puede percibir, un cierto ejercicio de autocrítica por

143 *Ib.*, p. 308.

parte de Heidegger con relación al pensar ensayado en *Ser y tiempo*, particularmente en lo referente a la ontología fundamental. Ahora nuestro pensador declara que un propósito como el que entonces le guió continuaba encerrado dentro de los límites del cuestionar metafísico. Admite que cuando escribió *Ser y tiempo* tal empeño resultara necesario, pero que resultó fallido. ¿La razón? Que lo importante es “el tránsito desde la metafísica al pensar en la verdad del ser”¹⁴⁴. Para lograrlo ha de abandonar definitivamente el pensar representativo (metafísica) para entregarse al pensar conmemorativo (a la pregunta por la verdad del ser).

En cualquier caso, se ha de advertir que la mencionada autocrítica se percibe, explícita o implícitamente a todo lo largo de la “Introducción”.

2.2.6. *La metafísica como onto-teología y la nada como su fundamento*

En la parte final de su “Introducción” a la conferencia del veintinueve Heidegger se ocupa de la metafísica como *ontoteología*. Piensa (como repite en cuantiasas ocasiones) que ya la metafísica aristotélica, la *πρώτη φιλοσοφία*, es *ontoteología*, que tiene un doble carácter tanto teológico como ontológico que se debe a que lo ente se ha descubierto en cuanto ente. Es teología porque el ente supremo, el más excelente es Dios y es ontología ya que “encierra un *λόγος* (decir) sobre lo ente (*ὄν*)”¹⁴⁵. Todo esto es destino de la metafísica en cuanto que “se expone en lo abierto”¹⁴⁶ y no tiene en cuenta el ocultamiento. Para reforzar su argumentación, y también para que se entienda adecuadamente en qué consiste su crítica, Heidegger declara que la razón por la que la filosofía primera es teología no es que la filosofía griega fuera adoptada y adaptada por la teología cristiana. Es más, el estudioso

144 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 310.

145 *Ib.*, p. 309.

146 *Ib.*

de las epístolas paulinas, recuerda que, a juicio de san Pablo, la filosofía resultaba incompatible con la sabiduría de la revelación. Según el último apóstol, la sabiduría humana era necedad para los judíos y locura para los gentiles¹⁴⁷. Después, sin embargo, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino se apropian de la filosofía de Platón y de Aristóteles, respectivamente, al entender que la “locura de la revelación” y del misterio se podía expresar —aunque no todos sus contenidos fueran demostrables— en términos racionales.

Según parece apuntar Heidegger, la única salvación para la teología cristiana es volver a su origen, a la locura, a las cartas de Pablo y a la sabiduría de los místicos. Además, es posible imaginar que Heidegger esté apelando —cuando hace su referencia al apóstol de Tarso— a la necesidad del pensar, de ir más allá de los límites perfectamente establecidos y definidos de la razón. Ésta, por creer que puede conocer, controlar y construir la experiencia, habría acabado degenerando en tecno-ciencia y habría perdido así su original “locura” que, más allá de la fronteras de lo representable, haría posible una experiencia del ser. Pero todo parece indicar que la metafísica es el lugar que se habita y el horizonte desde el que se piensa todo, en el que se inscribe todo. Los caracteres universales definen un ser común en el sentido del todo de lo ente y todos estos rasgos comunes unidos dan lugar a un pensar *ontoteológico*.

Ya en los últimos compases de su “Introducción” —de la mano de la vieja pregunta formulada por Leibniz, “¿por qué el ser y no más bien la nada?”— Heidegger retoma en asunto que, de manera explícita en muchos lugares, e implícita a lo largo de todo su recorrido de este texto, lo ha vertebrado. Se trata de la nada¹⁴⁸.

Suponiendo que ya no pensemos desde dentro de la metafísica y por ende del modo metafísico acostumbrado, sino que, a partir de la

147 Cf. San Pablo, *I Corintios*, 1, 23.

148 No está de más recordar que la nada aparece como tema y como problema con el surgimiento del Cristianismo, y dentro del horizonte de la creación y la contingencia abierto por él.

esencia y la verdad de la metafísica, estemos pensando en la verdad del ser, aquí también cabría preguntar: ¿cómo se explica que en todas partes lo ente tenga la primacía y reclame para sí todo “es”, mientras que lo que no es un ente, esto es, la nada entendida como el ser mismo, permanece en el olvido? ¿Cómo es posible que en realidad no pase nada con el ser y que la nada no venga propiamente a la presencia? ¿Tal vez viene de aquí la inalterable impresión, presente en toda metafísica, de que el “ser” se entiende de suyo y que, por ende, la nada es más fácil que lo ente? Así es como de hecho están las cosas en relación con la nada y el ser¹⁴⁹.

Heidegger intenta pensar fuera de la metafísica. Al hacerlo, su preguntar no se calma, por el contrario, aumenta la inquietud. La razón es que, desde la filosofía primera, supuestamente abandonada, la nada es entendida como el ser mismo. Esto explica que, por tanto, y a la vez, permanezca en el olvido. La nada no viene a la presencia porque, como el ser, creemos que se entiende de suyo. Más aún, se cree que la nada, como dijo Leibniz es más fácil de comprender que cualquier otra cosa¹⁵⁰.

149 Cf. M. Heidegger, “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 312.

150 *Ib.*

II

*El origen de la metafísica:
ιδέα γ ἐνέργεια*

Capítulo 1

El comienzo de la historia del ser como metafísica

1.1. Exposición teórica

1.1.1. Insuficiencia de la determinación del ser como efectividad. Equiparación entre ser y existencia

Antes de comenzar su exposición, Heidegger aclara con rotundidad que ésta no debe ser tomada en sentido “historiográfico”: de hacerlo así se habría pasado por alto lo esencial. Más bien pretende trazar a grandes rasgos lo que se podría denominar “la historia del ser como metafísica”. En este sentido, valdría también decir que su propósito es de tipo “genealógico”: la tesis de fondo que alimenta estas páginas es que la decisión del ente de alzarse contra la nada “irradia del ser”¹⁵¹ de manera que “en el ente aparece el ser”¹⁵².

151 Cf. M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, cap. VIII, pp. 325-372, en *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000, 4ª ed. 2001, trad. J. L. Vermal, p. 327.

152 *Ib.*

Tras realizar su advertencia, Heidegger formula la que podríamos denominar su “tesis de fondo”: que en metafísica y en definitiva, “como ‘ente’ vale lo real efectivo” (*das Wirkliche*). El “ente es real efectivo”¹⁵³. Que esto es así —o que al menos, ha llegado a ser así— lo va a ir mostrando a lo largo de estas páginas, pero es importante tener en cuenta que se trata de una tesis que él defiende desde el principio y que mantiene como hilo conductor hasta el final.

Das Wirkliche significa, según Heidegger, dos cosas: que “el ser del ente reside en la realidad efectiva” y que “lo real efectivo es lo efectuado por un efectuar”¹⁵⁴. Con ello quiere destacar lo siguiente: que la existencia es entendida como realidad efectiva y que la “eficiencia” es un carácter determinante de lo ente. Dicho de otro modo, el ente ha sido efectuado (hecho, producido) por algo que tiene la capacidad de efectuar y, a la vez, ese mismo ente producido puede también producir; (es decir, tiene la capacidad de efectuar).

Todo esto nos pone sobre la pista de la permanencia (unas veces velada y otras declarada de forma manifiesta) de algunos planteamientos kantianos en la percepción heideggeriana. En el caso del texto que estamos comentando, hay una alusión directa, y que ésta aparezca ya en el mismo comienzo del texto es sumamente revelador:

Desde hace tiempo, en la “realidad efectiva” se muestra la esencia propia del ser. La “realidad efectiva” es llamada con frecuencia “existencia”. Así, Kant habla de las “pruebas de la existencia de Dios”. Éstas deben mostrar que Dios es efectivamente real, es decir, “existe”¹⁵⁵.

Lo relevante de esta cita no es lo relativo a la demostración de la existencia de Dios, sino, como ya se ha indicado, la explícita referencia a Kant.

153 *Ib.*

154 *Ib.*

155 *Ib.*, p. 328.

Ahora bien, si Heidegger da por sentado que el ente se entiende así, con la misma rotundidad afirma que no tenemos ninguna claridad respecto de lo que signifique existencia, realidad efectiva, o términos similares. Es más:

En qué medida, sin embargo, ser se determina como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del efectuar (*wirken*) y la obra (*Werk*), permanece en la oscuridad. Por otra parte, el ser no estaría plenamente nombrado en la metafísica si el decir del ser del ente se contentara con la equiparación de ser y existencia¹⁵⁶.

Por el contrario, el ser se oculta y así hace posible el comienzo esencial de la metafísica. De acuerdo con las palabras que se acaban de citar, en ningún caso se pueden equiparar ser y existencia. Lo que Heidegger entiende es que “el ser se diferencia en *qué es* y *que es*. Con esta distinción y con su preparación comienza, a su juicio, la historia del ser como metafísica”¹⁵⁷.

Desde muy antiguo la filosofía primera establece esa distinción que, como veremos, Heidegger atribuye a Aristóteles como a su progenitor. Para ilustrarla, nuestro pensador alude también a cómo la escolástica distinguiría más tarde entre *lo que* un ente es y *el hecho* de que sea. El *qué es* sería la *essentia*, la *quidditas*, el género (*γένος*), lo común (*κοινόν*). Todo ello se puede resumir, en opinión de Heidegger, en la posibilidad. Esta “reducción” le permite al autor del *Nietzsche II*, establecer una delimitación nítida entre la *existentia* y la *essentia*; es la misma que existe entre la realidad efectiva y la posibilidad.

Sin embargo, admitida por hipótesis esta interpretación, Heidegger entiende que es menester formular varias preguntas con relación a esta distinción: qué es “lo común” a ambas; por qué esta distinción; y, en definitiva, qué es el ser.

156 *Ib.*

157 *Ib.*

¿Qué “es” el ser? ¿Cómo resulta de él el venir de la distinción, su proveniencia? ¿O esta distinción es sólo atribuida al ser por el pensar? Si es así, ¿por qué tipo de pensar y con qué derecho? ¿Cómo le es dado el ser a este pensar para tal *atribuir*?¹⁵⁸

Heidegger quiere explicar que la distinción que se maneja habitualmente en filosofía no es tan obvia como podría parecer, puesto que la misma metafísica se fundamenta a sí misma en ella. Ahora bien, admitido esto y precisamente por ello, la filosofía primera no se puede constituir como un saber de tal distinción. Es más, el olvido de la proveniencia de la distinción es la condición de posibilidad de la misma metafísica: es el ser mismo el que al ocultarse y por hacerlo, posibilita su comienzo.

El ser rehúsa, sin embargo, ese concernir, y sólo así posibilita a la metafísica su comienzo esencial, en el modo de la preparación y despliegue de esta distinción. La proveniencia de la distinción de *essentia* y *existentia*, y más aún la proveniencia del ser que se ha diferenciado de tal modo, permanecen ocultas o, dicho en griego: olvidadas. Olvido del ser quiere decir, entonces: ocultarse de la proveniencia del ser diferenciado en *qué es* y *que es*, a favor del ser que despeja (*lichtet*) el ente en cuanto ente y queda, *en cuanto ser*, impensado¹⁵⁹.

Precisamente por esto, la tarea del pensar no es otra que pensar lo impensado. Pero para lograrlo no basta con acudir a las distinciones de la escolástica ni tan siquiera a la filosofía griega.

158 *Ib.*, p. 329.

159 *Ib.*

1.1.2. Aristóteles, creador de la distinción

A Heidegger no le cabe duda de que fue Aristóteles quien primero estableció la distinción (teniendo ya abonado el terreno por su maestro Platón)¹⁶⁰. De hecho, el estagirita diferencia entre el τί ἐστίν —*qué es*— y el ὅτι ἔστιν —*que es*. Por tanto, en el ser (εἶναι) se muestra una diferencia. Lo que se pregunta Heidegger es cómo puede dividirse así el ser. Para responder procede de manera genealógica, exponiendo los primeros orígenes del pensamiento griego hasta llegar a Aristóteles.

En el comienzo de la historia el ser, recuerda nuestro pensador, éste es entendido como surgimiento: φύσις y, en consecuencia, como ἀλήθεια. Ahora bien, esta concepción acabará por decantarse en el “demorarse”: en un mantenerse presente y consistente en el ser, que así llega a ser entendido como οὐσία. Aquí comenzaría la historia propiamente dicha de la filosofía primera¹⁶¹. La οὐσία es pues —así lo entiende Heidegger— como un presenciar que acaba por llegar a la presencia y se mantiene en ella; la entidad es comprendida por el estagirita como un τόδε τι que al haber logrado estar ahí “yaciendo delante” (ὑποκείμενον¹⁶²) se encuentra en reposo y, precisamente en ese reposo, es presencia, presente.

160 Eso, de cualquier modo, es discutible. Lo problemático de tal afirmación se podrá ver en la confrontación con el pensamiento de Aristóteles.

161 Cf. M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 330.

162 ὑποκείμενον es un término al que Heidegger recurre con frecuencia, como tendremos oportunidad de ver. La dificultad que implica este recurso es que nuestro pensador no siempre establece las precisiones necesarias para entender a qué se está refiriendo con exactitud. En pocas palabras el problema se puede resumir del siguiente modo. No cabe duda que la οὐσία es sujeto, pero tampoco cabe duda que no es meramente sujeto sino, por el contrario, sujeto determinado; esto es: algo individual (como se recuerda en el texto, un τόδε τι), que es o está en acto. Pues bien, no en todas las ocasiones Heidegger realiza esta precisión o, al menos, no deja clara constancia de ella. En numerosas ocasiones la referencia genérica al ὑποκείμενον parece resultarle suficiente; algo que de ningún modo resulta aceptable. Lo que es sólo ὑποκείμενον es la denominada “materia prima”, que es pura potencia. Por el contrario, el modo de ser ὑποκείμενον de la οὐσία es otro bien distinto. En cualquier caso en el apartado dedicado a la con-

a. *Los caracteres fundamentales del ser: movimiento y reposo*

En las líneas siguientes¹⁶³, Heidegger va a mostrar la vinculación que existe en el pensamiento de Aristóteles entre οὐσία, ἐνέργεια, y ἐντελέχεια¹⁶⁴. Para lograr su propósito, tiene que mostrar la vinculación esencial que existe en el pensamiento aristotélico entre movimiento y reposo; después tendrá el camino expedito para que se advierta la conexión que se acaba de mencionar: “el reposo se muestra como un carácter de la presencia. Pero el reposo es un modo eminente de la movilidad. En la quietud el movimiento ha llegado a su acabamiento”¹⁶⁵.

Como se aprecia en el texto que se acaba de citar, movimiento y reposo son caracteres fundamentales del ser que se no se pueden considerar por separado en la medida en que el movimiento se encamina al reposo y éste es el fin de aquél. En opinión de Heidegger, estos caracteres están vinculados de modo esencial con el presenciar, puesto que ese “presenciar” es uno de los modos de la movilidad y el reposo.

Lo movido es llevado al estado y situación del presenciar. Bien como φύσις, bien como ποίησις. A la vez ésta última puede ser entendida en dos sentidos: como *producir* y *representar* (de esta última interpretación que, sin duda, puede resultar insólita, se irá dando cuenta a lo largo de las páginas siguientes).

A Heidegger no le cabe duda que en la *Física* de Aristóteles se puede apreciar esta concepción. Recordando el ejemplo de la casa se advierten dos cosas. La primera es que algo está en movimiento, está siendo producido. La segunda es que el reposo, tras el movimiento

frontación con Aristóteles tendremos ocasión de estudiar todas estas cuestiones con más detenimiento y así, de lograr una mayor claridad.

163 Cf. M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, pp. 331-332.

164 La ἐνέργεια se puede entender como actividad, como “ser en-obra”, que está obrando o actuando. La ἐντελέχεια se podría traducir como “ser en el fin” o como actualidad y, más libremente, como ser que ha alcanzado la finalidad, la plenitud.

165 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 330.

de la producción de la obra (ἔργον), preserva el acabamiento. La casa reposa en su acabamiento y así se muestra en lo desoculto de su aspecto. Está a la vista, exhibida, expuesta, y nos muestra su aspecto (*Aussehen*: εἶδος). El ἔργον, la obra es así lo que está expuesto en lo desoculto de su aspecto y se demora ahí; es, por tanto, uno de los modos del presenciar y así paradigma de la οὐσία. Por eso ésta, la οὐσία, se denomina también ἐνέργεια.

Ahora, al continuar su exposición, Heidegger va a identificar, al parecer sin residuos, ἐνέργεια y ἐντελέχεια. Se trata de algo sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta que en otros lugares de su obra, manifestó un gran empeño a la hora de diferenciar una y otra. A esto es menester añadir que, además, nuestro pensador vincula la ἐντελέχεια al final del movimiento de la producción (algo que si no es erróneo, resulta por lo menos altamente “restrictivo”). Sea de ello lo que fuere, lo que sostiene aquí es que para ἐνέργεια Aristóteles utiliza también la palabra ἐντελέχεια. La explicación que aporta Heidegger, es la siguiente. τέλος significa en griego fin, pero no como límite (πέρας) sino como fin logrado, como finalidad y el τέλος es, aquí al menos, el final de la obra (ἔργον), del movimiento de producir. Así en la ἐντελέχεια algo se tiene a sí mismo en su fin una vez que se ha detenido, porque se ha terminado todo el movimiento de la producción. Ahora la ἐντελέχεια es el puro esenciar en la presencia¹⁶⁶.

b. La necesidad de una doble οὐσία y la οὐσία como ἐνέργεια

La tarea que Heidegger tiene ahora por delante es la de mostrar que desde esta caracterización de la οὐσία, a Aristóteles le va a resultar necesario distinguir entre una entidad (o sustancia) primera y una entidad (o sustancia) segunda. La pregunta que según Heidegger se plantea Aristóteles es la siguiente: si el ser se ha determinado como ἐνέργεια, ¿por qué se distingue, en la οὐσία, entre el *qué es* y el *que es* (o lo que es lo mismo, entre la esencia y la existencia)?

166 Cf. *Ib.*, p. 332.

La respuesta se encuentra en el libro de las *Categorías*. Si la entidad o sustancia es algo subyacente y determinado, “un *esto* determinado”, que en cuanto tal se presencia a sí mismo, entonces es también algo extremo y último (τὸ ἔσχατον); no algo general o indefinido, ni nada semejante. Escuchemos a Aristóteles.

Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado es aquella que, ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto, como el hombre individual o el caballo individual¹⁶⁷.

En consecuencia, esta entidad (οὐσία) ni es un predicado, porque no se puede decir de muchos ni de algunos, ni es algo que se dé en otro, sino que es en sí y por sí (expresándolo de manera más tradicional que la utilizada por Heidegger en nuestro texto). Lo que yace delante desde sí y se demora en cada caso es algo singular y único. Sin embargo, Aristóteles ha de conceder un lugar para la consideración de lo que él mismo y la tradición posterior denomina entidades segundas o secundarias. Eso es necesario, a su vez, para que se pueda mantener la distinción entre la esencia y la existencia. Una distinción que, por ejemplo, hace posible la ciencia, pues, como el mismo estagirita afirma en reiteradas ocasiones, no puede haber ciencia de lo singular sino tan sólo de lo universal. Poniendo un ejemplo, no puede haber ciencia de Sócrates, pero sí del “ser vivo que tiene λόγος” (tal sería por ejemplo la psicología o la antropología, etc.). Por tanto, leyendo de nuevo a Aristóteles, “se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros”¹⁶⁸.

167 Aristóteles, *Categorías* 2a, 11-12, en *Tratados de lógica (Organon I)*, 1ª ed., Gredos, Madrid, 1982-1988 (imp. 1994-1995), introd., trad. y notas, Miguel Candel Sanmartín.

168 *Ib.*, 12-13.

1.1.3. *El ser oculta su origen y limita su desocultación a la entidad, entendida como ἰδέα y ἐνέργεια*

Heidegger concluye sus reflexiones anteriores sobre la distinción entre entidad primera y segunda, recalcando la diferencia:

La presencia en el sentido primario es el ser que se enuncia en el ὅτι ἔσται: el *que es*, la *existentia*. La presencia en sentido secundario es *el ser al que se vuelve en la pregunta τί ἔσται*: el *qué es*, la *essentia*¹⁶⁹.

Pero, la insistencia heideggeriana en destacar una diferencia que no es la ontológica está precisamente encaminada a sostener que esa distinción entre ambos términos —esencia y existencia— no es “suficiente”, que no da cuenta de la diferencia ontológica. Por eso Heidegger añade, que tanto al *qué es* (esencia) como al *que es* (existencia) les pertenece un modo de presenciar “cuyo rasgo fundamental es la ἐνέργεια”¹⁷⁰. Lo que con esto quiere señalar nuestro pensador es que a ambos modos de presenciar les es común algo y que, también por este camino, se evita el poder dar cuenta de la “oscura proveniencia esencial de esas diferencias”¹⁷¹. Es así como la “diferencia ontológica” permanece impensada.

1.1.4. *La interpretación heideggeriana de la οὐσία y la ἐνέργεια aristotélicas*

Por una parte, Heidegger reconoce lo que de específico tiene la comprensión aristotélica de la οὐσία como ἐνέργεια. Pero, a la vez,

169 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 333. El subrayado es mío y quiere centrar la atención en la necesidad de ese “movimiento de vuelta”, como si fuera precisa una reflexión ulterior que es la que hace posible el descubrimiento de la esencia común a universal. Sobre ella/s cabe hacer ciencia, y puede/n ser tanto sujeto como predicado en un juicio.

170 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 333.

171 *Ib.*, p. 334.

apunta que precisamente esta comprensión contribuirá a que la presencia de la ἐνέργεια pase a ser entendida como *actualitas*, en un primer momento, y como realidad efectiva (*Wirklichkeit*), en uno posterior. Así pues, queda claro que, en opinión de Heidegger, la comprensión del ser como lo real efectivo tiene su origen, en definitiva, en el mismo Aristóteles.

Por otra parte, el autor del *Nietzsche II* declara también que el estagirita, con su elaboración de la noción de ἐνέργεια, se decanta “a favor” de la existencia frente a la esencia. En esto, el discípulo se habría distanciado de su maestro. En efecto, Platón entendía que la única entidad (οὐσία) de lo ente era la presencia en el modo de la ἰδέα (εἶδος), por lo tanto, que la esencia del ser se contiene en el κοινόν, que como común reúne en lo uno¹⁷². Es sin duda cierto que mientras que para Aristóteles el ser es del τὸδε τι, esto es sencillamente incomprendible para Platón, ya que a su juicio no pasaría de ser un no ser (μὴ ὄν). De cualquier forma, no deja de resultar sorprendente que Heidegger sostenga que Aristóteles se decanta por la existencia, cuando el conjunto de la tradición acostumbra a entenderle como un pensador más bien “esencialista” quien, a pesar de su esfuerzo, no logró separarse de las razones aducidas por su maestro a favor del εἶδος.

Frente a la interpretación tradicional del cambio establecido por Aristóteles con respecto a Platón, Heidegger entiende que es tópica y equivocada. El estagirita no pudo “bajar” las ideas de Platón al mundo sensible porque antes hubo de entender que lo que propiamente puede ser presente es en cada caso lo individual y que eso individual es el resultado del surgir, que es propio del desocultamiento.

Según Heidegger, Aristóteles piensa de modo “más griego” —en el sentido de más conforme a la esencia del ser que se decidió inicialmente. Pero esto no significa que el estagirita se acercara, ni mucho menos que volviera, al pensar inicial del ser. La razón que para esto proporciona Heidegger es que entre la ἐνέργεια y la φύσις-ἀλήθεια, se encuentra la ἰδέα. Esto significa tanto como que el cambio operado por

172 Cf. *Ib.*, p. 334.

Platón (respecto del planteamiento de los pensadores presocráticos), fue de tal envergadura que la propuesta aristotélica no llegó a superar lo que aquél había modificado. Lo más cercano al origen fue lo que entendieron y desarrollaron los pensadores presocráticos. Habría en ellos una comprensión del desplegarse y del llegar a la presencia, al desocultamiento —nunca pleno— de contrarios individuales que luchan por esa presencia. Esta interpretación de los presocráticos es la que permite entender a Heidegger que entre ellos la diferencia entre esencia y existencia no se había establecido todavía y que, así, aunque todavía en cierto modo ignorada, había una remitencia “más próxima” a la “diferencia ontológica” que es la que nuestro pensador quería recuperar (aunque tan sólo fuera en el modo del reconocimiento de su olvido).

1.2. Análisis textual

1.2.1. Insuficiencia de la determinación del ser como efectividad. Equiparación entre ser y existencia

Una tesis heideggeriana capital es que el ser permanece impensado por la metafísica, porque ésta sólo se ha ocupado del ente. La historia de la metafísica puede, por ello, concebirse como la historia del olvido del ser. Sin embargo, y aunque resulte contradictorio, es posible elaborar una historia de la metafísica como historia del ser, dado que la historia de aquélla es la de las distintas formas de no comparecencia del éste. Pues bien, si se contempla esta historia rememorándola, entenderemos cómo ha sido posible que no se haya pensado el ser, cuando es lo único que merece ser pensado. En los textos del *Nietzsche II*, como hemos comenzado a ver, Heidegger va a interpretar el pensamiento griego, medieval y moderno con el fin de mostrar de manera pormenorizada cómo ha tenido lugar el olvido del ser en la tradición metafísica.

Como se ha dicho al comienzo de la exposición teórica, en el inicio del capítulo VIII¹⁷³, Heidegger recuerda que no pretende hacer historiografía. Tras esta aclaración, pasa a referirse a la relación entre ser/ente:

“Ser” significa que el ente es y no no es. “Ser” nombra este “que” como la decisión con que acontece el alzarse contra la nada. Tal decisión, que irradia del ser, adviene ante todo, y también de modo suficiente, en el ente. En el ente aparece el ser¹⁷⁴.

Este párrafo no quiere decir que el ser sea el fundamento del ente, sino que la forma de entender adecuadamente la relación del ser con el ente es ver que el ser es el ser del ente. Esto no es contradictorio con la afirmación de Heidegger de que el ser es la nada del ente (por la diferencia ontológica entre ser y ente), sino que indica (aun cuando esta expresión pueda resultar anacrónica e incluso discutible) que el ser es “condición de posibilidad del ente”, puesto que el ente es.

A continuación afirma Heidegger que “el ente es real efectivo”¹⁷⁵, es decir, que efectivamente es una realidad que está siendo, que existe, que es algo efectuado. En la tradición metafísica esta “realidad efectiva” se considera equiparable a “existencia”. La tesis de Heidegger es que esta equiparación es equívoca, y que con ella lo que se hace es perder el ser, olvidarlo: “el ser no estaría plenamente nombrado en la metafísica si el decir del ser del ente se contentara con la equiparación de ser y existencia”¹⁷⁶.

Pero la pregunta por el ser es anterior a la contraposición esencia/existencia, el ser es anterior a esa diferencia. Lo que los metafísicos

173 Titulado “*Qué es y que es* en el comienzo de la metafísica: *ἰδέα* y *ἐνέργεια*”.

174 *Ib.*, p. 327.

175 *Ib.*

176 *Ib.*, p. 328.

llaman ente y confunden con el ser es lo real efectivo, la existencia¹⁷⁷; pero no es el ser por el que se pregunta Heidegger. Para mostrar cómo se ha producido esta confusión, Heidegger se vuelve hacia la historia de la metafísica:

El comienzo de la metafísica se revela así como un acaecimiento que consiste en una decisión sobre el ser en el sentido del surgimiento de la distinción entre *qué es* y *que es*¹⁷⁸.

Es decir, ya desde sus orígenes, en la tradición metafísica se hace explícita una decisión según la cual en “lo que es” se distingue el *qué es* y el *que es*. El *qué es* corresponde al contenido quiditativo, a lo que hace que algo (un árbol, un hombre) sea eso, un árbol, un hombre. El *que es* alude a la existencia concreta (de este árbol, de este hombre).

A la hora de analizar el origen de esa distinción dentro del ser (*qué es/que es*), se aprecia que no es de ninguna manera algo obvio. Por un lado, en el párrafo que acabamos de citar, Heidegger habla de “decisión”¹⁷⁹ en el origen de esa distinción dentro del ser. Se trata de una *decisión del ser*, que salvaguarda aquello que le es constitutivo: el ocultamiento.

La metafísica tiene su fundamento en esa distinción entre el *qué es* y el *que es*, pero precisamente por ello no puede dar cuenta de ella, no puede hacer de ella su objeto, porque de los principios no hay demostración: el fundamento no puede estar entre lo fundamentado. Así, el

177 *Das Wirkliche* (lo real efectivo) y *die Wirklichkeit* (la realidad efectiva) guardan relación etimológica con *wirken* (producir) y con *das Werk* (la obra). Como se verá más adelante, esta etimología cobra significación porque según Heidegger la comprensión del ser está limitada en Aristóteles por haberse ceñido al modelo de la producción.

178 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 328.

179 Heidegger habla de “decisión”, y no de comprensión o de interpretación. Quizás se pueda ver en ello un planteamiento voluntarista, decisionista, con reminiscencias nietzscheanas, porque parece que la decisión es fruto de la voluntad, no del intelecto.

olvido del origen de su distinción, el olvido de su fundamento es condición de posibilidad de la metafísica: “la proveniencia de la distinción de *essentia* y *existentia*, y más aún la proveniencia del ser que se ha diferenciado de tal modo, permanecen ocultas o, dicho en griego: olvidadas”¹⁸⁰.

Por “olvido del ser” entiende Heidegger el quedar el ser impensado, cuando es el que abre el ámbito de manifestabilidad, en el que pueden comparecer los entes. La metafísica parte ya del ser diferenciado en esencia/existencia, pero no piensa el origen de esa diferencia en el ser. Conviene aquí recordar que este olvido no es una “culpa” o “negligencia” por parte de la metafísica, que hubiera omitido algo en el pensar, sino que es un olvido necesario, al que la metafísica está destinada por el mismo ser (que es ausencia, retraerse, no comparecer).

La tarea que plantea Heidegger es pensar en esa diferencia (*qué es/que es*), que no es un mero tema entre otros de la metafísica, sino que se ha de entender como el “acaecimiento en la historia del ser”. Ese pensar es concebido como un “rememorar” (*Andenken*)¹⁸¹, que nada tiene que ver con la investigación historiográfica. De lo que se va a tratar es de pensar esa diferencia: “la distinción nombra un ἕστυν distinto. Allí se manifiesta el εἶναι en una diferencia (...) ¿Qué esencia del ser se revela al salir a esta distinción como lo abierto de aquella esencia?”¹⁸²

180 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 329.

181 Acerca del “recuerdo”, son aclaratorias estas palabras de R. Rodríguez: “El pensar (*Denken*) se vuelve recuerdo (*Andenken*) de la historia del ser, que sólo puede leerse en la historia de la metafísica. Repetir, recordar la historia de la metafísica en la dirección de lo no pensado por ella es su verdadera superación y a la par “experiencia” del ser mismo. Por ello, la interpretación de la historia de la metafísica no es un apéndice al proyecto de elaborar la cuestión del ser; es su propio centro”. R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, *op. cit.*, p. 163.

182 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 330.

La respuesta a la pregunta es que, al principio de la historia del ser, “ser se despeja como surgimiento (*φύσις*) y desocultación (*ἀλήθεια*)”¹⁸³. La *φύσις* presocrática es entendida como autogeneradora, como *ἀρχή* que da origen al cambio, como principio inmanente de y en aquello que genera. No es un principio, un motor que empuje a algo distinto a él, sino que acompaña a lo principiado. *φύσις* es poderío desplegándose, cambiando¹⁸⁴. *φύσις* y *ἀλήθεια* no son conceptos separados, sino que se implican mutuamente. La *ἀλήθεια* es desvelamiento y el dinamismo propio de la *φύσις* es el del ocultamiento y desocultamiento. Pues bien, lo que marca el comienzo de la metafísica es que, con Aristóteles, de esta *φύσις* autogeneradora se va a pasar a la *οὐσία*¹⁸⁵. “Desde allí accede a la impronta de la presencia y de la consistencia en el sentido del demorarse (*οὐσία*). Con ello comienza la metafísica propiamente dicha”¹⁸⁶.

Aristóteles ya no da primacía a las ideas, como Platón, sino a la *οὐσία*, que lo es por su *εἶδος*, por su forma específica. *εἶδος* y *οὐσία* tienen en común la necesidad y la permanencia. *οὐσία* es lo que subyace a todo cambio, lo que permanece, lo que da identidad al individuo. El “demorarse” (*verweilen*) a que alude Heidegger apunta a la idea de quedarse, permanecer en el ser así, reposar, y es lo opuesto al despliegue de la *φύσις*. Con Aristóteles y esta concepción presencialista comienza la metafísica.

183 *Ib.*, p. 330.

184 Cabe recordar la afirmación de Heráclito de que la *φύσις* ama ocultarse o la de Anaximandro acerca de que la *φύσις* no se agota en ninguna de sus manifestaciones sino que se despliega en una alternancia de contrarios en el tiempo.

185 Realmente, hay un paso intermedio entre la *φύσις* y la *οὐσία* que Heidegger obvia en este texto, pero que sí aparece en otros. Es el correspondiente al *εἶδος* platónico: lo visto por un ver, el aspecto de algo, lo que se muestra. Según Heidegger, ya cuando Platón hace de las ideas lo auténticamente real, cambia la concepción de la verdad: deja de ser *ἀλήθεια* para ser correspondencia, adecuación entre las cosas y las ideas.

186 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 330.

1.2.2. Aristóteles como el primero que llevó a concepto la diferencia

a. Los caracteres fundamentales del ser (movilidad y reposo)

A partir de este punto del texto comienza la interpretación heideggeriana de la metafísica aristotélica, necesaria por ser Aristóteles el primero, en opinión de Heidegger, que lleva a concepto la diferencia *qué es/que es*. Para Aristóteles, llegar a ser es hacerse presente, llegar a un estado, desocultarse, estar “en una consistencia”, en reposo. Este reposo no es, siempre a juicio de Heidegger sino un modo de la movilidad, el acabamiento del movimiento. Movilidad y reposo son caracteres esenciales del ser y en cuanto tales, modos del presenciar:

El señalamiento de la movilidad y el reposo como los caracteres de la presencia y la interpretación de esos caracteres desde la esencia inicialmente decidida del ser, el sentido del presenciar que surge a lo desoculto, son llevadas a cabo por Aristóteles en su *Física*¹⁸⁷.

Este párrafo establece explícitamente la vinculación entre la esencia del ser y el ser llevado a presencia, delante (ésta es la razón por la que Heidegger acusa de “presencialista” a Aristóteles). El ser “llevado delante” puede ocurrir de tres modos: a) como φύσις, “movimiento natural”, autogenerador, b) como ποίησις, movimiento por el que producimos cosas artificiales, y c) como representación (*Vorstellung*). Para comprender la argumentación de Heidegger, interesa especialmente la diferencia entre la φύσις, que sigue presente como principio en lo generado, y la ποίησις, en la que lo producido es ajeno al productor; en este caso, el productor no está en el producto, no lo acompaña.

Heidegger pone un ejemplo de ποίησις¹⁸⁸: la casa es construida, no llega a ser por sí misma. Está ahí, expuesta, a la vista, se muestra,

187 *Ib.*, p. 331.

188 *Cf. Ib.*

reposa en su εἶδος, está acabada, ha llegado a su término, se ha alcanzado su límite (πέρας) y la finalidad (τέλος). Así concebida, esa casa es obra (ἔργον), no porque sea fruto o resultado de un esfuerzo, sino por mostrarse en su completitud, en su perfección, de manera que la producción se detiene porque no falta nada:

Pensada en griego, la obra no es obra en el sentido de la realización de un esforzado hacer, ni es tampoco un resultado o un éxito; es obra en el sentido de lo que está expuesto en lo desoculto de su aspecto y se demora como lo que está detenido o yace. Demorarse (*weilen*) quiere decir aquí: presenciar reposadamente como obra¹⁸⁹.

A continuación vincula Heidegger obra (ἔργον) con οὐσία y con ἐνέργεια: “el ἔργον caracteriza ahora el modo del presenciar. La presencia, οὐσία, se llama, por eso, ἐνέργεια: esencia-como-obra en la obra”¹⁹⁰.

El modo de que algo llegue a presencia, el presenciar, es la obra, pero ésta, como lo acabado, es la οὐσία, que, a su vez, es ἐνέργεια, en el sentido de “en obra”, “en acto”¹⁹¹. Esto no significa que Aristóteles considere sinónimos οὐσία y ἐνέργεια, estos términos están relaciona-

189 *Ib.*

190 *Ib.*

191 Es conveniente recordar la distinción que establece Aristóteles en *Metafísica*, 1048b 28, entre κίνησις —que es el movimiento como paso de potencia a acto— y ἐνέργεια, que implica pura actualidad, sin potencialidad alguna. Heidegger traduce κίνησις como *Bewegung*. Para ἐνέργεια la tradición ha empleado habitualmente, actividad, acción (*Handlung*). Por otra parte es significativo (aunque ahora no podamos adentrarnos en esta cuestión) que Heidegger utilice en determinados contextos, sobre todo en los que tienen que ver con la acción humana el término *Bewegtheit*. Algunos traductores vierten este término mediante la palabra “movilidad”; a mi juicio, “dinámica” resulta más ajustado al sentido que le quiere otorgar Heidegger. Cf. C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana*, *op. cit.*, cap. III, §4, pp. 91-98.

dos, pero no se identifican sin más. *ὄντ'α* es lo que subsiste en sí y por sí y que es algo determinado¹⁹².

La idea de *ἐνέργεια* como pura actualidad, sustancia perfecta, es resultado para el joven Heidegger (hacia 1922) de la radicalización ontológica de la idea de movimiento (*κίνησις*). Aristóteles encuentra en el movimiento la imperfección, la carencia, que conduce al paso de potencia a acto, pero también ve en él *una* expresión y forma de vida. No obstante, radicalizará esa idea de movimiento hasta llevarla al extremo en que quede sólo lo perfecto del movimiento, que, curiosamente, es su ausencia, la ausencia de transición de la potencia al acto. El estagirita, encuentra la posibilidad de una actividad pura, de un puro actuar, sin imperfección¹⁹³.

Si hacia 1922 Heidegger concebía la *ἐνέργεια* como radicalización de la idea de movimiento, en la época a la que pertenece el texto que comentamos, lo que le interesa es destacar la diferencia entre *φύσις* (“movimiento natural”) y *ποίησις* (movimiento por el que producimos artefactos), y poner de relieve cómo, aunque Aristóteles tiene en mente la *φύσις* presocrática, ya está en un horizonte en el que, desde Sócrates y Platón, el modelo ya no es la naturaleza, sino la producción. Curiosamente, se va a interpretar el automovimiento de la *φύσις* (lo no técnico) a partir del modelo técnico. Para Aristóteles, la *ἐνέργεια*

192 Como tendremos oportunidad de estudiar en la confrontación con Aristóteles, toda entidad (*ὄντ'α*), por serlo, está en acto, pero no necesariamente *es* acto. Sólo son acto las entidades que no tienen mezcla de potencia: las inmateriales (los motores inmóviles, que son pura forma, eternas, imperecederas).

193 Para entender la aparente contradicción de un “movimiento sin movimiento”, hay que tomar en consideración que, al menos en ocasiones, Aristóteles utiliza el término “actividad” (*πρᾶξις*) en sentido amplio, aunque luego, distinga entre actividades imperfectas y perfectas (aquellas intensivas, que consisten en la propia actividad, que no están condicionadas por nada ajeno a la misma *πρᾶξις*). Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX, 1048a 24 – 1048b 35.

es *πραξις* perfecta, *πραξις ἀκίνησις*¹⁹⁴ (sin movimiento, sin paso de potencia a acto).

En lugar de *ἐνέργεια*, Aristóteles emplea también la palabra *ἐντελέχεια*, acuñada por él mismo. *τέλος* es el final en el que se recoge el movimiento del producir y poner-allí, recogimiento que expone el presenciar de lo finalizado y terminado, es decir, de lo acabado (de la obra)¹⁹⁵.

Además de lo que ya se ha comentado en la exposición teórica, se puede añadir aquí que hay entre los estudiosos, discrepancias a la hora de establecer si ambos términos —*ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια*— son realmente intercambiables en Aristóteles. Etimológicamente, teniendo en cuenta que *τέλος* significa fin, finalidad, *ἐντελέχεια* es estar en el fin, haber alcanzado el fin, pero no porque haya alcanzado los límites de un terreno, sino porque no queda perfección alguna por perseguir. El ser está entonces recogido sobre sí mismo, porque no hay nada fuera que tenga que alcanzar:

La *ἐντελέχεια* es el tener(se)-en-el-final, el tener en posesión el puro presenciar que ha dejado tras de sí toda producción y es por lo tanto inmediato: el esenciar en la presencia¹⁹⁶.

Con este “esenciar en la presencia” Heidegger alude al acto intensivo, al estar siendo lo que se es de un modo pleno, sin que haya más

194 Esta expresión —*πραξις ἀκίνησις*— no aparece así formulada, en nuestro texto de la *Metafísica*. Sin embargo, *ἀκίνησις* (genitivo singular de *ἀκίνησις*), aparece en otros textos aristotélicos, vinculados al asunto que nos ocupa; es decir de una *πραξις* perfecta. Menciono aquí dos que me parecen relevantes: *Metafísica*, 998b 3; *Ética a Nicómaco*, 1154b 27. Agradezco a Pablo Rodríguez esta relevante observación.

195 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, pp. 331-332.

196 *Ib.*, p. 332.

que alcanzar (el verbo “esenciar”, indica actividad). ἐντελέχεια ha de ser entendida así como pura presencia, pura posesión de sí en presente de un ser que no se acaba porque consiste en *serse*. Ahora bien, si ἐνέργεια es esenciar en la presencia, se puede decir que “lo que es ahí” es pura presencia, estar ahí delante, con su aspecto (*Aussehen*), su εἶδος. Ahora bien, lo que importa en el caso de Aristóteles es que lo que se presenta es un “esto”, un τὸδε τι. Heidegger vincula οὐσία con τὸδε τι, como hace Aristóteles en las *Categorías*¹⁹⁷. “La ἐνέργεια es la οὐσία (presencia) del τὸδε τι, del respectivo esto y del respectivo aquello”¹⁹⁸.

A esta οὐσία le llama “modo supremo” de la presencia, lo más extremo, singular, concreto (τὸ ἕσχατον), es la presencia de un τὸδε τι, de un “esto” (correspondiente a la sustancia primera). La pregunta que se plantea ahora Heidegger es la de cómo es posible que esta οὐσία diverja en *qué es* y *que es*, y que lo haga, precisamente, como consecuencia del predominio del ser como ἐνέργεια.

b. La necesidad de una doble οὐσία y la οὐσία como ἐνέργεια

Para dar cuenta de esa divergencia, y siempre desde la interpretación de Heidegger, es por lo que Aristóteles se ve en la necesidad de distinguir una doble οὐσία, una sustancia primera y una sustancia segunda. En efecto, por un lado Aristóteles diferencia el *qué es* (que se sitúa del lado de la esencia, el εἶδος, la forma) del *que es* (del lado de la existencia); por otro lado, como hemos visto, Heidegger ha insistido en que la ἐνέργεια (el acto, la actualidad) es la οὐσία de un individuo, lo que hace que sea este qué determinado, una entidad individual concreta. Pero, si a la pregunta *¿qué es?* respondo con la οὐσία y *que es* está claro, por la ἐνέργεια, ¿por qué no es lo mismo *qué es* y *que es* si

197 Para Heidegger, Aristóteles llega a la οὐσία a través de la ἐνέργεια. En mi opinión es más bien al revés (de la οὐσία a la ἐνέργεια) y, además, no se puede afirmar, salvo en el caso de la νόησις pura, que haya una identificación plena en Aristóteles entre οὐσία y ἐνέργεια.

198 Cf. M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 332.

la ἐνέργεια es la οὐσία? Para evitar una contradicción —al menos ésta es la opinión de nuestro pensador—, hay que distinguir una οὐσία primera de una οὐσία segunda:

La presencia en el sentido primario es (...) el *que es*, la *existentia*. La presencia en sentido secundario es (...) el *qué es*, la *essentia* (...). *Que es* y *qué es* se desvelan como modos del presenciar cuyo rasgo fundamental es la ἐνέργεια¹⁹⁹.

La *sustancia primera*, la οὐσία en sentido eminente, no es ni el predicado que se dice de un sujeto ni lo que está en un sujeto²⁰⁰, sino este individuo concreto, que existe en sí y por sí (*este hombre*), lo singular. A lo que tienen en común los individuos de un mismo género, eso que constituye su esencia, el concepto universal que permite agruparlos, a esto es a lo que se llama *sustancia* en sentido derivado o *sustancia segunda*. El τὸδε τι es entidad por la ἐνέργεια, pero por otro lado, según Aristóteles, si Sócrates es un τὸδε τι, una *sustancia individual*, no lo es por la materia prima ni por el compuesto materia-forma, sino por la forma específica. De ahí la necesidad de establecer la doble οὐσία.

Pero como también se ha apuntado ya, esto —la diferencia entre el *que es* (la existencia) y el *qué es* (la esencia)— no es suficiente para Heidegger; tan sólo le vale para mostrar que tiene en su base otra distinción que es radicalmente diferente y más originaria: la diferencia ontológica, que es la diferencia entre el ser y el ente, irreductible a la primera. La distinción entre *qué es* y *que es* proviene del ser mismo, no son sino modos distintos del presenciar. Estas dos diferencias son sólo aparentemente obvias y lo propio de la metafísica es que se le escape lo oscuro de su procedencia.

199 *Ib.*, p. 333.

200 Cf. Aristóteles, *Categorías*, 2a 11-13.

1.2.3. El ser oculta su origen y limita su desocultación a la entidad, entendida como ἰδέα y ἐνέργεια

La entidad, ya sea como ἰδέα (Platón) o como ἐνέργεια (Aristóteles), constituye el modo en que permaneciendo en el ocultamiento, el ser “anuncia su ausencia”. Y es que lo propio del ser es retraerse, no hacerse plenamente manifiesto en los entes, ocultarse (de ahí la diferencia ontológica ser/ente). Esto explica que la metafísica permanezca atada al horizonte de lo presente, de los entes, y que olvide que el desocultamiento proviene de un ocultamiento originario del ser. Esta primacía de la presencia tiene ya lugar con el εἶδος platónico, se afianza con la ἐνέργεια aristotélica y permanecerá, aunque con distintas modulaciones, a lo largo de toda la tradición metafísica occidental.

1.2.4. La interpretación heideggeriana de la οὐσία y ἐνέργεια aristotélicas

En la interpretación que hace Heidegger, Aristóteles piensa la οὐσία (presencia) en primer lugar como ἐνέργεια, y a lo largo de la tradición metafísica se equiparará con la *actualitas* (en la escolástica medieval) y con la “realidad efectiva” (Wolf, Kant y el neokantismo). Aunque Aristóteles no identifica nunca ἐνέργεια/ἐντελέχεια con existencia, Heidegger interpreta que desde el principio aquél puso la ἐνέργεια del lado de la existencia por ser el “estar en obra”, en acto, y dejó del otro lado lo formal, lo universalizable. Así, el estagirita habría consolidado la diferencia *qué es/que es*, pero primando lo que después se denominará *existentia* sobre la *essentia*. Para Heidegger, la idea (εἶδος) que era para Platón la esencia del ser, la forma más clara de presencia (el aspecto, lo visto), pasará en Aristóteles a ocupar una lugar secundario dentro de su comprensión de lo que es, aunque, como ya se ha visto, no del modo como lo ha entendido la tradición.

Para Heidegger la explicación convencional de las relaciones entre Platón y Aristóteles, según la cual éste habría hecho “descender”

las ideas desde el ámbito supraceleste a las cosas reales del mundo sensible, no es satisfactoria:

Aristóteles no trasplanta las ideas (como si fueran cosas) a las cosas individualizadas, sino que piensa por vez primera lo en cada caso individualizado como lo que mora en cada caso, y piensa ese morar como el modo eminente del presenciar, y precisamente del presenciar del εἶδος mismo en el presente extremo del aspecto indivisible, es decir, de aquel que no tiene otra proveniencia²⁰¹.

Es decir, si Aristóteles “baja” las ideas al mundo sensible es porque sabe antes que lo verdaderamente real son los distintos individuos, no las ideas. Si yo soy οὐσία es porque en mí está operativo lo que sólo estando en mí puede dar lugar a algo sustantivo. La forma específica es *mi* forma específica, no la participación o imitación de algo universal. Para Heidegger Aristóteles piensa “de modo más griego que Platón, es decir, más conforme a la esencia del ser”²⁰², porque Platón nunca admite a los entes individuales como lo que propiamente es. Así, admitir la pluralidad sería más griego que la κοινή platónica, puesto que la φύσις se manifiesta, se presenta en cada caso de un modo. Sin embargo, como entre la φύσις presocrática y la ἐνέργεια aristotélica está la idea platónica, Aristóteles no acaba de alcanzar el pensar original del ser como ἀλήθεια-φύσις, puesto que, al primar la realidad efectiva, la existencia, sigue dentro de la metafísica de la presencia.

Estas primeras determinaciones de la metafísica de la presencia en la filosofía de Platón y Aristóteles inauguran el alejamiento del pensar originario del ser, alejamiento que se irá acentuando a lo largo del progreso de la metafísica.

Antes de seguir con el texto del *Nietzsche II* y pasar a la siguiente etapa en esta historia de la metafísica parece necesario confrontar

201 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 335.

202 *Ib.*, p. 335.

la interpretación heideggeriana de la οὐσία y ἐνέργεια aristotélicas con lo que sostiene el propio Aristóteles en textos seleccionados de la *Metafísica*, las *Categorías* y la *Física*. Sin duda, este diálogo permitirá valorar con mayor capacidad crítica el planteamiento heideggeriano y así, facilitará el recorrido del camino que todavía nos queda por andar.

1.3. Confrontación con la teoría aristotélica de la οὐσία y la ἐνέργεια

1.3.1. Los múltiples sentidos de lo que es

El libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles comienza con las siguientes palabras:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares²⁰³.

Con estas palabras, Aristóteles levanta acta de nacimiento de la filosofía primera, una ciencia peculiar que, frente a las llamadas particulares, es universal, y cuya finalidad va a ser conocer “las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es”²⁰⁴. Ese “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero puesto que todos ellos guardan relación con algo uno, que es la entidad (οὐσία), queda solventada la exigencia que el mismo Aristóteles había impuesto para que algo pudiera ser considerado ciencia. Se trataba de que cada ciencia había de ocuparse de uno sólo de los géneros de lo que es. Ahora bien, se justifica el estagirita, le corresponde a una única ciencia (la ontología) ocuparse de la entidad y buscar sus principios y causas.

203 Aristóteles, *Metafísica*, 1003a 19-22.

204 *Ib.*, 1003a 32-3.

Al comienzo del libro VI de la *Metafísica*, Aristóteles aborda la cuestión que se acaba de mencionar, planteando las diferencias entre las ciencias particulares y la filosofía primera (ontología). Las particulares se dedican exclusivamente a mostrar los atributos de los diferentes géneros de lo que es, pero no dan razón ni de su esencia (*qué es*) ni de su existencia (*que es*), que dan por supuestas. Por el contrario, de lo que se ocupa la filosofía primera es de la entidad en general: hay que poner de manifiesto *qué es* y su existencia²⁰⁵.

Esa filosofía primera que busca Aristóteles no se puede identificar con ninguna de las restantes ciencias teóricas (física, matemáticas, teología). La física se ocupa de lo que es en tanto que móvil y no separado de la materia, y sería la ciencia primera si no hubiera entidades fuera de las físicamente constituidas. Pero si hay entidades inmóviles²⁰⁶, separadas de la materia, su estudio sería anterior, más radical y fundamental, y de él se ocuparía no la física ni las matemáticas, sino la filosofía primera²⁰⁷. Aquí parece que el estagirita incurre en una aporía: la filosofía primera tiene que ser universal —ya que estudia lo que es en tanto que es— pero, por otro lado, afirma que se ocupa de un tipo determinado de entidades (inmóviles, separadas de la materia). ¿Cómo hacer compatible esta doble visión al menos en apariencia divergente? La respuesta es que esa filosofía primera “será universal de este modo: por ser primera”²⁰⁸. Lo que al final cabe concluir, a partir de lo que se ha expuesto de forma tan somera, es que la filosofía primera fundada por Aristóteles es ontología-teología²⁰⁹, porque como también añade el estagirita, “le corresponderá estudiar lo que es,

205 Cf. *Ib.*, 1025b 9-19.

206 El movimiento es, como advirtió Heidegger, la experiencia originaria de la que parte Aristóteles, desde la que define lo divino como lo inmóvil.

207 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1026a 10-15 y 28-30.

208 *Ib.*, 1026a 30-1.

209 Acerca de la unidad de ontología y teología en la filosofía primera aristotélica y de la expresión “universal por ser primera”, se puede leer la “Introducción” de Tomás Calvo Martínez, en Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, pp. 34-52

en tanto que algo que es, y qué es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es”²¹⁰.

1.3.2. La noción de οὐσία en Aristóteles

En el libro VII de la *Metafísica* afirma Aristóteles:

La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos (...). De una parte, significa el *qué es* y algo determinado y, de otra parte, la calidad, la cantidad o cualquiera otra de las cosas que se predicán de este modo. Pues bien, si “lo que es” se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de ellos, es el qué referido a la entidad (...). Lo que primariamente es, lo que no es en ningún aspecto, sino simplemente, será la entidad²¹¹.

Es decir, lo que primariamente es, es la entidad individual (*οὐσία*), y por otro lado están las restantes categorías (cantidad, cualidad, relación, etc.) que se predicán de ella y que no pueden existir separadas de la entidad, por ser ella la única capaz de existencia separada. De alguna manera se podría decir que la *οὐσία* es el principio y, como tal, “el criterio”, “la normatividad interna”, o “legalidad” que determina qué puede soportar y qué no, qué atributos le pertenecen y cuáles no, puesto que sólo ella constituye el sujeto individual determinado que es cada uno de los individuos que subsisten en sí y por sí. Por tanto, no hay que entenderla como una suma de características (como parece ocurrir en el caso de Hume), sino como una “orden” —eso es también “forma”, y así la denomina Aristóteles, “forma específica”, *εἶδος* — que desde sí misma se autoconstituye y “autogestiona”. En cualquier caso, lo que hay es el individuo constituido también por el resto de sus determinaciones categoriales: los “accidentes” se dan necesariamente

210 Aristóteles, *Metafísica*, 1026a 31-33.

211 *Ib.*, 1028a 10-30.

en la entidad (no pueden darse separados de ella puesto que no son ni en sí ni por sí), pero no constituyen su *qué es*, no la determinan esencialmente.

A continuación, Aristóteles identifica la pregunta que desde siempre se ha planteado acerca de qué es “lo que es” con la pregunta ¿qué es la entidad (οὐσία)? Esto es lo que siempre se ha buscado. Pero ahora es preciso perfilar con cierta precisión qué es entidad y en qué sentidos se puede decir.

La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto²¹².

En este último texto, Aristóteles ha enumerado los “candidatos” que puede aspirar a ser οὐσία: la esencia o forma específica, el universal y el género (que son para Aristóteles sustancias segundas) y el sujeto. Esto es lo que “se dice”, las opiniones existentes acerca de la cuestión que el estagirita quiere resolver. Para responder a la pregunta comenzará por analizar lo relativo al sujeto:

El sujeto, por su parte, es aquello de lo que se predica el resto de las categorías, sin que ello mismo se diga, a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero²¹³.

Decir que la οὐσία es sujeto (aquello de lo que se afirman los predicados, pero que no se dice a su vez de un sujeto) es insuficiente. La οὐσία es sujeto, pero no basta ser sujeto para ser οὐσία, sino que tiene que reunir, por lo pronto, otros dos requisitos: ser capaz de existencia

212 *Ib.*, 1028b 33-36.

213 *Ib.*, 1028b 37-38 —1029a 31.

separada y ser algo determinado. La materia es sujeto en cuanto que recibe la forma, pero es pura potencia, indeterminación, y en tanto que indeterminada tan sólo cumple uno de los requisitos que ha de satisfacer algo para poder ser considerado entidad: el ser sujeto. Pero esto no basta, puesto que no es sino sujeto indeterminado. Además,

el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia²¹⁴.

Una vez descartada la materia como candidata a ser οὐσία, por no cumplir el requisito básico de ser algo determinado, hay que analizar si lo pueden ser la forma específica (la esencia) y/o el compuesto de materia y forma.

En el capítulo cuarto del libro VII de la *Metafísica* dice Aristóteles que “la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma”²¹⁵. La esencia y la forma específica son lo mismo, pero contempladas desde dos puntos de vista diferentes: cuando contemplo desde fuera lo que algo es y lo defino, la definición recoge la esencia, la dimensión “lógica” de la cosa en cuanto que ésta es vista desde el λόγος; ahora bien, eso mismo, visto desde la naturaleza, en cuanto que principio constitutivo de un individuo, de una οὐσία, es denominado por Aristóteles forma específica (εἶδος). Esto se puede explicar también diciendo que naturaleza es la forma específica “según la φύσις”, y que la esencia es la forma específica “según el λόγος”. Por eso dice también Aristóteles que, “el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él”²¹⁶.

214 *Ib.*, 1029a 28-30.

215 *Ib.*, 1029b 13.

216 *Ib.*, 20.

Una vez aclaradas estas cuestiones, queda todavía otro asunto por resolver. Hay que preguntarse, en efecto, si sólo hay esencia de lo que es en sí y por sí, de las entidades, o también del resto de los predicados (que expresan cualidad, cantidad, relación...), que por sí solos no son, porque sólo pueden darse en un sujeto. Aristóteles dice que “hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición”²¹⁷, puesto que la esencia es lo contenido en la definición. La pregunta es, entonces, ¿hay definición de las restantes categorías que no son la entidad? La respuesta de Aristóteles va a ser que, igual que el “es” se da en la οὐσία de modo primario y en las restantes categorías de modo derivado, el *qué es*, la esencia, también se da de forma primaria y absoluta en la entidad y de modo secundario (por el ser que les viene por la οὐσία) en las demás categorías.

La definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las entidades; no obstante, también la hay, igualmente, de las demás categorías, si bien no en sentido primario²¹⁸.

Todo esto puede resultar problemático porque, por un lado, Aristóteles identifica οὐσία con forma específica, con esencia, pero por otro lado cuando se pregunta si lo que no es οὐσία (los predicados, los compuestos de entidad y accidente) tiene esencia (es decir, tiene οὐσία) su respuesta es “moduladamente afirmativa” (puesto que sólo lo admite de modo derivado).

En el capítulo 17 del libro VII de la *Metafísica*, Aristóteles trata de la entidad como forma y desde el punto de vista de la causalidad: muestra que lo que algo es se debe a la forma específica. Es lo que, siendo acto, hace que lo que sea, o bien sea *puro acto* (Dios, las sustancias inmateriales) o *esté en acto* (nosotros, por ejemplo, al igual que todos los demás seres corruptibles, pertenecientes al mundo sublunar,

217 *Ib.*, 1030a 6.

218 *Ib.*, 1030b 5.

que tenemos mezcla de potencialidad, de materialidad). Ser puro acto y tener acto son dos formas de ser en sí y por sí.

Tomando otro punto de partida, digamos otra vez qué es lo que debe denominarse entidad y cuáles son sus características. Pues seguramente a partir de estas consideraciones se arrojará luz también acerca de aquella entidad que se da separada de las entidades sensibles. Y puesto que la entidad es cierto principio y causa, ha de comenzarse por aquí²¹⁹.

Este párrafo muestra que la orientación de Aristóteles es teológica, no física, porque el fin de su investigación es Dios como entidad separada de las entidades sensibles y a la vez máxima entidad. El estagirita va a desarrollar sus planteamientos desde el hilemorfismo y la pregunta por las causas: así llegará a la forma específica, a la *οὐσία* propiamente dicha, como causa. El porqué de que algo sea lo que es será la forma.

El “por qué” se pregunta siempre de este modo: por qué una cosa se da en otra (...). Ciertamente, preguntar por qué una cosa es ella misma no es preguntar nada. (Efectivamente, el hecho y la existencia de la cosa han de estar claros)²²⁰.

La pregunta sólo puede ser: ¿por qué estoy?, ¿cuál es la causa de que esté?, porque de lo que no hay dudas es de que estoy. La pregunta

219 *Ib.*, 1041a 5-10.

220 *Ib.*, 10-15. Con las últimas palabras del texto citado, Aristóteles deja claro que la existencia se ha de dar por supuesta; es decir, que no plantea dificultades, porque ha de estar clara de antemano, ya que de lo contrario no habría nada que investigar. Este planteamiento reforzaría la tesis según la cual Aristóteles no toma en cuenta de manera expresa la existencia; lo que ha conducido a que su pensamiento haya sido considerado por algunos estudiosos como formalista o sustancialista.

es: ¿qué es lo que hace que yo sea tal compuesto hilemórfico?, ¿cuál es mi causa? No se trata de la pregunta por Dios como causa extrínseca del ser (algo que Aristóteles no se plantea), sino de la causa intrínseca, lo que en mí hace que yo sea lo que soy.

Es, desde luego, evidente que se pregunta la causa y ésta, hablando lógicamente, es la esencia. En algunos casos es el *para qué* (...), pero en otros casos es *qué fue lo que inició el movimiento*. Desde luego, esto también es causa²²¹.

A la vez, esa pregunta por la causa es la pregunta por lo que hace que la materia sea algo determinado, y la respuesta es que es la forma específica. En algunos casos la causa formal se identifica con la causa final (indica el para qué de algo) y otras con la eficiente (señala lo que genera el movimiento) y/o con ambas a la vez. Así es, en el caso de los seres vivos, la forma específica constituye el principio, la causa eficiente de sus actividades, del conjunto de funciones que le corresponde desarrollar a unas entidades tales. Además (lo que se entiende muy bien recordando la concepción teleológica que caracteriza a la filosofía aristotélica), esa misma forma específica que constituye su naturaleza, es causa final, porque el fin de todo ser vivo es el cumplimiento y despliegue de su propia naturaleza. Desde este punto de vista la forma específica, además de ser causa es también causa final.

Para sintetizar lo que ya llevamos visto, hay que concluir que Aristóteles entiende que si algo es οὐσία es la forma específica (el εἶδος) y, además, que si el compuesto es οὐσία, lo es por su forma específica. Por lo tanto, en Aristóteles tiene lugar una identificación sin residuos entre la entidad y la forma específica entendida como causa²²². Así,

221 Aristóteles, *Metafísica*, 1041a 28-30. En este párrafo se alude a una identificación de la causa formal con la final y la eficiente. El subrayado es mío.

222 En el caso de los seres vivos, la causa formal no es sólo origen, sino también causa eficiente y final: la forma define el τέλος, es la que hace que el ser vivo llegue a ser lo que ha empezado a ser y no otra cosa.

si pregunto ¿por qué esto es un hombre?, estoy preguntando por la causa inmanente que hace que estos elementos estén organizados de manera que constituyan un hombre. La respuesta, como ya sabemos, es la forma específica, que es la entidad, y es fin (τέλος) y principio de actividad.

En los diversos textos de la *Metafísica* que hemos comentado, la entidad ha sido caracterizada como lo que es capaz de existencia separada, lo que es sujeto del cambio, y también como sujeto lógico de la predicación y algo determinado. En las *Categorías* se plantea la misma cuestión de la οὐσία desde otra perspectiva que, siendo diferente viene a completar nuestra comprensión acerca de ella.

Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual²²³.

La entidad o primera categoría ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto porque ella es sujeto, tanto de predicación como de (con expresión medieval) inhesión: en mi οὐσία se dan el resto de atributos, de ella brotan; sin ella no podrían ser. Así pues, la entidad es tanto sujeto lógico como ontológico. De no existir las entidades primarias, no podría existir nada más.

Se llaman *entidades secundarias* las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie *hombre*, y el género de dichas especie es *animal*, así pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal²²⁴.

223 Aristóteles, *Categorías*, 2a 11-13.

224 *Ib.*, 2a 13-19.

Sólo los predicados esenciales, los que contienen la esencia de un individuo, la definición de lo que algo es, constituyen entidades secundarias. Por ejemplo, en “Sócrates es hombre”, el predicado “hombre” es una entidad secundaria, no primaria, porque no es un “esto determinado”, es un concepto universal que designa un conjunto de individuos.

Verosímilmente, después de las entidades primarias, sólo las especies y los géneros, de entre las demás cosas, se llaman entidades secundarias; pues sólo ellas entre los predicados muestran la entidad primaria²²⁵.

Ya dentro de las entidades secundarias, “es más entidad la especie que el género; en efecto, se halla más próxima a la entidad primaria”²²⁶. Al referirnos a la entidad segunda, no podemos dejar de advertir una cierta ambivalencia: aunque se predica de un sujeto, es οὐσία porque predica precisamente la esencia de la entidad primaria, la define. Esto es, puede ser predicado, pero también sujeto del que se predicán otras categorías: por ejemplo, puedo decir “Sócrates es hombre” y “hombre” es sustancia secundaria, pero también “el hombre es libre”, donde “hombre” es el sujeto del que se predica “libre”.

De las demás cosas, que no son ni sustancia en sentido primario ni secundario, dice Aristóteles que “o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos”²²⁷. Se refiere a las restantes categorías que no son la entidad, que caen del lado de lo que se predica del sujeto determinado (como la cualidad, la cantidad, la relación y las restantes).

Tras resolver lo relativo a la diferencia y rango entre entidad primera y entidad segunda, Aristóteles está en condiciones de establecer de un modo bastante sistemático las características que definen a la οὐσία primera. Son las siguientes:

225 *Ib.*, 2b 30-32.

226 *Ib.*, 9.

227 *Ib.*, 2a 34-35.

1. *La entidad no está en un sujeto, ni se dice de un sujeto.* Ni es, en tanto que individuo concreto, participación de la esencia “hombre”, ni tampoco el concepto universal está en nosotros (aun que se pueda predicar de nosotros):

Es común a toda entidad el hecho de no estar en un sujeto. Pues la entidad primera ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto. Y de las entidades secundarias es igualmente manifiesto que no están en sujeto alguno²²⁸.

2. *La entidad es un esto, un τόδε τι.*

Toda entidad parece significar un *esto*. En el caso, pues, de las entidades primarias es indiscutible y verdadero que significan “un esto”: en efecto, lo designado es individual y numéricamente uno. En el caso de las entidades secundarias parece, debido a la forma de su denominación, que significan también, de manera semejante, un *esto* (...); sin embargo, no es del todo verdad, sino que significan más bien un *cual*²²⁹.

Es decir, está claro que un rasgo de las entidades primarias es ser un esto determinado, un τόδε τι, porque designan un individuo concreto. Sin embargo, en el caso de las entidades secundarias, se refieren a muchos, no a uno (por ejemplo, “hombre”), y por eso significan más bien un cual, un ποιόν τι: pero no en el sentido categorial de cualidad (como “blanco”), sino en sentido esencial, entitativamente, ya que la especie y el género determinan *lo cual* por referencia a la entidad, es decir, significan una entidad tal o cual.

228 *Ib.*, 3a 8-10.

229 *Ib.*, 3b 10-15.

3. *La entidad “no admite el más y el menos”*²³⁰. No se trata de que una entidad no pueda ser más que otra, porque los motores inmóviles son más perfectos que los seres móviles, sino que aquello que cada entidad es “no se dice que lo sea más o menos”²³¹ (por ejemplo, un hombre no puede ser más o menos hombre, ni con respecto a sí mismo ni en comparación con otros hombres).
4. *La entidad es “capaz de admitir contrarios”*²³², aunque sea numéricamente una e idéntica a sí misma (es decir, invariable en su esencia). Es importante señalar que esa capacidad de admitir contrarios está sometida al principio de no contradicción, esto es, la entidad admite contrarios siempre que éstos no se den en ella a la vez ni en el mismo sentido. La entidad, el sujeto determinado, soporta los contrarios (un individuo puede ser unas veces honesto y otras deshonesto), mientras que las cosas que no son entidad no (por ejemplo, un color no puede ser blanco y negro; o es lo uno o es lo otro).

1.3.3. *El movimiento: κίνησις, ποίησις, πράξις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια*

En el libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles continúa su tratamiento de la οὐσία; más aún, es ahí dónde se puede decir que finaliza su estudio acerca de la entidad. La nota diferenciadora, pero a la vez imprescindible, es que ahora va a abordar la οὐσία desde la esencial estructura de potencia y acto. A este respecto, conviene señalar que si resulta evidente la vinculación de estas “meta-categorías” con el movimiento, Aristóteles aclara que “la potencia y el acto van más allá de sus significados vinculados exclusivamente con el movimiento”²³³.

230 *Ib.*, 35.

231 *Ib.*, 37.

232 *Ib.*, 4a 10-12.

233 Aristóteles, *Metafísica*, 1046 a 1.

Esto quedará de manifiesto al tratar del acto: “Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia”²³⁴.

La potencia (δύναμις) cae del lado de lo posible o capaz, de la posibilidad no sólo lógica, sino ontológica: se trata de algo que puede llegar a ser pero que no se ha realizado todavía, de manera tal que tiene que experimentar un proceso de κίνησις. El acto no es esta posibilidad, ya que implica cumplimiento, haber llegado al fin. No obstante, el estagirita especifica que las cosas pueden estar en acto de distintos modos, por analogía. “Unas son acto como el movimiento en relación con la potencia, otras cosas lo son, a su vez, como la entidad en relación con cierto tipo de materia”²³⁵.

Es decir, por un lado Aristóteles afirma que el *movimiento es acto*. No se trata (como en ocasiones se malinterpreta) de que el movimiento sea sin más el paso de la potencia al acto, sino que —parafraseando la definición que se encuentra en la *Física*— es la actualidad de lo potencial en cuanto que tal (más adelante habrá que volver sobre esto). Por otro lado, recuerda Aristóteles que también es acto la forma específica (la entidad) respecto de la materia.

Así pues, podríamos decir que también el acto se dice múltiplemente. Pero lo que ahora interesa destacar (especialmente por la relación que guarda con la interpretación heideggeriana) es que, en verdad, Aristóteles identifica el acto con el movimiento, tal y como se manifiesta en el texto siguiente.

La palabra “acto”, vinculada a la realización plena, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos. En efecto, parece que el acto es, fundamentalmente, el movimiento²³⁶.

234 *Ib.*, 1048 a 30.

235 *Ib.*, 8-10.

236 *Ib.*, 1047a 30-32.

Ahora bien, aunque el acto (ἐνέργεια) se vincule así primordialmente con el movimiento, Aristóteles pasa de forma inmediata a establecer una distinción que va a conducir a un uso más restringido del término “acto”.

Por un lado, están las “acciones” que tienen término (πέρας), y en las que el movimiento cesa una vez alcanzado ese fin (por ejemplo, la acción de adelgazar); entre éstas se incluye, en sentido amplio, también la ποίησις. Como estas “acciones” no tienen el fin en sí mismas, sino que es algo exterior a ellas, no se les puede denominar propiamente acciones (o, al menos, no son acciones perfectas). Para referirse a ellas Aristóteles propone hablar de “movimientos” (κίνησις). El movimiento es, pues, ἐνέργεια ἄ-τελής (en el sentido de que el fin no está en la misma “acción”).

Por otro lado, están las acciones perfectas (πρᾶξις), aquellas que tienen el fin en sí mismas, en las que se dan a la vez el fin y la acción. En éstas la plenitud no consiste en alcanzar un fin que está fuera —como en el caso de la κίνησις— sino que la plenitud se da en la misma acción. Como ejemplos, propone Aristóteles que “uno sigue viviendo bien cuando ya se ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz”²³⁷. Pues bien, es para estas acciones perfectas para las que Aristóteles propone reservar el uso de la palabra “acto” (ἐνέργεια).

En resumen, aunque el mismo Aristóteles afirma (como hemos visto más arriba) que el “acto” se vincula a movimiento, en sentido propio, y tras establecer la distinción entre “movimiento” y “acciones”, se ha de concluir que debe denominarse “acto” (ἐνέργεια) a las “acciones” en sentido estricto. Además, se ha de añadir que este tipo de acto no es formal.

En el libro III de la *Física*, Aristóteles trata también del movimiento, de la potencia y el acto:

237 *Ib.*, 1048b 25.

Comencemos, pues, como hemos dicho, por el movimiento. Las cosas —algunas sólo en acto, otras en potencia y en acto— son un “esto” o una cantidad o una cualidad, y de la misma manera en las otras categorías de lo que es. En cuanto a las que son relativas a algo, se dicen según el exceso o el defecto, o según la actividad o la pasividad o, en general, según su capacidad de mover o ser movidas; porque lo que puede mover es tal con respecto a lo que puede ser movido, y lo que puede ser movido es tal respecto a lo que puede mover²³⁸.

No hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre lo hace cuantitativa, cualitativa o localmente. No se da el movimiento en abstracto, es siempre movimiento de algo. Este *movimiento* se define en distintos momentos del texto como actualidad de lo potencial en tanto que potencial:

Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal²³⁹.

El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable²⁴⁰.

Es evidente que el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial²⁴¹.

Ahora bien, esta identificación del movimiento con la actualidad puede parecer contradictoria: ¿cómo hablar de actualidad de lo que se está moviendo si el movimiento es cambio, si hay un tránsito de la potencia al acto? Aristóteles lo aclara así:

238 Aristóteles, *Física*, 200b 25-32.

239 *Ib.*, 201a 10.

240 *Ib.*, 28.

241 *Ib.*, 201b 5.

Que esto es el movimiento se aclara con lo que sigue. Cuando lo construible, en tanto que decimos que es tal, está en actualidad, entonces está siendo construido: tal es el proceso de construcción²⁴².

La κίνησις es, pues, una cierta actualidad, aunque no tenga la perfección de la insistencia en la acción sin perseguir un fin todavía no alcanzado (característica de la προᾶξις perfecta). Se trata de una actualidad activa, dinámica, vinculada al proceso de actualización, de estar cambiando algo (por ejemplo, construyéndose). Es el tipo de actualidad propia de lo potencial, pero sólo en tanto que sigue siendo potencial, porque una vez que deja de serlo y es acto, el movimiento (κίνησις) cesa. Hay que distinguir, pues entre:

- la κίνησις: acto de lo potencial en tanto que potencial;
- el acto propiamente dicho: el acto de lo actual que ya no es movimiento, sino ἐνέργεια, ἐντελέχεια ο προᾶξις.

Es muy importante entender bien la noción de movimiento (κίνησις) como actualidad porque ello condicionó toda la ontología aristotélica (es, para Heidegger, la experiencia originaria en el pensamiento de Aristóteles). La actualidad del movimiento consiste en el proceso de actualización. En el ejemplo de la estatua de bronce que utiliza Aristóteles: “el bronce es estatua en potencia, pero el movimiento no es la actualidad del bronce, en tanto que bronce, pues no es lo mismo ser bronce que ser algo en potencia”²⁴³.

Es decir, la actualidad del movimiento, en este ejemplo, no es la del bronce en tanto que bronce (bronce en acto), sino la del proceso de transformación, de cambio, el acto del bronce que está en potencia de ser estatua en tanto que es esta potencia. Movimiento es esa estatua en tanto que está siendo esculpida (o, en otro ejemplo que utiliza Aristóteles, la casa en tanto que está siendo construida).

242 *Ib.*, 201 a 16.

243 *Ib.*, 30-33.

1.3.4. *La οὐσία como ἐνέργεια y ἐντελέχεια*

En el libro IX de la *Metafísica* Aristóteles afirma: “la palabra “acto”, vinculada a la realización plena, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos”²⁴⁴.

Efectivamente, en su uso más habitual, acto (ἐνέργεια) aparece vinculado al movimiento, porque significa actividad, actualización. Pero Aristóteles también lo aplica para referirse a la forma específica, entendida como “acto” respecto a la materia. “La materia es en potencia en cuanto que puede alcanzar la forma específica, y una vez que está en acto, está ya en la forma específica”²⁴⁵.

La forma es, pues, acto, actualización (ἐνέργεια), y ésta tiende a su plenitud, perfección, a la plena realización (ἐντελέχεια). Si recordamos la distinción establecida entre κίνησις y acto, en el caso de la forma la actualización no tiene un fin distinto a ella misma, sino que ella misma se identifica con la causa final. Éste es el sentido de la teleología inmanente en el ámbito de los seres naturales: la forma específica aparece como fin (τέλος), y tiende a su propia realización, su plena actualización (ἐντελέχεια)²⁴⁶. A partir de lo considerado hasta aquí acerca del acto en Aristóteles, se pueden plantear las siguientes cuestiones para la reflexión, que guardan relación con la crítica heideggeriana al presencialismo aristotélico de la que hemos hablado en apartados anteriores:

- ¿Se pueden identificar ἐνέργεια y existencia, como hace Aristóteles cuando dice que “acto es, pues, que la cosa exista”²⁴⁷?
- ¿Se pueden identificar ἐνέργεια y ἐντελέχεια (realización plena)?

244 Aristóteles, *Metafísica*, 1047 a 30-33.

245 *Ib.*, 1050 a 15.

246 Cf. T. Calvo Martínez, “Introducción” a la *Metafísica*, *op. cit.*, pp. 28-29.

247 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1048a 30.

- ¿Se puede decir que el acto perfecto, intensivo, es puro presente, que implica la presencia temporal? ¿Qué tiene que ver ese “presente” con las categorías de la modalidad: posibilidad, realidad y necesidad?

1.3.5. *Dios como sustancia y acto primero*

En el libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles distingue dos tipos principales de entidades²⁴⁸:

1. *Materiales*, constituidas por materia y forma. Las subdivide en:

- a) *Corruptibles*. Son las del mundo sublunar.
- b) *Incorruptibles*. Se refiere a las del mundo supralunar, compuestas de éter (materia sutilísima no corruptible).

2. *Inmateriales*.

En el capítulo 6 de este libro XII Aristóteles va a comenzar el estudio de esta entidad inmóvil, inmaterial y en acto como causa del movimiento. “Es imposible que se generen o destruyan ni el movimiento (pues existe de siempre) ni el tiempo, ya que no podrían existir el antes y el después si no hubiera tiempo”²⁴⁹.

El movimiento, y con ello el tiempo que da su medida, son eternos. Por ello, tiene que haber una causa eterna de ese movimiento, una entidad determinada que no esté en potencia, sino que sea acto (no basta que esté en acto, tiene que ser en acto) y este acto es anterior a la potencia:

248 Cf. *Ib.*, 1069a 30.

249 *Ib.*, 1071b 8-9.

Por consiguiente, ha de haber un principio tal que su entidad sea acto. Además, estas entidades han de ser in-materiales, puesto que son eternas, si es que también hay alguna otra cosa eterna. Son, pues, acto²⁵⁰.

Esa entidad primera que buscamos es, pues, inmaterial, acto puro, sin mezcla de potencia. Se trata de Dios²⁵¹, de cuya caracterización se ocupa en el capítulo 7 del libro XII:

Hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto. Ahora bien, de este modo mueven lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse. Y los primeros de éstos se identifican²⁵².

Es decir, esa causa primera del movimiento eterno que buscamos, entidad eterna, puro acto, inmóvil, es calificada como lo deseable, y se identifica con lo inteligible y, además, con lo perfecto: porque en tanto que es en acto, inmóvil, no puede cambiar en ningún sentido. Así se diferencia de los restantes entes supralunares. Dios (ahora no podemos entrar en el asunto del supuesto monoteísmo o politeísmo del estagirita) como motor inmóvil, es la causa de ese movimiento circular eterno, y como tal tiene que existir necesariamente. Dios es el principio perfecto, necesario porque no puede ser de otro modo, sino como es.

De un principio tal penden el universo y la naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer²⁵³.

250 *Ib.*, 20-22.

251 En ocasiones Aristóteles habla en plural de “entidades primeras”, “dioses”, como en *Metafísica* 1074b 9: “pero si, separándolo del resto se toma solamente lo primitivo que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente”.

252 Aristóteles, *Metafísica*, 1072a 24-26.

253 *Ib.*, 1072b 14.

Dios es pura contemplación intelectual, que es la actividad más perfecta y, como tal, va acompañada de placer. Ahora bien, con respecto al entendimiento, se pueden señalar aquí, siguiendo al mismo Aristóteles, varias aporías: si la entidad primera no piensa en nada, sería como si estuviera dormida, pero si piensa en algo, parece que depende de eso que piensa y que tiene que pasar de una potencia de pensar al acto de pensar ese algo, con lo que ya no sería lo más perfecto. Lo que afirma Aristóteles es que:

- *Dios es acto de pensar, y no potencia*, porque si fuera potencia “es lógico que le resultase fatigosa la continuidad de la actividad de pensar”²⁵⁴. Además, tendría superioridad lo pensado sobre el pensamiento;
- *Dios se piensa a sí mismo, y no otra cosa*. Porque esa otra cosa sería inferior a Dios, con lo cual éste se rebajaría, lo que no puede ocurrir por ser actualidad perfecta.

La conclusión acerca de Dios es que: si es lo más excelso, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento²⁵⁵.

Al caracterizar a Dios como νόησις νοήσεως νόησις, Aristóteles suprime cualquier potencialidad en Dios respecto al pensar: es puro acto de pensar, pensamiento, y este pensamiento no presenta ninguna diferencia con lo pensado. Como dice Aristóteles, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tiene materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado²⁵⁶.

En síntesis, Dios es concebido como οὐσία perfecta, que es puro acto, actividad pura, ἐντελέχεια, actividad sin movimiento.

254 *Ib.*, 1074b 29-30.

255 Cf. *Ib.*, 1074b 38.

256 Cf. *Ib.*, 1075a 3.

Capítulo 2

La transformación de la ἐνέργεια en actualitas y de ésta en Wirklichkeit

2.1. *Exposición teórica*

Para abordar el asunto que da título a este capítulo, así como poder comprender su estructura interna, puede resultar clarificador tener en cuenta lo que sigue.

- En este capítulo se va a mostrar la interpretación heideggeriana de la *actualitas* (fruto de la transformación medieval y suareciana de la ἐνέργεια) desde las ideas de *causalitas* y de Dios (en el recuerdo del ἀγαθόν platónico) como *summum bonum* y *summum ens*.
- Aunque nos vayamos a centrar en lo que se acaba de señalar, hay que tener en cuenta (por las razones que se irán exponiendo) que la realidad constituye una de las categorías de la modalidad en Kant. Éstas son posibilidad, realidad y necesidad. Como

tendremos oportunidad de estudiar, lo característico de las categorías de la modalidad es su vinculación con el pensamiento y la temporalidad.

- Por otra parte, ya se ha señalado en el capítulo anterior que existen dudas razonables respecto a la posibilidad de la reducción, por vía histórica e historiográfica, de la ἐνέργεια a la *actualitas* y de la *actualitas* a la *realidad efectiva*. En cualquier caso, éste es el planteamiento de Heidegger.
- Como se podrá observar a lo largo de este capítulo, en el que se confronta el planteamiento de Heidegger con el medieval, de Tomás de Aquino, el renacentista de Suárez y el moderno de Kant, algunas de las tesis o afirmaciones heideggerianas, carecen de cierta exactitud (al menos desde el punto de vista historiográfico; lo que no deja de tener consecuencias para el punto de vista “genealógico”) y, como también se ha advertido ya, parece que algunas de sus afirmaciones están “teñidas” por la comprensión kantiana del ser, que Heidegger hace, en definitiva, extensiva a la totalidad de la historia de la metafísica.

2.1.1. Lo real efectivo es el ente

Heidegger comienza recordando que la opinión común entre los filósofos es que la tradición metafísica —a pesar de los cambios en los modos y expresiones lingüísticas y conceptuales— conserva en lo esencial el acervo fundamental de la metafísica. Pero se trata tan sólo de una falsa apariencia:

- Por una parte y de manera “natural”, el εἶδος se transforma en *idea* y ésta en *representación*.
- Por otra, la ἐνέργεια se convierte en *actualitas* y ésta en *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*).

Lo que está en juego es lo que Heidegger ha puesto de manifiesto desde el principio: la diferencia entre el *qué es* (algo que supone la clara prevalencia del ente) y el *que es* (que, cuando se da, sólo permite una prevalencia “convencional” en lo fundamental del “es”). Pero en cualquiera de los dos casos, la filosofía continúa sin preguntarse por la esencia del ser que queda incuestionada.

Como ya se ha anunciado, Heidegger quiere mostrar en este epígrafe la paulatina identificación de la ἐνέργεια con la *actualitas* y con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Esto es lo que, a su juicio, revela la historia del ser. Ahora bien, se pregunta: ¿la *actualitas* conserva realmente lo que estaba en la esencia de la ἐνέργεια y la *existentia*?, ¿conserva el rasgo de presencialidad contenido en la οὐσία como ἐνέργεια? Hay que tener en cuenta que el sentido de esta pregunta es relevante, pues, de hecho, la diferencia entre estas concepciones del ser resta mucho de ser intrascendente.

Lo cierto —y Heidegger lo subraya con tino— es que, tras Grecia, *existentia*, *actualitas* y realidad efectiva no conservan el mismo carácter del *que es* que hemos estudiado en el capítulo anterior.

- *De Grecia a Roma*: hay un paso del lenguaje conceptual griego al romano que contribuye a modificar de forma esencial el sentido de las palabras. Roma, lo “romano” es la síntesis del elemento político imperial, de lo cristiano de la Iglesia romana y de lo románico (que es lo que constituye la *cultura*, concebida como una modificación de la παιδεία griega).
- *Desde Roma hasta la modernidad*: la determinación del ser como *actualitas* se extiende y sustenta toda la historia. A juicio de Heidegger, desde ese momento, toda la historia occidental es “romana” y cualquier renacimiento es una renovación romana de lo griego.

Como tendremos ocasión de analizar, parece que Heidegger llega a identificar sin residuos la *actualitas* con la realidad efectiva. Algo

que habrá que estudiar con mayor detalle en los epígrafes siguientes. En cualquier caso, se puede anticipar ya que en esta identificación están operativas las categorías kantianas de la modalidad junto con los consiguientes postulados del pensamiento empírico en general. “Desde la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas*, lo real efectivo es el ente en sentido propio y, por lo tanto, el que da la medida para todo lo posible y necesario”²⁵⁷.

2.1.2. Preponderancia de la idea de bien en Platón y su vinculación con la idea cristiana de Dios creador

Es incuestionable que durante la Edad Media se mantiene (o, más bien, se establece con nitidez) la distinción entre lo que ya podemos denominar con precisión esencia y existencia. En este orden de cosas, a Heidegger le interesa poner de manifiesto lo que sigue.

- La *actualitas* en cuanto *existentia* (aunque ya no conserve nada de la referencia a la ἐν-ἐργεια: ἐν-ἔργον) se diferencia de la *potentia* en cuanto *possibilitas* o *essentia* (εἶδος).
- Ahora bien, en Platón, el εἶδος es el ἀγαθόν, que es δύναμις, y cumple así el papel de la αἰτία. Y es que, en el comienzo de la metafísica, la αἰτία se consolida en su preeminencia hasta el punto de suplantar la ἀρχή, o mejor dicho, “introduce la transformación del carácter de ἀρχή en el de αἰτία [...]. Muy pronto, en parte ya en Aristóteles, la equiparación de ἀρχή y αἰτία se vuelve obvia”²⁵⁸.

A este respecto conviene tener en cuenta que Heidegger declara que hay un abismo entre ἐνέργεια y *actualitas*, pero también hay que señalar que parece usar, quizá en provecho de su causa, la tendencia común a identificarlas.

257 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 338.

258 *Ib.*, p. 339.

2.1.3. *Desde la transformación del ser en actualitas puede explicarse la creación divina (y el efectuar humano)*

Si el ser ha quedado determinado de modo preponderante como *realidad efectiva*, la ἐνέργεια pasa a entenderse desde la *actualitas*, con lo que se desfigura totalmente la comprensión griega inicial (esta observación le sirve a Heidegger para justificar la necesidad de la “destrucción” propiciada en *Ser y tiempo*)²⁵⁹. Heidegger va a considerar a *Dios como lo real efectivo puro*; para ello identifica *esse, actualitas, causalitas*.

A diferencia de la *essentia, esse* es *esse actu*; y teniendo en cuenta que la *actualitas* es *causalitas*, donde con mayor pureza se manifestará la causalidad es en aquel ser que no puede no ser, que no conoce el estado de posibilidad: Dios. Por eso es el *summum ens*. A la vez el *bonum* es *causa y causa causarum*. A esta observación heideggeriana (acertada sin duda) habría que añadir que, también en el más estricto sentido de la comprensión tomasiana de Dios, éste es también *Ipsum esse subsistens*; por tanto, ἐνέργεια pura. Tomar esto en consideración quizá contribuiría a matizar las afirmaciones que Heidegger hace con relación a Dios y a los entes. Sin embargo, también es preciso entender que, quizá a su juicio, esto ya está recogido en su planteamiento en la medida en que la ἐνέργεια ya había quedado reducida a *actualitas*.

Heidegger quiere aclarar que en la idea del *summum bonum* no hay una caracterización moral sino la expresión más pura de la causalidad propia de lo real efectivo puro²⁶⁰. Ese *summum bonum* evoca el ἀγαθόν platónico: “lo que vuelve apto en absoluto (...), la condición de posibilidad”²⁶¹. Así pues, *Dios*, dicho kantianamente, es la condición de posibilidad absoluta; dicho platónicamente —aunque desde la comprensión heideggeriana— es lo puramente posibilitante. Pero es que,

259 Cf. *Ib.*

260 Cf. *Ib.*, p. 340.

261 *Ib.*

además, en la *actualitas* se mantiene vivo todavía lo esencial de la entidad: la presencia; Dios es omnipresente y ubicuo.

Por último, también desde el carácter de causalidad de la realidad efectiva se explica la *existentia*: *Wirklichkeit* —*actualitas, existentia*— lo que está fuera: *ex-sistens*. De esto me ocupó en el siguiente apartado.

2.1.4. *La οὐσία: lo que está fuera, separado y existe*

En la *Metafísica* de Aristóteles²⁶², cuando éste se está refiriendo al ser como lo verdadero y al no ser como lo falso, comenta respectivamente —para explicar que no son entes reales sino afecciones o propiedades del pensamiento—, lo siguiente: que “no se manifiesta que haya fuera ninguna naturaleza del ente”²⁶³ y que no pertenece “al ente exterior y separado”²⁶⁴. Así pues, la clave, para la explicación de la existencia a la que se está refiriendo Heidegger, es el *que haya fuera*, que haya un ente *exterior y separado*. En definitiva, lo que esta fuera y separado existe (y eso es la οὐσία): “lo existente no es otra cosa que lo que presencia desde sí en su producción, lo ὄν ἐνέργεια”²⁶⁵.

De este modo, la οὐσία —“lo que se presencia desde sí”— recibe una nueva configuración y acentuación desde una, también nueva, concepción de la ἀλήθεια. Ésta aquí ya no es tanto el mero desocultamiento del fenómeno cuanto la corrección del enunciado. Algo que —como Heidegger subrayó en otros lugares— ya se inicia en Platón cuando éste hace pensar la verdad como *rectitudo*, como *adecuación* a las ideas. En cualquier caso, lo que ahora interesa retener es que, una vez que el estagirita afirma que la verdad es “una afección del pensamiento”, el ser (que Aristóteles había concebido inicialmente como οὐσία) pasa a ser entendido como lo que está fuera, como *ex-sistentia*.

262 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1027b 17 y 1065a 21.

263 *Ib.*, 1028a 1-3

264 *Ib.*

265 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 341.

Hay que subrayar, por tanto que el pasaje de la *Metafísica* al que se está aludiendo, es el que le permite a Heidegger derivar el término latino de *ex-sistentia* de esa consideración aristotélica acerca del ente que “está fuera”. Además, esto significa a juicio de nuestro intérprete que: “la *ex-sistentia* recibe su interpretación dominante desde la *actualitas*, es decir, en referencia a la *causalitas*”²⁶⁶. La razón es que ahora lo determinante, y lo que se muestra a primera vista, no es tanto el “presenciar desde sí” cuanto el estar fuera, el *ex* que implica a la *actualitas* y *casualitas* (aunque Aristóteles no se remita a ninguna causa trascendente de “lo que está fuera”).

2.1.5. Suárez: la actualitas como causalitas²⁶⁷

Como se ha visto, a juicio de Heidegger, ahora la existencia es entendida como el “*mero fuera*” de la causación. Lo que existe es “despedido” de ella como algo efectuado, real efectivo. El *extra* no es, como en Aristóteles, “fuera del pensamiento” (que no es causa del “estar fuera”), sino “fuera de la causa”. Se trata ahora de un trasladar algo fuera de la causación y la realización para superar la nada.

Existencia es aquel ser por medio del cual se instaura en cada caso de modo propio e inmediato una entidad fuera de las causas, y así cesa el no-ser y comienza a ser un algo del caso²⁶⁸.

El ser es “puesto”; es efectuado y de este modo queda superada la nada²⁶⁹. Pero la existencia no supone el abandono de la causalidad. La actualidad, en cuanto causalidad ha de determinar la esencia, porque la existencia queda referida a la causación. La existencia es el *actus quo res sistitur, ponitur, extra statum possibilitatis*.

266 *Ib.*

267 Cf. *Ib.*, pp. 341-342.

268 *Ib.*, p. 342.

269 Cf. *Ib.*

Como se puede apreciar, Heidegger está tratando ya aquí de un *modo de ser*, pues se trata de un estado: la posibilidad. Hay, por tanto, una referencia, a la posibilidad concebida desde la óptica de las categorías kantianas de la modalidad y sus postulados. Pero en un sentido que todavía no es el kantiano, porque la existencia pone fuera la cosa como causada, es decir, efectuada.

El ser como *actualitas* es entendido como realidad efectiva y esta idea, sentencia Heidegger, será la dominante en adelante: *lo real efectivo es lo existente*. Ahora bien, como “la totalidad de lo ente es lo efectuado por un efectuante primero”²⁷⁰, todo depende de la conformidad con el ente supremo. “El ser se traslada a la esencia de la realidad efectiva, y ésta determina la existencia de lo existente”²⁷¹. Ser esencia es el ente.

2.1.6. *Ontoteología*²⁷²

Sin duda, lo efectuado remite a lo efectuante. Dios haría pasar lo posible a lo real, a lo existente (ambos modos entendidos desde *las categorías de la modalidad y los postulados del pensamiento empírico*). Así, ser esencia efectuada-eficiente es lo que es el ente: lo real efectivo.

Hay que recordar que, siguiendo a Kant, la modalidad no añade determinación alguna al objeto sino tan sólo la relación con el pensar. En nuestro caso y centrándonos en la visión medieval, tardo medieval y renacentista, la “relación” sería con el pensamiento divino que, a diferencia del conocimiento kantiano, no pone “objetos” sino entes en el ser.

En síntesis,

- *Lo real efectivo* proviene del ἀγαθόν y lo αἴτιον.

270 *Ib.*, p. 343.

271 *Ib.*

272 *Cf. Ib.*

- El ser se ha entregado a la esencia de la realidad efectiva; ya no al presenciar con el carácter de la obra y de lo visto.
- Lo que de griego permanecía en el recuerdo medieval era el posibilitar y antes lo uno en cuanto único que *une*, el *ἔν* en cuanto desocultar que cobija: el recogimiento de la *ἀλήθεια*.
- Sigue planteada la cuestión de la “extraña unicidad que posee incluso esta esencia del ser”²⁷³.

2.2. *Análisis textual*

A lo largo del texto, Heidegger va a seguir mostrando el recorrido que, a su juicio, ha realizado a través de la historia del pensamiento occidental la noción de *ἐνέργεια* acuñada por Aristóteles. Se ha visto en el capítulo anterior qué entendía el estagirita con esta palabra y, además, ha quedado establecida su procedencia desde Platón y los filósofos presocráticos. Según Heidegger, la clave del pensar metafísico ha de buscarse en la historia de la filosofía como historia de lo no-pensado; para esto, es importante indagar en el significado de ciertos términos, determinantes para el discurrir metafísico a lo largo de las distintas traducciones que se han hecho de ellos (lo que lleva consigo una nueva interpretación). En el caso de la *ἐνέργεια*, se tiene que dilucidar el cambio de significado que ha sufrido; primero al convertirse en el pensamiento medieval en *actualitas*, y en segundo lugar, en la Modernidad, al transformarse ésta en *Wirklichkeit*.

Parece que la metafísica desde su comienzo siempre ha tenido claro lo que estos conceptos significaban y nunca se ha hecho cuestión de ellos. Platón y Aristóteles abrieron el camino que la metafísica occidental ha transitado.

273 *Ib.*, p. 344.

Esta apariencia tiene su auténtico apoyo en la opinión, convertida ya desde hace tiempo en bien común de que los conceptos fundamentales de la metafísica siguen siendo en todas partes los mismos²⁷⁴.

2.2.1. Lo real efectivo es el ente

Heidegger quiere mostrar cómo las diferentes transformaciones de los términos utilizados para denominar eso que en un principio se llamó ἐνέργεια, llevan consigo (a pesar de que en apariencia son lo mismo y esto es a causa de la “protección metafísica”²⁷⁵) un cambio de significado que es necesario poner en claro. Según el autor del *Nietzsche II*, “la ἰδέα se convierte en *idea* y ésta en representación (de nuevo, también aquí comparece indirectamente la crítica heideggeriana al presencialismo). La ἐνέργεια se convierte en *actualitas* y ésta en realidad efectiva”²⁷⁶. Todo esto sucede sin que se preste atención al cambio mismo que lleva consigo un matiz, esencial para la metafísica, ya que altera de manera irrevocable su rumbo. La separación entre la esencia y la existencia, entre el *qué es* (ἰδέα) y el *que es* (ἐνέργεια), favorecen el olvido del ser. En palabras del propio Heidegger “ambas cosas, la preeminencia del ente y la obviedad del ser, caracterizan a la metafísica”²⁷⁷. Con el establecimiento de esta diferencia ya se había producido el cambio de rumbo que tuvo lugar al final del pensamiento de los presocráticos y que se consumó en el pensamiento platónico-aristotélico. Tanto si se presta atención a la esencia, como si se pone el énfasis en la existencia, la pregunta fundamental por la esencia del ser permanece en el olvido. El problema es que se ha llegado al ser a partir de lo incuestionado y el olvido ha penetrado en lo más profundo de la metafísica. Por estos motivos el ser se ha establecido como referencia a lo ente, es más, como un ente.

274 *Ib.*, p. 336.

275 *Ib.*

276 *Ib.*

277 *Ib.*, p. 337.

Lo que sucede en la historia de la metafísica es que los conceptos van, en sentido heideggeriano, “acumulando olvido”, es decir, se da por supuesta una traducción que ha perdido significado y, a partir de ésta, se establecen las posteriores. En el caso de la ἐνέργεια es lo que sucede, ya que pierde su sentido original porque “ahora el ἔργον se convierte en el *opus* del *operari*, en el *factum* del *facere*, en el *actus* del *agere*. El ἔργον ya no es más lo dejado en libertad en lo abierto del presenciar, sino lo efectuado en el efectuar [realidad efectiva], lo realizado en el hacer”²⁷⁸. Se ha perdido el carácter original de desocultamiento, todavía operativo en los filósofos presocráticos y se ha convertido en un mero presenciar. Ahora pasa a ser ‘manifestación ante’, es decir, se olvida que la ἀλήθεια posee ese doble carácter —que se evocaba en la lucha de contrarios de Anaximandro— de aparecer y ocultarse, donde la génesis misma, la misma alternancia es la característica fundamental de la φύσις.

En definitiva, “el ser, progresando desde la esencia inicial de la ἐνέργεια, se ha convertido en *actualitas*”²⁷⁹. Si se ha perdido el carácter fundamental de la ἀλήθεια —en la transformación que sufre al convertirse en ἰδέα—, también se olvida del paso que lleva de la ἐνέργεια a la *actualitas*. Pero, y esto es lo que ha de quedar claro, la ἐνέργεια no puede ser lo mismo que la *actualitas* porque se ha vaciado de significado.

Esta pérdida es debida, al menos en buena medida según Heidegger, a un cambio general en el modo de ver el mundo: desde la visión griega hasta la romana. Lo que Heidegger quiere dar a entender es que no se ha tenido en cuenta, en relación a la evolución del pensamiento filosófico, este paso de lo griego a lo romano. Así, cuando, como en el Renacimiento, se intentó llegar a lo originalmente griego, la tentativa de acceso siempre estuvo condicionada por lo romano,

278 *Ib.*

279 *Ib.*

Todo resurgimiento posterior de la antigüedad griega es una renovación romana de una helenidad que ya ha sido reinterpretada de modo romano. Incluso lo germánico de la Edad Media es, en su esencia metafísica, romano, por ser cristiano²⁸⁰.

Este es un punto fundamental, ya que la irrupción del cristianismo en la historia determinará de manera esencial, como ya se ha visto, el pensamiento posterior: toda Europa (y Occidente en consecuencia) está condicionada por el modo de pensar cristiano²⁸¹. Pero lo fundamental, lo que Heidegger quiere hacer notar es “que desde la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas*, lo real efectivo es el ente en sentido propio y, por lo tanto, el que da la medida para todo lo posible y necesario”²⁸².

Lo relevante de esta transformación —además de la pérdida de significado que conlleva— es que el ente sale fortalecido y el ser se sume, aún más, en el olvido. Ahora el ente pasa a ser lo real efectivo y la ἐνέργεια ha sido llevada al extremo del presencialismo; de esta forma todo su sentido original ha desaparecido.

2.2.2. La preponderancia de la idea de bien en Platón y su vinculación con la idea cristiana de Dios creador

Las influencias que el pensamiento occidental recibe del mundo de la antigua Grecia no cesan y Heidegger, que sabe del olvido generado a lo largo de esta evolución, entiende que a partir de éstas puede acontecer algo originario, algo que está por venir. Desde esta perspectiva se ha de entender la incursión de Martin Heidegger en la filosofía

280 *Ib.*, p. 338.

281 Ésta es, sin duda, una afirmación que sería preciso matizar, pues no se puede ignorar la influencia y presencia que también durante la Edad Media tuvieron el pensamiento, la religión y la cosmovisión musulmana y judía.

282 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 338.

antigua y medieval. Para que la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas* sea entendida de manera completa (habiendo explicado en el capítulo anterior lo concerniente a la filosofía aristotélica), hay que hacer ciertas referencias a la filosofía de Platón para completar así la exposición del modo en que se produjo dicha transformación.

Ya se ha dicho que, según Heidegger, el origen de la distinción entre esencia y existencia tiene sus inicios en la Edad Media; la *existentia* viene a ser identificada con la *actualitas* y la potencia pasa a ser *possibilitas* o *essentia*.

Según Martin Heidegger la devaluación del sentido del ser es cada vez mayor en la medida en que nos vamos alejando del principio, de los orígenes (aunque ya éstos estuvieran desde siempre marcados por el olvido esencial). Todo el pensamiento occidental es resultado —tomando prestada la expresión de Nietzsche— de la “historia de un error” que tiene como base la equiparación de ἐνέργεια y *actualitas*. El cambio de perspectiva de lo griego a lo romano y la aparición del cristianismo se convierten en factor fundamental para entender cómo se lleva a cabo la transformación: la filosofía se convierte en sierva de la teología y se vuelve complejo dilucidar hasta dónde llega la una y comienza la otra.

La ἐνέργεια pasa a ser entendida en el atemperado sentido de *actualitas*, como si se tratara de lo mismo, como si se hubiera dado por supuesto que sus sentidos son intercambiables. Sin embargo, “la *actualitas*, en cuanto *existentia*, se diferencia de la *potentia* (*possibilitas*), en cuanto *essentia*. La *actualitas*, más allá de una referencia indeterminada a la obra, no conserva ya nada de la esencia de la ἐνέργεια”²⁸³. Pero, al ser la filosofía platónica (en su versión neoplatónica) la base del primer pensamiento cristiano, la ἰδέα conserva su referencia al *qué es*, cuyo rasgo fundamental es el ἀγαθόν platónico, que es el bien. El cristianismo se comprende desde la idea del Dios creador, Él es ahora el Bien que, como el sol en la alegoría de la caverna —entendida en sentido heideggeriano—, se convierte en la condición última de

posibilidad. Hasta la Edad Media no había dualidad Creador/creado, ya que según la concepción griega todo era necesario, y la contingencia, se puede decir, tiene su origen en aquellas cosmovisiones que parten de la fe en un Dios creador del universo.

El aspecto que se muestra hace al ente apto para presenciar como tal o cual. La *ἰδέα*, en cuanto *qué es*, tiene el carácter de *αἰτία*, de la cosa originaria (*Ur-sache*). En todo llegar a estar (*Ent-stehen*) de un ente reina el descender (*Ent-stammen*) de su *qué es*. Éste es la coseidad de cada cosa, es decir su causa originaria (*Ur-sache*). De acuerdo con ello, el ser es en sí originariamente causante (*ur-sächlich*)²⁸⁴.

Lo que aquí interesa destacar es el carácter posibilitante del ser para efectuar fuera de sí mismo. De acuerdo con Heidegger, ya la misma concepción platónica de la realidad habilita para hablar de causa eficiente, para que se pueda establecer la separación entre la causa y lo causado. Así, en el mundo cristiano, Dios es el único ser necesario, es la única causa primera que no es causada. Las criaturas contingentes, los seres humanos, son capaces de efectuar pero son, a su vez, efectuadas. Como ya se ha recordado, Heidegger vincula a Dios con el *ἀγαθόν* platónico y de ese modo el bien pasa a ser, no sólo una idea (en realidad tampoco lo era para Platón, quien afirmó en el libro VI de la *República*, que está más allá de cualquier idea) sino lo absolutamente posibilitante, la *δύναμις* en el sentido presocrático de poder, fuerza y capacidad.

Lo que Heidegger pretende mostrar, dando poderosas razones, es que el bien platónico en el sentido de *ἀγαθόν* es el que —con el transcurso del tiempo y la revolución cristiana en el modo de ver el mundo— va a posibilitar, ya dentro del universo cristiano, la referencia al *sum-mum ens* y *summum bonum*, es decir, a Dios. En este “Ente” se da

284 *Ib.*

con mayor intensidad, según el parecer de Heidegger, el carácter de la *actualitas*:

El carácter usual del ser como realidad efectiva se muestra en toda su pureza en aquel ente que satisface en sentido máximo la esencia del ser, ya que es el ente que no puede nunca no ser. Pensado “teológicamente”, este ente se llama “Dios”²⁸⁵.

También gracias a esta innovación se observa, al parecer de Heidegger, cómo se puede equiparar la *actualitas* y la *causalitas*. Sobre este asunto habré de volver cuando aborde lo que es pertinente del pensamiento de Suárez²⁸⁶.

El ente supremo es realización (*Verwirklichung*) pura, siempre cumplida, *actus purus*. El efectuar (*wirken*) es aquí el volverse consistente, esenciado desde sí, de lo que consiste por sí. Este ente (*ens*) no sólo es lo que es (*sua essentia*), sino que, en aquello que es siempre también su consistencia (*est suum esse non participans alio*). Por eso Dios, pensado metafísicamente, se llama *summum ens*. Lo supremo de su ser consiste, sin embargo, es que es el *summum bonum*. Pues *bonum* es *causa* y, en cuanto *finis*, la *causa causarum*. Por ello, precisamente respecto de la *causalitas* (es decir, *actualitas*), el *bonum* es lo que da existencia consistente a todo lo consistente y, por tanto, incluso *prius quam ens; causae finalis est prima*²⁸⁷.

285 *Ib.*, p. 340.

286 Se trata, en su caso, de un pensador que, directa o indirectamente, ejerce una clara influencia sobre Martin Heidegger. Así es, la metafísica alemana, el racionalismo dogmático de Wolff (del que se nutrió Kant), encuentra sus raíces en el pensamiento de Suárez y de este modo alcanza a nuestro pensador.

287 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 340

De algún modo, en el mundo medieval, el *actus purus* se puede identificar con la ἐνέργεια de Aristóteles en el mundo medieval. En efecto, éste es esenciado desde sí ya que es completamente necesario, no depende de nada más para ser consistente; la consistencia de este *summum ens* viene dada porque su ser no participa de ningún otro, y es *summum bonum* porque es la causa primera e incausada, lo necesario y consistente que da la existencia a todo lo creado.

Precisamente por lo que se acaba de recordar —que Dios es acto puro—, Heidegger entiende que ese ente supremo es también puro presente y, que por tanto, desde esa concepción del ente más perfecto no se puede pensar otra cosa que no sea presente. De esta manera, también la concepción medieval cristiana contribuye a afianzar el presencialismo de la metafísica ya operativo en la filosofía platónica y aristotélica. “El *summum ens* está caracterizado por la *omnipraesentia*”²⁸⁸.

2.2.3. *Desde la transformación del ser en actualitas puede explicarse la creación divina (y el efectuar humano)*

Si se ha interpretado la ἐνέργεια como *actualitas*, de esta equiparación se derivan consecuencias de no poca importancia, y quizá una de las más significativas sea la de entender al ente, tal como lo indica Heidegger, como lo real efectivo. El mundo cristiano irrumpe con fuerza transformadora en la historia y busca una fundamentación metafísica. “El ser transformado en *actualitas* da al ente en su totalidad ese rasgo fundamental del que puede apoderarse el representar de la creencia bíblico-cristiana en la creación para asegurarse la justificación metafísica”²⁸⁹.

Aquí se puede apreciar cómo Heidegger entiende que el pensar cristiano se apropia de la filosofía griega para fundamentar su modo de ver el mundo, incluso de poder dar una explicación, acorde con la

288 *Ib.*

289 *Ib.*, p. 339.

filosofía, de lo escrito en la Biblia. Por otra parte, al ser comprendido el ser como *actualitas* (lo cierto es que ya, según la interpretación heideggeriana, en el sentido de la realidad efectiva) y servir como justificación metafísica, también el ente es explicado de esta manera, incluso fuera de cualquier interpretación religiosa:

La preponderancia de la determinación del ser como realidad efectiva, ahora inmediatamente comprendida para cualquiera, se consolida, de manera tal que muy pronto, a la inversa, la ἐνέργεια se comprende desde la *actualitas* y la esencial acuñación griega resulta definitivamente desfigurada e inaccesible desde la interpretación romana del ser²⁹⁰.

Es decir, a juicio de Heidegger, no sólo se ha perdido el significado original, sino que se entiende lo originario a partir de lo actual, de la *actualitas* medieval; de esta forma, es difícil poder acceder al planteamiento original de Aristóteles, pues también éste ha caído en el olvido.

Con relación a lo que estamos tratando hay que destacar una cuestión fundamental: la realidad efectiva está vinculada a su propia efectividad, pero no tiene un núcleo subjetual vinculado, lo que bien mirado impide la unidad indisoluble de la antigua οὐσία y revierte en la posibilidad de un dualismo que llegará a hacerse realidad. Por el contrario, esta unidad era eminente en el caso de la οὐσία de Aristóteles, quizá porque ella misma era sujeto, aunque sujeto determinado. Todo esto reaparecerá más tarde, en el pensamiento de Descartes pero, ante todo, en el de Kant, aunque de un modo insospechado. Como podremos ver en su momento²⁹¹ parece haber en Kant una recuperación transformadora y de carácter trascendental del ὑποκείμενον aristotélico.

290 *Ib.*

291 En el cuarto capítulo de esta segunda parte, dedicado a la transformación kantiana del ὑποκείμενον en sujeto.

Lo que se había llevado a cabo en *Ser y tiempo* —aunque también en opinión de Heidegger no del todo completo— fue la destrucción de la historia de la metafísica en la forma de una “deconstrucción”. Ahora Heidegger vuelve a retomar este asunto:

En ello se funda la necesidad de la “destrucción” de ese encubrimiento que surgió al volverse necesario un pensar de la verdad del ser. Pero esa destrucción, lo mismo que la “fenomenología” y todo preguntar hermenéutico-transcendental, no está aún pensada en el sentido de la historia del ser.²⁹².

2.2.4. La οὐσία: lo que está fuera, separado y existe

Siguiendo el planteamiento que se establece en el aparatado correspondiente al de este comentario, Heidegger recupera dos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles para explicar cómo aparece, en el mundo griego, el concepto de la existencia. No cabe ninguna explicación autónoma de la existencia si no se puede concebir un algo que se sitúe fuera, es decir, fuera del percibir humano, según interpreta Heidegger a Aristóteles. Lo único que cabe entender así, dentro del planteamiento aristotélico, es la οὐσία, “lo que presencia desde sí en su producción, lo ὄν ἐνέργεια”²⁹³.

Este pasaje, como indica el propio Heidegger, le va a permitir derivar el término latino de *ex-sistentia* de filosofía del estagirita. Pero lo que la concepción inicial de ἀλήθεια significaba, como ya se ha visto en la filosofía presocrática con Anaximandro y Heráclito entre otros, se va a transformar, con Platón en una “adecuación del percibir”²⁹⁴; esto quiere decir que, ya desde el proceder platónico, se puede reparar

292 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 339.

293 *Ib.* p. 341.

294 *Ib.*

en la aparición de la verdad como *adaequatio*, una concepción que va a perdurar a lo largo de la historia de la filosofía.

Ahora bien, una consideración autónoma de la existencia parece no tener demasiado sentido en un mundo necesario, como es el caso del universo griego. Sin embargo, sucede que, al aparecer el cristianismo, con su necesidad de dar una explicación a la creación divina, se hubo de establecer un fuera, algo que se sitúe “al otro lado” del Creador. Es así como aparece un dualismo nuevo: el de las criaturas y el Creador. Todo esto lo pone de manifiesto Heidegger en el siguiente pasaje:

El *extra* no se refiere ya, como el $\xi\xi\omega$ aristotélico, a la $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, al percibir humano, sino a la causación en curso (realidad efectiva). *Ex-sistentia* es *actualitas* en el sentido de la *res extra causas et nihilumistentia*, de un ser eficiente que traslada algo al “afuera” de la causación y la realización, al ser efectuado, y de este modo supera la nada (es decir la falta de lo real)²⁹⁵.

2.2.5. Suárez: de nuevo la actualitas como causalitas

Al indagar en las fuentes de la metafísica moderna es necesario proceder con cuidado para no ignorar la presencia de ideas y pensadores que (aunque han podido pasar inadvertidas en alguna medida) han configurado de manera decisiva su perfil. Pues bien, uno de los autores más decisivos ha sido Francisco Suárez que con sus *Disputationes metaphysicae* sienta las bases del posterior racionalismo dogmático alemán, cuyos principales representantes son Leibniz y Wolff²⁹⁶. Así

295 *Ib.* p. 342.

296 En *El ser y los filósofos* sostiene Gilson lo que sigue. “La influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa. Naturalmente ha alcanzado en primer lugar a los filósofos escolásticos del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentran hoy en día, aunque han ejercido una influencia notable en el desarrollo del pensamiento metafísico. A través de ellos, Suárez se ha hecho responsable de la expansión

lo reconoce Heidegger: “En sus *Disputationes metaphysicae*, cuyo influjo en el comienzo de la metafísica moderna se ha vuelto entretanto más evidente, dice Suárez lo siguiente sobre la ex-sistencia²⁹⁷.

No cabe duda, el pensamiento suareciano ha sido determinante en la historia de la metafísica y, por esta razón, se tendrán que hacer una serie de aclaraciones. El tema que nos ocupa en este texto, no se debe olvidar, es la diferencia establecida entre el *qué es* y el *que es*, es decir, entre la esencia y la existencia. Todos los pensadores han de ser considerados en relación a otros, que habitualmente suelen ser referentes polémicos, y en este caso, la concepción suareciana ha de entenderse en relación a la interpretación de santo Tomás. Éste crea un mundo de esencias y existencias; la sustancia (esencia) tiene como base la concepción aristotélica que, como se ha visto, no admite la contingencia. El pensador de Aquino ha de modificar el universo aristotélico para dar entrada a la contingencia y la creación. De este asunto tendremos ocasión de ocuparnos con más detenimiento en el epígrafe 2.3.1 de la “confrontación” que sigue a este análisis textual.

2.2.6. Ontoteología

Esta expresión heideggeriana aparece a menudo en sus textos. Ya sabemos que constituye un elemento nuclear de su crítica a la metafísica. En este caso²⁹⁸, se puede apreciar cómo Heidegger hace las correspondientes alusiones a la ontoteología, esto es, al discurso sobre el ente supremo, es decir, Dios. Algo que resulta totalmente coherente con lo que ha ido exponiendo hasta el momento. El autor del *Nietzsche II* se expresa de la siguiente manera:

de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto. E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, 4ª ed. 2001, trad. Santiago Fernández Burillo, pp. 144-145.

297 Cf. M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 341.

298 Cf. *Ib.*, p. 343.

Pero puesto que la totalidad del ente es lo efectuado-eficiente de un efectuante primero, la totalidad del ente recibe una estructura propia que se determina como correspondencia de lo efectuado del caso con el efectuante, en cuanto ente supremo²⁹⁹.

Todo lo real efectivo se pone en relación con el ente supremo y, en consecuencia, no tenemos una historia del ser, sino la historia del ser siempre referida al ente por excelencia, a la causa primera que está fuera y permite la salida de la nada.

Lo que ya ha sucedido: la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas* no tiene ya “vuelta atrás” pero, piensa Heidegger, puede recordarse. Esto es, el olvido sí puede experimentarse aunque el destino cumplido de la metafísica haya llegado a su fin. Pero, ¿por qué? Porque se ha identificado lo real efectivo con lo existente. Ya no queda nada de lo que la ἀλήθεια significó en su momento, es decir, “el descultamiento que cobija”³⁰⁰, la consideración del ente como realidad efectiva anula toda posibilidad de contacto con ese sentido originario, la historia del ser emprende una nueva deriva sin retorno.

2.3. Confrontación con la teoría tomasiana y suareciana acerca de la distinción real

2.3.1. Tomás de Aquino y la distinción real

Ya se ha destacado en el apartado anterior cómo la irrupción del cristianismo en la historia implica la necesidad de explicar la creación y con ello, de dar razón de la contingencia de las criaturas en relación con su Creador. Este tipo de preocupación la podemos ver reflejada en el pensamiento de Agustín de Hipona, quién ya propuso una primera

299 *Ib.*

300 *Ib.*

explicación. Tomás de Aquino hereda esta cuestión, que había sido abordada de manera solvente por su gran predecesor.

Lo cierto es que la problemática que generaba la reflexión acerca de la creación era de tal envergadura, que no se prestaba a soluciones omniabarcantes. Esto explica que, una vez que Tomás de Aquino ha conocido e incorporado la filosofía de Aristóteles quiera —contando con sus valiosas aportaciones, aunque sin renunciar a lo ya elaborado por Agustín— continuar profundizando en la misma cuestión. La creación, como tal, había quedado explicada de forma paradigmática por Agustín como *creatio ex nihilo sui et subjecti*. Lo que restaba por comprender era, más bien, qué tipo de realidad o qué grado de realidad cabía reconocer a las criaturas. Lo que era preciso entender era cómo siendo Dios la plenitud del ser, el *Ipsum esse subsistens*, era a la vez principio de todo el ser, de todo lo que hay (*principium totius esse*), admitiendo, ya de partida, que lo creado es; no en sentido figurado o aminorado sino que existente con una entidad y consistencia que le son propias.

Tomás afronta el reto estableciendo una diferenciación entre esencia y existencia, a la que se llamará posteriormente distinción real. Para entender el cambio de cosmovisión en santo Tomás respecto de Aristóteles, hay que recordar que en el universo del estagirita las sustancias existían por sí mismas; se trataba de un mundo “físico” donde las sustancias o entidades (de acuerdo con el modelo de la φύσις) eran καθ’ αὐτό. Sin embargo, ésta no es, según se acaba de mostrar, la visión de Tomás³⁰¹. Para dar cuenta del ser del Creador (que no merma ni se comparte con lo creado) y de las criaturas que (son verdaderamente), el pensador latino va a recurrir a las “metacategorías” aristotélicas de potencia y acto, aunque las haga operativas en un contexto bien distinto al que hubiera podido imaginar el estagirita. Lo que Tomás va a defender es que hay una diferencia entre esencia y exis-

301 A juicio de Gilson, la metafísica empieza en el momento en el que la existencia no se da por supuesta. Cf. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 217-218.

tencia, y que ambas son co-principios del ser. A continuación expongo con más detalle lo que acabo de enunciar.

Los capítulos LIII y LIV de la *Suma contra los gentiles* tratan de la composición de las sustancias. A este respecto, hay que tener en cuenta que, según Tomás de Aquino, no es lo mismo la composición de materia y forma que la de esencia (la antigua sustancia aristotélica) y ser, aunque, en definitiva, ambas se puedan reconducir, aunque no del mismo modo, a la estructura de potencia y acto. Es cierto que para explicar su punto de vista, el de Aquino se apoya también en la teoría hilemórfica de Aristóteles. Ésta le basta hasta un punto, pero no alcanza para dar razón de la creación. Para lograrlo recurre, de un modo nuevo, al acto y potencia, lo que le permite establecer la diferencia entre el *esse*, como acto, y la esencia, como potencia. Pero, ¿en qué se diferencia esta composición que la del estagirita? Éstas son algunas de las razones:

- “La materia no es la sustancia de la cosa”³⁰² ya que entonces las formas serían accidentes y eso no es lo que él pretende dar a entender.
- “El ser no es el acto propio de la materia, sino de la sustancia del todo”³⁰³; lo que actualiza la materia es la forma ya que la materia es pura potencia.
- “Tampoco la forma es el ser”³⁰⁴; siempre hay una referencia constante, pero no se ha de equiparar ambas cosas.
- “El ser con respecto a la forma es como el acto”³⁰⁵ respecto de la potencia. Esto es, el ser opera como el acto.

302 Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, I, libros 1 y 2, BAC, Madrid, 1967, capítulo LIV, p. 540.

303 *Ib.*

304 *Ib.*

305 *Ib.*

En definitiva, lo que ha ocurrido es que la antigua οὐσία de Aristóteles —traducida como sustancia por los medievales— es ahora la causa formal, y el ser, la causa eficiente. Para que exista un ser creado necesitamos de ambas *con-causas*, la formal y la eficiente, y por eso se dice que son dos co-principios que, como tales son inseparables.

La distinción más radical en las criaturas es la que existe entre la esencia (*essentia*) —que es potencia— y el acto de ser (*actus essendi*) —que es acto. Esta relación, que lo es de *co-principios*, es la misma que de da entre la causa formal (forma, esencia) y la causa eficiente (existencia, acto de ser) y lo es de tal manera que:

Doquier se hallan dos cosas de las cuales una es complemento de la otra, la relación entre ambas es como la relación de la potencia y el acto, pues nada se completa sino por el propio acto³⁰⁶.

Lo que Tomás nos muestra en este capítulo es que “el ser está en las sustancias creadas como un acto de las mismas” de tal manera que “lo que recibe el acto es la potencia” y, en consecuencia “en cualquier sustancia creada hay acto y potencia”³⁰⁷.

Para poder dar cuenta de la creación y la contingencia Tomás ha distinguido, dentro de lo creado, entre la causa formal y la causa eficiente: la causa formal se identifica ahora con la forma, con la esencia (en definitiva, con la οὐσία de Aristóteles), y la causa eficiente con el acto, con lo que Tomás denomina el acto de ser o *esse*. Dios otorga la existencia al ser humano y a todas las criaturas, puesto que éstas son incapaces de otorgársela a sí mismas (aunque basta con un acto intemporal de creación, por parte del Creador, para conservarlas en su existencia, que es, conviene precisarlo, la de seres finitos, contingentes)³⁰⁸.

306 *Ib.*, capítulo LIII, p. 548.

307 *Ib.*, pp. 538-539.

308 Cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 215. Lo que Tomás de Aquino entiende por causa formal y causa eficiente es, en palabras de Gilson, lo siguiente: “La causalidad

Lo central de la teoría acerca de la esencia y la existencia y de su *distinción*, es que la causa formal y la eficiente son recíprocas, en el preciso sentido de su copertenencia, lo que se ha explicado en éste y otros contextos afirmando que son *con-causas*, es decir, que no hay dos realidades distintas: que “el ‘ser’ no es una cosa distinta en sí misma de la ‘esencia’ como si de un añadido a ésta se tratara”³⁰⁹. Aunque como “co-principios” son inseparables, a la vez, esencia y existencia, son distintas. “Puesto que representan modos de causalidad irreduciblemente distintos, la esencia y la existencia son irreduciblemente distintas, pero la realidad de su distinción presupone su composición, esto es, presupone la realidad actual de la cosa”³¹⁰.

Luego la llamada distinción real de Tomás de Aquino es, en todos los sentidos, real, ya que proviene de la distinción de sus causas formal y eficiente. Y también la composición de esencia y existencia es real, ya que el acto de existir es lo que precisamente hace que tal cosa sea. Sin embargo, ello no implica en modo alguno que esencia y existencia se hayan de entender como dos cosas separadas.

Para concluir esta exposición, bastará con una aclaración más. Según Tomás, todas las sustancias, además de ser creadas y por serlo, se mantienen en una ininterrumpida relación con el Creador que es la que les mantiene en el ser. Por tanto lo que se ha de entender es que “solo Dios es esencialmente ser y que todo lo demás participa de su ser”³¹¹. A diferencia de Aristóteles, a quien le bastaba con la forma específica (εἶδος) para que algo quedara constituido como sustancia (es decir, como un ser individual que es en sí y por sí), el pensador de Aquino necesitaba algo más. Puesto que partía de que el universo

formal es la que hace a las cosas ser lo que son, y, en cierto modo, también les hace ser, puesto que, para ser, todo ser tiene que ser un qué. Pero la causalidad formal domina el reino completo de la sustancia, y su efecto propio es la sustancialidad, mientras que la causalidad eficiente es algo totalmente diferente. No hace a los seres ser lo que son, les hace ‘ser’”. *Ib.*, pp. 220-221.

309 *Ib.*, p. 225.

310 *Ib.*

311 Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, *op. cit.*, p. 539.

no es necesario ni tampoco los seres finitos, entendía que todos ellos precisaban de una causa que les diera el ser; esto es, resultaba imprescindible la intervención de la *causa causarum*, de Dios, autor de todo lo creado que pone a sus criaturas en el ser.

A mi juicio, Heidegger no acaba de hacerse cargo de este planteamiento ni de reconocerlo en sus auténticas dimensiones, al estar tan decisivamente marcado por la tradición leibniziano-wolffiana (que recibe su fundamentación de la metafísica de Francisco Suárez). Tan es así, que el pensador de Friburgo interpreta la *actualitas*— que, como se acaba de ver es entendida de una manera diferente a como él la expone en el *Nietzsche II*— al modo en que lo hizo Suárez. Pero, si hemos de atenernos (al menos en la medida en que sea posible) a la realidad histórica que Heidegger aborda —con propósito genealógico para dilucidar la historia de algo tan decisivo como es la historia del olvido del ser como metafísica— entonces lo que corresponde hacer es buscar las diferencias entre ambas filosofías —la de Suárez y la de santo Tomás— para entender qué decían uno y otro acerca de la diferencia entre esencia y existencia. También por este motivo, a continuación se ha de llevar a cabo la confrontación con el pensador renacentista.

2.3.2. Suárez y la distinción de razón

Después que Tomás de Aquino estableciera lo que más tarde la tradición escolástica denominó distinción real, Suárez la redujo a una mera distinción de razón. Se trata de algo que está en la línea (aunque es más radical, también por sus consecuencias) con el paso previo que en esta dirección había dado Escoto, con su distinción modal.

En realidad, todo parece indicar que Suárez no encuentra la necesidad de establecer diferencia alguna entre esencia y existencia. En definitiva, lo que hay, en su opinión, son esencias que, cuando existen, tienen un “modo” particular de ser: la existencia. Esto es, la *actualitas* no es más que un caso particular de esa posibilidad de ser que es

la esencia. En sus *Disputaciones metafísicas*, defiende que “no puede pensarse característica alguna que constituya al ser real en el ser de la existencia y que no se encuentre en el ser de la esencia actual. Luego, éste es el verdadero ser de la existencia”³¹². Es decir, el verdadero ser de la existencia es el de la esencia actual. No, habremos de concluir, nada añadido, porque eso modificaría a la misma esencia, al contenido quidditativo de algo (a su *Realität*). Así parece que lo entendieron sus sucesores racionalistas. No resulta difícil concluir que, con esta concepción de la esencia, entramos de lleno en el esencialismo que caracterizó en buena medida a la metafísica moderna³¹³.

Los seres actuales son, según Suárez, esencias plenamente realizadas y no hay ningún “añadido” o “suplemento” al estilo de lo que los tomistas (al menos eso era lo que él entendía) pretendían hacer con la existencia: una “esencia no puede ser sino actual o posible, y la única diferencia entre estas dos condiciones es que lo que es actual es, mientras que lo que es sólo posible no es”³¹⁴. En las *Disputaciones* su autor expone la opinión común, que él comparte, según la cual esencia y existencia no se distinguen realmente,

por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que está sentenciada así explicada es absolutamente verdadera. Su fundamento consiste brevemente en que *una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella misma, porque, por el hecho mismo de distinguirse un elemento de otro como un ente de otro ente, cada uno posee la con-*

312 F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, 2 vols., Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1960, ed., S. Rábade Romero, S. Caballero Sánchez y A. Puigcever Zanón, Disputación XXXI, Sección IV, 7, p. 40.

313 Cf. E. Gilson, *op. cit.* pp. 135-136.

314 *Ib.*, p. 139.

dición de ente, como distinto del otro, y, en consecuencia, no es constituido formal e intrínsecamente por él³¹⁵.

En este texto se aprecia con nitidez que el pensador granadino entiende que, según el de Aquino, esencia y existencia son dos cosas, dos entes, cada uno de los cuales posee su propia condición de tal. Si esto fuera así, tendría razón al afirmar que un ente no puede estar constituido por el otro. Sin embargo, como se acaba de mostrar, Tomás no considera esencia y existencia como dos entes sino como dos co-principios metafísicos.

Suárez dedica la sección II de la disputación XXXI a exponer su planteamiento a la vez que critica las dificultades que, a su juicio, se derivan de la distinción real. Comienza por establecer que la esencia de la criatura, antes de ser producida por Dios, no posee ser alguno, de tal manera que, aun prescindiendo de la existencia, la misma esencia no es nada. Está claro, desde luego que en el universo cristiano de Suárez las esencias, creadas por Dios, no pueden carecer de algo, en este caso de la existencia. Esto le hace concluir al pensador renacentista, que no puede haber distinción real.

El ser por el que la esencia se constituye en la actualidad de la esencia *no puede distinguirse realmente* de ella misma; si, pues, ese otro ser, al que otros llaman existencia, es realmente distinto de la actualidad de la esencia, no puede constituir la formalmente en tal actualidad³¹⁶.

A lo que en último extremo va a conducir esta comprensión es a una neta devaluación del *esse* y, con ello, en definitiva, de la existencia. Como voy a intentar mostrar a continuación, la postura de Suárez reivindica el ser para la esencia misma.

315 F. Suárez, *Disputaciones metafísicas, op. cit.*, Sección I, 13, p. 21. El subrayado es mío.

316 *Ib.*, Sección IV, 7, p. 41.

*El ser de la existencia no es más que aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas, dejando de ser nada y comenzando a ser algo; mas esto mismo es el ser por el que una cosa se constituye formal e inmediatamente en la actualidad de la esencia; luego es el verdadero ser de la existencia*³¹⁷.

Esto es, la existencia no consiste sino en el ser “puesto” fuera, *extra causas suas*. El ser por el que una cosa se constituye formalmente es la misma existencia. El recuerdo de la tesis de Kant según la cual el ser, la existencia, no es sino “posición” viene inmediatamente a la memoria.

Suárez insiste, porque quiere explicar con más detalle lo que sostiene en el texto que se acaba de recoger: “luego el ser por el que formalmente se constituye un ente actual en sí y fuera de sus causas es también el ser por el que se constituye como existente”³¹⁸. En estas palabras cabe observar algunas diferencias notables respecto de Kant, aunque ello no vaya en desdoro del parentesco existente entre ambos planteamientos. Con esta nueva precisión, no cabe duda, Suárez sigue estando más próximo a los racionalistas que al fundador del idealismo trascendental. Y es que, “ser educido de la posibilidad, por así decirlo, y ser constituido fuera de las causas es lo mismo”³¹⁹. Es más:

Ni tiene que ver el que alguno diga que este ser de la esencia actual depende de otro ser distinto, al que otros llaman existencia actual, bien porque, aunque admitamos esa dependencia, *no puede tratarse de una dependencia en el género de la causa o término formal*. Nosotros hemos hablado del ser que constituye formal e intrínsecamente

317 *Ib.*, 6, p. 40. El subrayado es mío.

318 *Ib.*, 6.

319 *Ib.*, 6, p. 41.

de este modo *la actualidad de la esencia, demostrando respecto de él que posee la verdadera razón de existencia*³²⁰.

Hasta aquí la breve exposición de la visión suareciana. Ahora nos corresponde intentar una breve síntesis que, a su vez, nos permita extraer las consecuencias oportunas. Pues bien, para Tomás de Aquino entre la esencia (la οὐσία-ἐνέργεια de Aristóteles) y el acto de ser (*esse*) hay diferencia pero no, desde luego, como la que se da entre dos cosas, sino como la que existe entre dos co-principios —por tanto inseparables, aunque ambos reales y discernibles intelectualmente. El acto de ser, en esta comprensión, opera como tal, como un acto, que ya no es formal, pues es puro acto y que es “recibido” por la esencia. Sin embargo, Suárez reinterpreta la teoría tomasiana de otro modo, ya que entiende que su defensor estableció que esencia y existencia eran dos “cosas” distintas. Esto es lo que, recurriendo ahora al lenguaje de Heidegger, llevó a entender al granadino, que ἐνέργεια y *actualitas* eran lo mismo. Por eso es cierto que, como sostuvo el autor del *Nietzsche II*, de la ἐνέργεια de Aristóteles a la *actualitas* de Suárez hay un abismo.

En definitiva, lo que Heidegger entendió con Suárez es que si para Tomás de Aquino la distinción real era la distinción entre esencia y acto de ser, esto significaba el establecimiento de una diferencia entre esas dos con-causas, entendidas ahora, eso sí, como dos “cosas”. El absurdo de este último planteamiento justifica, entre otros motivos, que la comprensión suareciana acabara por imponerse y que, en coherencia con ella, se entendiera que lo único “real” era la *quidditas*. Ésta es la interpretación que Heidegger hereda y generaliza. Pues si se puede sostener que Suárez entiende el ser como mera *actualitas* y, en definitiva, como *Wirklichkeit*, no cabe decir que ésta haya sido la comprensión que ha gobernando todo el pensamiento occidental. No

320 *Ib.* El subrayado es mío.

desde luego, en el caso de Aristóteles pero, a mi parecer, tampoco en el de la escolástica latina; al menos hasta finales de la Edad Media. Es en el Renacimiento, de la mano del filósofo y teólogo granadino, cuanto se impone tal interpretación.

2.4. Confrontación con la tesis de Kant según la cual “el ser no es un predicado real”

2.4.1. Primera aproximación

Nos estamos ocupando en este capítulo de lo que Heidegger considera “la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas* y de ésta en *Wirklichkeit*”. Se trata de algo que, a su juicio, tiene lugar principalmente en la Edad Media y en el Renacimiento, de la mano, por una parte, de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino y, por otra, de Suárez. En opinión de nuestro pensador dicha transformación no es válida en el sentido de que se pierde significado entre una y otra. Lo que Aristóteles entendió no se refleja en lo que los pensadores latinos defendieron.

Puesto que nos estamos ocupando de los medievales, puede sorprender que a continuación se vaya a llevar a cabo una confrontación con Kant. No obstante, hay que tener en cuenta que también se ha expuesto como, a juicio de Martin Heidegger, la *actualitas* de los medievales se va a convertir, a partir de la modernidad, en *Wirklichkeit*. Ahora bien ¿cómo se pasa de una noción a la otra? A mi parecer, atender al planteamiento kantiano puede aportar mucho a la hora de comprender cómo y por qué interpreta Heidegger como lo hace ese cambio, su momento y su sentido. Es decir, si se recorre la historia de esta transformación —tal como la entendió el autor del *Nietzsche II*—, teniendo en cuenta el pensamiento kantiano, en particular con relación a la cuestión del ser, estaremos en mejores condiciones de valorar el análisis y la crítica de Heidegger.

De hecho, es el mismo Heidegger quien en el texto que nos ha venido ocupando a lo largo de este capítulo identifica, prácticamente sin resquicios, *actualitas* y *Wirklichkeit*. Se trata de algo que, al menos en principio, no deja de sorprender, pues es él mismo quien distingue con nitidez tres etapas en la comprensión del ser por parte de la metafísica. La etapa griega, caracterizada por el dominio de la ἐνέργεια; la medieval, que comprendió el ser desde la *actualitas* y la moderna, que lo hizo desde la *Wirklichkeit*. Sin embargo, lo cierto es que el pensador de Friburgo aborda en las páginas que nos han estado ocupando, no sólo lo relativo a la interpretación medieval, sino también lo correspondiente a la renacentista (con especial atención a la figura de Suárez, como ya se ha visto).

Esto y no otra cosa es lo que explica esa “identificación” a la que se acaba de hacer referencia, porque es cierto que en la *actualitas* suareciana, se encuentra prácticamente todo lo que caracteriza la *Wirklichkeit* kantiana. Empero, se han de evitar las valoraciones generalistas y simplificadoras, que no harían justicia a la realidad. Como es sabido, hay algo que caracteriza de manera inconfundible el planteamiento de Kant y que, a la vez, lo hace irreductible al de la filosofía racionalista de la que inicialmente se alimentó. Se trata de que a juicio del pensador de Königsberg es condición irrenunciable para poder hablar de la posibilidad, la existencia y la necesidad, contar con *lo dado* según determinadas condiciones. De este asunto me ocuparé enseguida.

De momento, lo que interesa subrayar, aunque quizá resulte conflictivo, es lo que ya se ha dicho: que Heidegger parece leer la *actualitas* desde la *Wirklichkeit* kantiana. Ésta y no otra es la razón por la que es menester —para lograr una comprensión y crítica acertadas— “adelantar” aquí algunas de las tesis kantianas: las pertinentes para el problema que estamos abordando en este capítulo. Esto no es óbice para que, en su momento, vuelva sobre el pensador de Königsberg.

Conviene advertir que lo que se exponga aquí habrá de ser tenido en cuenta de nuevo cuando, en el último capítulo de este libro, se atienda a la discusión por parte de Heidegger de dos tesis kantianas (que en

realidad son como la cara y la cruz de una misma moneda): la relativa al yo pienso y a que el ser no es un predicado real. Hasta ese momento se puede posponer el estudio de la deducción trascendental de las categorías, según la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*; pero, por lo ya dicho, no puede esperar más el tratamiento de las categorías de la modalidad y de los postulados del pensamiento empírico. En cualquier caso no deja de ser cierto que lo que vamos a examinar a continuación se desprende directamente de la tesis kantiana según la cual “el ser no es un predicado real”.

Para facilitar la comprensión del planteamiento kantiano, a continuación se hace una muy somera contextualización del asunto que me va a ocupar inmediatamente.

En primer lugar, conviene comenzar estableciendo una diferencia, que de no ser tenida en cuenta provoca confusiones o dificulta la comprensión de lo que aquí se va a abordar. Se trata de la diferencia entre *Realität* y *Wirklichkeit*.

Respecto a la categoría de *Realität* o *realitas*³²¹ es preciso aclarar lo que sigue. El adjetivo latino *reale* significa aquello que tiene una constitución, unas características, un “qué es”, un *quid*; aquello que forma parte de la constitución de una cosa. Consiguientemente, *realitas*, *Realität*, significa el “qué es”, la *quiddidad*.

En los casos en que Kant hace de *Realität* un uso técnico, restringe de algún modo su significado: la *Realität* pasa a ser concretamente aquella *quidditas* que corresponde al contenido o “materia” de la experiencia, no a su forma; esto es lo que ocurre con *Realität* como una de las categorías de cualidad. Así pues, en el sentido estricto de *Realität*, ninguna de las categorías es un concepto *real*, porque la *Realität* es la *quidditas* de *contenido* de la experiencia, mientras que las categorías son los conceptos que constituyen la *forma* de la experiencia. En cambio, en el sentido amplio de *Realität*, sólo las categorías de *modalidad* están excluidas del carácter de conceptos *reales*.

321 Cf. F. Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 92-93.

Esto explica que en la filosofía postkantiana, la palabra *Realität*, adquiera una referencia especial al hecho de la sensación y, por lo tanto, de la existencia; la evolución posterior hará que *Realität* llegue a ser en la mayor parte de los contextos sinónimo de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) que es una de las dos palabras kantianas para la categoría de “existencia”. En cualquier caso, en Kant el sentido que tiene *Realität* es completamente distinto del que tiene *Wirklichkeit*.

En la primera categoría de cualidad, “realidad” traduce *Realität*³²². En la segunda categoría modal, “realidad” —que hemos traducido como “realidad efectiva” a fin de evitar ambigüedades— traduce *Wirklichkeit* y *Dasein*; ambos términos alemanes significan lo que nosotros comúnmente entendemos por “existencia”. Pero lo decisivo es aclarar en qué se diferencian ambas. La primera se opone a la negación; la segunda, a la posibilidad. Además, hay que recordar que la modalidad representa, en el propio planteamiento de Kant, una reflexión posterior sobre el camino recorrido y que, por tanto, en ella están presentes los tres principios anteriores. *Real* (categoría de la cualidad) es algo que se da, y si falta la sensación hay negación de ese algo, pero no necesariamente *no existencia* (que se incluye dentro de las categorías de la modalidad). Porque algo puede no estar siendo percibido y sin embargo existir en otro lugar o en otro tiempo. Eso lo podemos afirmar en virtud de los correspondientes principios a las categorías de la modalidad: los postulados del pensamiento empírico. No sólo el presente es real, también se puede hablar de un pasado real (*wirklich*, que ha existido) y un futuro real (también *wirklich* en la medida en que podemos preverlo en función de un conocimiento presente). Sin embargo, ni el pasado tiene ya *realitas* ni la tiene todavía el futuro.

322 Cf. J. Rivera de Rosales, *I. Kant: el conocimiento objetivo del mundo*, Guía didáctica, UNED, Madrid, en especial: “7. Los postulados del pensamiento empírico en general”, pp. 115-120.

2.4.2. Necesidad de los juicios sintéticos a priori

Para alcanzar el objetivo específico de esta confrontación, que es el de analizar con cierto detenimiento la comprensión kantiana de la modalidad (en sus categorías y postulados), es menester proceder con algo de orden, de tal manera que se vea cómo unos asuntos llevan a otros. Pues bien, hay que recordar ahora que el pensador de Königsberg desea poner fin al conflicto abierto entre las dos formas de hacer filosofía imperantes en su tiempo; ambas nacidas de un tronco común: racionalismo y empirismo. Por eso afirma,

Aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones [empirismo] y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma [racionalismo]³²³.

Lo que va a intentar Kant es una “síntesis” (noción clave en el conjunto de su teoría) entre las exigencias del racionalismo, que reclaman lo *a priori* (por ser garantía de universalidad y necesidad) y las críticas del empirismo de David Hume, que Kant acepta de buen grado admitiendo la necesidad del elemento sintético para que realmente haya conocimiento (lo que significa tanto como “aumento de conocimiento”). Con su nuevo planteamiento, el pensador de Königsberg quiere evitar que el empirismo escéptico acabe con la posibilidad de hacer ciencia y además pretende que las exigencias aceptables del racionalismo tengan, sin embargo, un punto de anclaje en *lo dado*. La solución, como es bien sabido, pasará por el descubrimiento y establecimiento de los juicios sintéticos *a priori*. La razón estriba en que en

323 Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, 14ª ed., 1998, prólogo, traducción, notas e índices, Pedro Ribas, (en adelante, *KrV*), B 1.

los juicios analíticos no se logra salir de los conceptos; en cambio, en los sintéticos se alcanza la realidad, aunque sin quedar garantizada la universalidad y necesidad, condición imprescindible para la ciencia.

En consecuencia, dichos juicios sintéticos *a priori* se refieren, aunque sólo mediatamente, a la experiencia posible, o más bien, a la misma posibilidad de la experiencia, y la validez objetiva de su síntesis se basa únicamente en tal experiencia³²⁴.

La importancia de los juicios sintéticos *a priori* reside en que son los que establecen y hacen posible el conocimiento empírico; para que éstos se den hace falta que entren en juego tres factores determinantes que Kant expone en la *Doctrina trascendental del juicio*.

Los juicios sintéticos *a priori* son así posibles cuando relacionamos las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de esta última síntesis en una apercepción trascendental con un posible conocimiento empírico en general. Entonces afirmamos: las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*³²⁵.

Los racionalistas, según Kant, no toman en consideración la existencia; a su parecer ésta no significa nada porque no podemos buscar en ella lo universal y necesario. Pero nuestro pensador tuvo claro que no cabía aferrarse a la posibilidad de algo si no se cuenta con lo dado; es entonces cuando trata de vincular los modos en que puede darse o encontrarse la esencia con la experiencia. Así pues, entre la *actualitas*

324 *KrV*, A 158, B 197.

325 *Ib.*

(de los racionalistas) y la *Wirklichkeit* (del autor de la *Crítica de la razón pura*) hay una distinción —entiende Heidegger que abismal—, porque la segunda ya está unida a la experiencia.

Kant insiste reiteradamente en que lo propio del entendimiento es la actividad de juzgar, pero como el conocimiento es “escalonado”, los juicios sintéticos *a priori* se refieren mediatamente a la experiencia posible, es decir, a la misma posibilidad de la experiencia, como se ha mostrado. Es esta referencia de los juicios a la experiencia lo que otorga la validez objetiva (punto fundamental en el pensamiento kantiano); es decir, lo que valida que podamos construir una experiencia posible.

Es preciso tener en cuenta que el objeto es conocido según los principios del entendimiento; que los objetos no se construyen aislados, sino de acuerdo con los principios y según esquemas. Éstos operan precisamente para construir algo: el objeto de la experiencia posible. De la función y el papel de los principios nos ocuparemos un poco más adelante.

2.4.3. Las categorías de la modalidad

Como ya se ha dicho, las categorías de la modalidad adquieren una importancia fundamental en el planteamiento kantiano. Ante todo, tienen una especial importancia en este curso donde la cuestión directiva, de la mano de Heidegger, ha sido, desde el primer momento, la pregunta por el ser.

También con el propósito de facilitar la comprensión, antes de adentrarnos en el tratamiento de estas categorías, se va a proceder a un mínima contextualización.

La “Lógica trascendental”, en la que se encuentra el tratamiento de las categorías y los postulados, es “lógica”, como explica Kant, porque trata de las leyes del entendimiento y la razón; y es “trascendental”, porque estas leyes son referidas por ella a elementos *a priori*. Así es como la *lógica trascendental* se distingue de la *lógica formal*;

porque deduce y fundamenta al mismo entendimiento en sus funciones. Por otra parte, la lógica trascendental, a diferencia de la formal, no hace abstracción de los contenidos. Por el contrario, es la ciencia que determina la validez objetiva y *a priori* del conocimiento intelectual. Por todo ello, entiende Kant, la lógica trascendental es una lógica de la verdad.

A su vez, la “Analítica trascendental” es,

aquella parte de la lógica trascendental que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento, a saber, los conceptos puros y los principios, sin los cuales en absoluto ningún objeto puede ser pensado³²⁶.

Pues bien, ya dentro de la “Analítica trascendental”, en la “Analítica de los conceptos”, Kant explica que las categorías o conceptos puros proceden de la espontaneidad del entendimiento, y lo que el autor de la *Crítica* pretende es verlos brotar en su misma fuente, que es la unidad del entendimiento. Así podrá hacer un inventario de los mismos. Pues bien, la justificación “de hecho” de las categorías es lo que Kant aborda en la “deducción metafísica” de las mismas y su hilo conductor es la facultad de juzgar³²⁷. Así es, porque a diferencia de la lógica tradicional, para Kant el concepto sólo tiene lugar en el juicio; es decir, el entendimiento no puede utilizar conceptos sino para juzgar; de esta manera, las categorías son siempre predicados de un posible juicio. Pero éstas sólo pueden fundarse, como se ha visto líneas atrás, en la espontaneidad del pensar; y es que descansan en funciones, que son las de ordenar diversas representaciones bajo una unidad superior: la que permite referir un concepto a varias representaciones. Por eso los juicios son funciones de unidad de nuestras representaciones y el entendimiento es representado como la *facultad de juzgar*.

326 *KrV*, B 87.

327 No se puede olvidar que el concepto es representación mediata, representación de representación, representación referida a otra representación. Pero la referencia de un concepto a otra representación es el juicio.

A la deducción metafísica de las categorías, sigue la “deducción trascendental” de las mismas, mediante la que Kant quiere establecer su justificación “de derecho”. Esto es necesario porque pone de manifiesto que sólo así es posible el conocimiento; es decir, la constitución de los objetos y, por tanto, la experiencia. Como es sabido, de la deducción trascendental de las categorías hay dos versiones, correspondientes a la primera y a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En el capítulo cuarto de esta segunda parte tendremos ocasión de ocuparnos con algo más de detalle de la deducción trascendental, tal como Kant la concibió en la segunda edición de su obra. La razón es que es en esta segunda edición donde el pensador de Königsberg —sin negar lo sostenido en la primera— concentra toda su atención no tanto en la imaginación cuanto en el yo pienso.

Puesto que la cuestión del yo pienso merece un tratamiento más pormenorizado, dejamos la exposición relativa a él hasta el capítulo cuarto. A mi juicio, esto no impide llevar a cabo el propósito perseguido en este epígrafe. Lo que sí interesa aclarar es que, dentro de la tabla de las categorías, Kant distingue entre las *matemáticas* y las *dinámicas*. El criterio de distinción es que las primeras se refieren a objetos de intuición, pura o empírica, mientras que las segundas, lo hacen a la *existencia* de esos objetos. Pues bien, es precisamente lo relativo a la existencia, y más específicamente a la existencia como modalidad (*Wirklichkeit* o *Dasein*) lo que a nosotros nos interesa estudiar ahora.

La filosofía racionalista comprendió los conceptos correspondientes a las categorías kantianas de la modalidad en función de la razón (*ratio*). Por *posibilidad* se entendía la pensabilidad o ausencia de contradicción; por *existencia*, el cumplimiento de la posibilidad, demostrado a partir de sus causas; por *necesidad* la impensabilidad de la no existencia de algo, o sea, la imposibilidad de negar algo sin contradicción. Por tanto, sería necesariamente existente aquella esencia cuya no existencia resultara contradictoria, es decir, Dios. Lo peculiar de esta concepción racionalista es que comprendía la posibilidad, la existencia y la necesidad exclusivamente como determinaciones de la esencia.

Para comprender bien en qué consiste la diferencia del planteamiento kantiano con el racionalista, conviene tener en cuenta lo siguiente. Como señala Gilson, a pesar de Wolff, la enseñanza que Kant recibe de Hume es que “ninguna existencia puede deducirse jamás de una esencia”³²⁸. Así, la pregunta que sigue —puesto que Kant ya ha entendido que la existencia no es un modo de la esencia o algo que se pueda “añadir” a la esencia— es ¿cómo es que pongo *más* al poner una esencia existente que poniendo tan sólo esencias?³²⁹. La respuesta definitiva sólo la podrá proporcionar Kant en los postulados del pensamiento empírico en general (que estudiaremos en el siguiente apartado).

Está claro que el autor de la *Crítica de la razón pura* no duda de la existencia de las cosas, lo que hace es ponerla entre paréntesis, y es que dudar de ella sería acercarse a un planteamiento idealista que Kant rechaza de manera explícita. El “darse” actual de la existencia remite a la cosa, y sólo este darse, permite la construcción de la experiencia posible, puesto que los objetos me son dados por los sentidos y pensados por el entendimiento³³⁰. En este sentido es en el que Gilson sostiene, que “aunque idealismo crítico, la filosofía de Kant sigue siendo un realismo del mundo sensible”³³¹. Lo que ocurre es que la inteligibilidad de las cosas ya no es patrimonio de éste sino del entendimiento humano³³². De hecho, según lo entiende Gilson, la realidad de los fenómenos materiales es tan inmediatamente percibida en la forma *a priori* de espacio, como la realidad espiritual del sujeto pensante es inmediatamente percibida en la forma *a priori* del tiempo³³³.

Despojemos a la realidad de lo que pertenece a las categorías del entendimiento y a las formas de la sensi-

328 E. Gilson, *El ser y los filósofos*, *op. cit.*, p. 168.

329 Cf. *Ib.*, p. 168.

330 Cf. I. Kant, *KrV*, “Introducción”, B 13-14.

331 E. Gilson, *op. cit.*, p. 170.

332 Cf. *Ib.*, p. 171.

333 Cf. *Ib.*, p. 170.

bilidad, y lo que reste será un no se qué, ni inteligible, ni siquiera perceptible, puesto que estará fuera del espacio y del tiempo. En resumen, será una *x*, una incógnita. Así es la existencia en la filosofía definitiva de Kant³³⁴.

De lo que ya no cabe duda es de que donde no se “da” nada no hay conocimiento. Ahora bien, la existencia de la cosa que aparece no se suprime, como sucede en el idealismo puro, sino que sólo se afirma que nosotros no podemos conocer la cosa como es en sí misma (el *noúmeno*). Debe haber existencia para que haya conocimiento, pero, aunque esto es condición necesaria, no entra en nuestro conocimiento científico de la realidad, porque, además, la ciencia no necesita de la existencia³³⁵.

En cualquier caso, siguiendo con el planteamiento kantiano, la *realidad* tiene que ser dada en la intuición sensible y conocida por el entendimiento³³⁶, entonces, mediante el segundo postulado se puede decir, “*x* es”. Por lo tanto, continúa siendo cierto que Kant no pone un *qué* sino que sólo dice *cómo* lo pone. El “*cómo lo pone*”, eso es, la existencia. Por tanto no se trata ya, como en el caso de pensadores anteriores, de que la existencia sea un *modo* de la esencia, o sea, algo que le pertenece sin alterar “*lo que ella es*”. De lo que ahora se trata, con Kant, es de que, como la existencia sólo puede captarse como una realidad que es fruto de la mente, ella “no puede ser ya un modo de la esencia misma sino una modalidad del juicio”³³⁷.

Al contrario que los racionalistas, Kant afirma, de entrada, que las categorías de la modalidad sólo expresan la relación con la facultad de conocer.

Quando el concepto de una cosa está ya completo, puedo sin embargo preguntar aún acerca de este objeto, si es

334 *Ib.*, 172.

335 Cf. *Ib.*, 174.

336 Cf. *Ib.*, p. 172.

337 *Ib.*, p. 173.

meramente posible o también real y, en este último caso, si es también necesario³³⁸.

Por tanto, respecto de las categorías de la modalidad (además de lo ya expuesto) cabe destacar dos aspectos igualmente relevantes. El primero, tiene que ver con lo dicho por Kant en la cita que se acaba de recoger. Estas categorías no expresan determinaciones esenciales, *quiditativas* del objeto, sino que sólo determinan al objeto en relación con la facultad de conocimiento del sujeto. Por tanto —y de acuerdo con la tesis kantiana, según la cual “el ser no es un predicado real”—, no son predicados reales. Es decir, mediante esas categorías no se piensa ninguna determinación del objeto, sólo se precisa en qué relación está el objeto con el entendimiento y el uso empírico del mismo, dentro del ámbito de la experiencia posible³³⁹. En resumen, las categorías de la modalidad “no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva”³⁴⁰ y se limitan, además, al uso empírico.

Por otra parte, y en conjunción con lo que se acaba de decir, hay que destacar el segundo aspecto característico al que se ha aludido. Es el siguiente. Estas categorías tienen la peculiaridad de que no expresan conceptualmente un aspecto u otro de la intuición del tiempo, sino tan sólo los tres modos en que algo puede estar en el tiempo: en algún tiempo indeterminado (posibilidad), en un tiempo determinado (existencia), y en todo tiempo (necesidad)³⁴¹.

En síntesis, y como Kant dice claramente, las categorías de la modalidad no contribuyen para nada al contenido y se refiere sólo al valor de la cópula en relación con el pensar en general.

338 *KrV*, A 219, B 226.

339 Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, I: La filosofía trascendental de Kant*, Herder, Barcelona, 1993.

340 *KrV*, A 219, B 266.

341 Cf. F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 87.

2.4.4. *Los postulados del pensamiento empírico*

En la “Análítica de los conceptos”, Kant deja bien claro que para que sea posible la experiencia es necesario que las intuiciones de la sensibilidad sean subsumidas bajo categorías. En la *Análítica de los principios*, Kant trata de demostrar cómo se ha de hacer esa subsunción, es decir, cómo se ha de realizar el juicio —puesto que el juicio no es otra cosa que la facultad de subsumir bajo conceptos las intuiciones de la sensibilidad.

En la “Estética trascendental” Kant había dicho cuáles eran las formas *a priori* de la intuición y en la “Análítica de los conceptos”, las del entendimiento. Ahora, en la “Análítica de los principios”, su autor trata de vertebrar ambos elementos según los juicios, para obtener unos principios que sinteticen las formas de la intuición y las del pensamiento y constituyan las leyes o reglas *a priori* que el entendimiento prescribe a la naturaleza³⁴².

Los principios del entendimiento puro fluyen de la aplicación de las categorías a las intuiciones sensibles por intermedio de los esquemas. Constituyen un sistema de principios sintéticos *a priori*, válidos para todo objeto en general y encierran en sí las bases de todos los demás juicios, siempre dentro de los límites de la experiencia posible. Se configura así una ontología, pero ya no del ente en cuanto cosa en sí, sino como analítica del ente en cuanto objeto³⁴³.

El principio supremo regulador se enuncia así,

El principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición (...). Entonces afirmamos: las condiciones de posibilidad de la experien-

342 Cf. E. Colomer, *op. cit.*, pp. 127ss.

343 Cf. *KrV*, A 247, B 303. Cf. también J. Rivera de Rosales, *op. cit.*, p. 64.

cia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia³⁴⁴.

Es decir: los principios formales del conocimiento de experiencia son al mismo tiempo los principios constitutivos de los objetos de experiencia. Así pues, “la esencia del conocimiento es también la esencia del ser en cuanto a su aparecer, esto es, en tanto que fenómeno”³⁴⁵.

Con los principios del entendimiento puro, Kant pretende sentar las bases de la articulación entre entendimiento y experiencia (razón y naturaleza), para salvar el hiato entre ambos órdenes. Puesto que todos los principios se deben al entendimiento puro, el criterio para su sistematización viene dado por la tabla de las categorías, resultando así, cuatro principios. En el sistema global de los principios, los dos primeros principios —los matemáticos— son susceptibles de certeza intuitiva y fundan la validez objetiva de la matemática. Los dos últimos —los dinámicos— sólo alcanzan certeza discursiva y se refieren a la *existencia* de objetos y fundan la validez objetiva de la física o de la dinámica. Así pues, los primeros se refieren a la configuración o determinación esencial de *lo dado*, los segundos, al hecho existencial de que algo se da.

Como ya se ha dicho, los postulados del pensamiento empírico corresponden a las categorías de la modalidad. Tienen que ver con los tres conceptos clave de la metafísica ya mencionados: posibilidad, existencia (*Dasein*, *Wirklichkeit*) y necesidad.

Los postulados que Kant formula para el pensamiento empírico muestran las condiciones válidas *a priori* para que el objeto afirmado en un juicio sea posible empírica o realmente, no meramente en el plano lógico, las condi-

344 *KrV*, A 158, B 197.

345 A. Philonenko, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*, vol. 1: *La philosophie précritique et la Critique de la raison pure*, Vrin, Paris, 1983, p. 167.

ciones para que sea real y las condiciones para que sea necesario³⁴⁶.

Se trata, por tanto, de que los postulados ponen todo en relación con el sujeto cognoscente en general; es decir, con el sujeto trascendental. Ellos señalan la acción subjetiva que da lugar y fundamenta nuestras afirmaciones sobre un concepto o un objeto³⁴⁷. Son tres y se basan en que las condiciones formales de la intuición y del pensamiento y no alcanzan más allá de las posibilidades reales o empíricas. Sólo la sensación penetra en la realidad, sólo la sensación puede enseñarme que hay algo que corresponde a mis representaciones.

Postulado de la posibilidad (algo puede estar/ser en algún tiempo indeterminado): “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es posible”³⁴⁸.

Luego, y esto ha de ser tomado en consideración, la experiencia ya está presente en este postulado y en su correspondiente categoría. Así es: “el postulado de la posibilidad de las cosas exige, pues, que el concepto de éstas concuerda con las condiciones formales de una experiencia en general”³⁴⁹.

Kant propone el ejemplo de un triángulo del que nos preguntamos si tendríamos la posibilidad de conocerlo, pero sólo a través del concepto en sí mismo. Es cierto que lo podríamos construir enteramente *a priori*, pero entonces tendríamos la forma del objeto y sólo eso; es decir, seguiría siendo dudosa su posibilidad porque se requiere algo

346 T. Höffe, *Inmanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986, p. 124. Quizá resulte interesante hacer notar que, aunque la historia de la reflexión sobre la modalidad (que se remonta hasta Aristóteles, aunque éste la entienda en un sentido bien distinto al kantiano) sea ya muy larga, la “realidad”, en el sentido mencionado de *Wirklichkeit* sólo será incluida en el ámbito de la modalidad a partir de Kant.

347 Cf. *KrV*, A 233-235, B 286-287.

348 *KrV*, A 218, B265.

349 *KrV*, A 220, B 267.

más, a saber, que semejante figura sea pensada bajo las puras condiciones en las que se basan todos los objetos de la experiencia³⁵⁰. Si todo lo que se acaba de decir no se tiene en cuenta, estaríamos haciendo lo mismo que el racionalismo dogmático —a juicio de Kant— pretendía: “sin tomar de la experiencia misma el ejemplo de su conexión, caeríamos en puras fantasmagorías cuya posibilidad carece de todo criterio”³⁵¹.

El postulado de la posibilidad constituye la condición primera de la pensabilidad de todo objeto. Kant no se contenta con la *posibilidad lógica* que consiste en la mera in-contradicción, pues de este modo sólo obtendríamos la forma del objeto, que para que sea posible, requiere además ser “pensada bajo las puras condiciones en que se basan todos los objetos de la experiencia”³⁵², el espacio y el tiempo. Se trata, por tanto, de una posibilidad que tiene en cuenta tanto el aspecto formal o lógico como el aspecto material o real, que consiste en la referencia a las condiciones de toda experiencia y exige, pues, una intuición externa. Esto es lo que Kant llama *posibilidad real*:

¿De dónde se quiere derivar el carácter de la posibilidad de un objeto que ha sido pensado a través de un concepto sintético *a priori*, si no es de una síntesis que constituye la forma de conocimiento empírico de los objetos?³⁵³

De acuerdo con estas palabras, lo que convierte a un objeto en posible es su conformidad con las formas *a priori* de la experiencia, por eso, podemos conocerlo con independencia de ella, puesto que podemos conocer de antemano lo posible.

Por lo que ya se ha dicho respecto a este postulado, cabe preguntarse si la posibilidad no acabará conduciendo a la realidad. Para

350 Cf. *KrV*, A 221, B 268.

351 *KrV*, A 222, B 269.

352 *KrV*, A 224, B 271.

353 *KrV*, A 220, B 267.

responder a esta cuestión, hay que tener en cuenta que el que la posibilidad real sea formal no significa que sea meramente formal. Por eso se puede pensar que la posibilidad real lleva de manera irremediable a la realidad. De hecho habrá que concluir que no hay nada posible sino lo que, en el sentido del segundo postulado, es real.

Postulado de la realidad (algo existe en un tiempo determinado). “Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*”³⁵⁴.

Este postulado especifica que sólo lo que “yo” puedo percibir como concordando, es real. Empero, para que haya una percepción ahora, tiene que haber materialmente una percepción.

El postulado según el cual conocemos la realidad de las cosas no exige la percepción (y, consiguientemente, la sensación, de la cual somos conscientes) inmediata del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer, pero sí exige la conexión de tal objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia, las cuales establecen todo enlace real en una experiencia en general³⁵⁵.

Es decir, para que algo, además de posible, sea real tiene que haber *lo dado* y además esto *dado* debe haber *pasado* por los principios que obedecen a las analogías de la experiencia.

El postulado de la realidad subraya, de nuevo, la limitación del alcance del conocimiento a la experiencia posible, así como el rechazo de la noción racionalista de existencia, puesto que ésta para Kant no se encuentra en el mero concepto de una cosa, ni se añade a ella como un contenido o determinación más. Sin embargo, mediante la realidad o existencia, se pone algo más que la posibilidad:

354 *KrV*, A 218, B 266.

355 *KrV*, A 225, B 272.

Mientras la posibilidad era simplemente un poner la cosa en relación con el entendimiento (con su uso empírico), la realidad es, a la vez, un ponerla en conexión con la percepción³⁵⁶.

De nuevo surge la misma cuestión que se había planteado al final de la somera exposición sobre el postulado de la posibilidad: ¿cuál es la diferencia entre las dos primeras categorías modales? Para explicarla hay que recordar lo que se establece ya en *El único fundamento*³⁵⁷. Allí, Kant había precisado, frente al racionalismo, una distinción fundamental que se mantiene en la *Crítica de la razón pura*: la existencia no está en el orden de los predicados, de la posibilidad; por el contrario, significa *la posición absoluta* de una cosas con todas sus determinaciones posibles. De este modo, uno es el “es” de la cópula en un juicio y otro es el “es” del ser como existencia³⁵⁸. Aquí radica la distinción básica entre posibilidad y existencia: contenga lo que contenga un objeto, tenemos que salir de él para atribuirle existencia³⁵⁹. Lo que es lo mismo: mediante el “predicado” *Dasein* o *Wirklichkeit* no añadido nada a la cosa, sino la cosa misma al concepto. Esto es lo que quiere decir *positio absoluta*. Pongo algo más que la posibilidad³⁶⁰. Lo que se acaba de recordar viene de nuevo a poner de manifiesto la diferencia entre las dos formas de entender el “ser” en Kant: en el sentido predicativo (el *es* de la cópula) y el sentido *modal*, que es el que se muestra en la existencia, como segunda categoría de la modalidad³⁶¹.

356 *KrV*, A 235 nota, B 287 nota.

357 I. Kant, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763), PPU, Barcelona, 1989, introd. y trad. José María Quintana Cabana.

358 A esta cuestión habremos de volver a referirnos, desde otra perspectiva, en el capítulo 4.

359 Cf. *KrV*, A 600-60, B 628-629. Cf. también J. Rivera de Rosales, *op. cit.*, pp. 116-127.

360 Cf. *KrV*, A 235.

361 Cf. L. Flamarique, *Necesidad y conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1991, p. 154.

Postulado de la necesidad (algo ha de ser en todo tiempo). “Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*”³⁶².

Recordémoslo: sólo es necesario lo que se halla determinado según las condiciones del pensamiento en general. Corresponde al pensamiento, y sólo a él, el establecimiento de la universalidad. Nada en la experiencia es necesario sin que se presuma la atención a las leyes y principios del pensamiento. “Finalmente, en lo que al tercer postulado se refiere, afecta a la necesidad material en la existencia, y no a la mera necesidad formal y lógica en la conexión de los conceptos”³⁶³.

Pero no se puede conocer la necesidad de la experiencia —como ya se ha indicado en relación a otros postulados del pensar empírico en general— si no partimos de un anclaje en la realidad, es decir, a no ser que establezcamos su conexión mediante leyes universales de la experiencia³⁶⁴. Queda así patente que *es al pensamiento* al que corresponde la función de la universalidad. Dicho de otra manera, que nada en la experiencia es necesario ya que su necesidad depende estrictamente del pensamiento.

Como no podría ser de otro modo, el postulado de la necesidad carece de validez por lo que se refiere a la existencia de las cosas en cuanto sustancias y se limita sólo al *estado* de éstas, es decir, al modo según el cual son dadas a nuestra facultad cognoscitiva³⁶⁵. La necesidad, por tanto, lo es exclusivamente del conocimiento de objetos. Por otra parte, conviene también insistir en que el concepto de necesidad no se distingue del de realidad por una determinación sensible en el objeto, lo que significa que existencia simple y existencia necesaria no afectan intrínsecamente al objeto.

Puesto que las condiciones del conocimiento y del objeto son las mismas, aquél es el que —sometiendo al objeto a sus propias leyes—

362 *KrV*, A 218, B 266.

363 *KrV*, A 277, B 279.

364 Cf. *KrV*, A 228, B 281.

365 Cf. *Ib.* Cf. también L. Flamarique, *op. cit.*, pp. 144-174.

le confiere, en el seno de la experiencia, las cualidades de necesidad y universalidad, sin las cuales no puede constituirse como conocimiento científico. Por tanto, no se trata de una realidad en sí, sino de una condicionada: “Todo lo que sucede es hipotéticamente necesario”³⁶⁶. El giro copernicano de Kant consiste también en darse cuenta de que toda necesidad para el sujeto o procede de él o ha de ser elaborada por él, no sólo para que él “se aperciba”, sino también como condición de posibilidad de su propia construcción como subjetividad. En este sentido, “en el fundamento de toda necesidad se halla siempre una condición trascendental”³⁶⁷.

De esta manera, únicamente la relación de causalidad entre dos objetos permite la inferencia de la necesidad de la existencia de uno de ellos. La del efecto. Sólo los efectos producidos por causas, según el principio de causalidad son conocidos *a priori* como necesariamente existentes. El criterio de la necesidad reside exclusivamente en la ley de la experiencia posible. En consecuencia, Kant puede concluir que todo lo que sucede es hipotéticamente necesario.

Todo lo que se ha ido exponiendo hasta ahora, nos induce a entender que la posibilidad del ser de una cosa es, más bien, la posibilidad del conocimiento de la cosas. De este modo, se podría decir que Kant sustituye el Dios creador de seres por un entendimiento constructor de objetos conocidos. Así es, como hemos visto, la modalidad de las cosas tiene su origen en la relación con su fundamento (que no es otro que el sujeto, el yo pienso). En definitiva, los modos de los objetos de la experiencia se diferencian en el *cómo* de su ser postulados, es decir, puestos por el yo trascendental en el acto de apercepción.

Con esto queda excluida la necesidad absoluta. Para reemplazar la necesidad incondicionada de la filosofía dogmática, Kant introduce la necesidad física, condicionada, por tanto, y relativa a la experiencia

366 *KrV*, A 228, B 280.

367 *KrV*, A 106.

posible. En definitiva, “La necesidad que podemos conocer no es la de la existencia de las cosas (sustancias) sino de la de su *estado*”³⁶⁸.

En el “poner”, como pensado o conocido, sometido a las leyes del entendimiento, es como el entendimiento afirma modalmente la existencia de un objeto, según los principios sintéticos de la modalidad. De esta manera, la existencia de todo objeto está en relación de dependencia con la existencia de otros objetos, hasta el punto de que toda existencia aparece siempre como causada por otro objeto de la existencia. Y es que la naturaleza es el conjunto de sucesos regidos por el principio de causalidad, sin él no podríamos conocer *a priori* la existencia de lo contingente que, sólo por dicho principio, deviene necesaria. Por ello, este principio es mostrado como principio de la posibilidad de la experiencia. Así,

el carácter de efectuado de todo objeto real (*wirklich*) hace que el objeto sea inmediatamente, por el mismo acto de su constitución, necesario (*notwendig*). Porque la experiencia supone una conexión necesaria entre todos los fenómenos, el conocimiento empírico es un conocimiento de objetos que suceden necesariamente en el sistema de la naturaleza, cuya ley general es el principio de causalidad. Así, el principio de causalidad es también el principio de posibilidad de la experiencia³⁶⁹.

Por el principio de causalidad, se puede decir: “puesta la causa, puesto el efecto”. Por eso, el efecto aparece como necesario. Este es el aspecto sintético que aporta la categoría de necesidad. Se trata de la necesidad que recibe lo empírico por ser pensado tal como el entendimiento humano es capaz de conocer objetos. En interdependencia *a priori* con el conjunto de la experiencia.

368 *KrV*, A 227, B 279. Cf. L. Flamarique, *op. cit.*, 168-170.

369 L. Flamarique, *op. cit.*, p. 172.

Ya se ha dicho: el tercer postulado “pone al objeto” en tanto que sometido a las leyes universales del entendimiento. El sujeto postula el objeto como sometido al principio general de la naturaleza y al principio general de la posibilidad de la experiencia: a saber, como efecto anticipado por su causa que sigue a ésta con necesidad.

Antes de finalizar la exposición de lo relativo a los postulados del pensamiento empírico en general, es necesario hacerse consciente del modo en que unos se relacionan con otros; o, mejor dicho, del modo en que uno lleva a otro. La diferencia entre lo posible y lo real es que para que algo sea posible basta con que se adecue a las condiciones formales. Esto significa, que las condiciones formales están “hipotéticamente” satisfechas. Mientras, lo real es lo que satisface realmente las mencionadas condiciones. Por último, para lo necesario se requiere que esté determinado según las condiciones universales del entendimiento. Así pues cabe concluir lo que Gilson afirma a continuación: “en el idealismo crítico, las categorías de la modalidad heredan los privilegio de los ‘modos’ escotistas del ser; lo determinan sin cambiarlo. Sólo que, lo que una vez fuera privilegio del ser, se convierte ahora en un privilegio del pensamiento”³⁷⁰.

Lo cierto en cualquier caso es que Kant no imagina más posibilidad que la de lo que está existiendo y puede percibir y que, a la vez, no entiende que pueda darse algo en el ámbito de la experiencia posible que no sea el efecto de una causa, y por tanto, necesario. De este modo, la “experiencia posible”, trazada y construida por Kant, es la de una naturaleza sometida a la ley de la necesidad. Por eso, el filósofo de Königsberg se verá en la necesidad de distinguir entre dos reinos: el de la libertad (moralidad) y el de la necesidad (naturaleza). Los problemas que se derivan a la hora de armonizar ambos dominios en el caso del ser humano, a la vez “natural” y “moral”, es un asunto que no cabe abordar ahora. Por el momento bastará con recordar lo que Heidegger sintetiza en su texto de 1961, *La tesis de Kant sobre el ser*.

370 E. Gilson, *op. cit.*, 173.

Realmente efectivo es en cada caso lo realmente efectivo de algo posible y el hecho de que sea realmente efectivo nos vuelve a remitir finalmente a algo necesario. [Así pues] los “postulados del pensamiento empírico en general” son los principios con los que se explican el ser posible, el ser efectivamente real y el ser necesario, en la medida en que de este modo se determina el existir del objeto de la experiencia³⁷¹.

371 Cf. M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser” (1961), en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 361-388, trad. H. Cortés y A. Leyte, p. 377.

Capítulo 3

La transformación de la verdad en certeza. Descartes

3.1. Transición. Transformación del ὑποκείμενον-ὄντῶς en el ὑποκείμενον-conciencia

Como se va a poder observar, en los epígrafes del *Nietzsche II* que siguen —dedicados ya a Descartes—, el planteamiento de Heidegger va a experimentar una clara inflexión. Si hasta el momento se había centrado en la distinción entre el *qué es* y el *que es* —diferenciación “decidida” por el ser que, en cuanto tal, daba origen a la metafísica y así, por tanto, también a las oscilaciones que a lo largo de la historia experimenta la comprensión del ser como esencia y existencia—, ahora su pensamiento se va a centrar en la transformación del ὑποκείμενον en sujeto lógico, sea éste entendido como *cogito* o *yo trascendental*. Algo que, a su juicio, es característico de la modernidad y que observa en Descartes, Leibniz y Kant, sin poder dejar de mencionar a Hegel. En esta monografía, hemos de limitarnos a estudiar cómo entiende Heidegger dicha transformación en dos de los pensadores que para él son de referencia: Descartes y Kant.

Resulta sorprendente que, al hacer esta “historia genealógica de la metafísica” (en el *Nietzsche II*), Heidegger no se detenga en Kant. Hay muchas razones que pueden explicarlo. En cualquier caso, existe un texto paradigmático a este respecto que, aunque anterior a la *Kehre* puede servirnos muy bien de referencia; me estoy refiriendo al capítulo III de la primera parte de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, texto en el que Heidegger plantea directamente eso mismo de que estamos hablando aquí. Es decir, de cómo el yo trascendental kantiano no es otra cosa que ὑποκείμενον en el sentido preciso de “sujeto lógico de sus posibles determinaciones”. Por eso, a pesar de la distancia temporal y de las vicisitudes habidas en el camino de Heidegger hasta la configuración del *Nietzsche II*, lo allí expuesto nos habrá de servir de referencia para analizar el modo en que Heidegger ve desplegarse la historia del ser, que es el asunto que directamente nos ocupa.

Sea como fuere, hay algo que no conviene pasar por alto: esa inflexión operada por Heidegger no es arbitraria ni se encuentra desconectada de todo lo que hasta el momento llevamos visto. Por otra parte, habría que decir que no es algo que él se proponga, sino que más bien se está limitando a seguir el curso de *la historia del olvido del ser*. En este sentido cabe apuntar que, en realidad, no hemos dejado de hablar en ningún momento del ὑποκείμενον; así es, porque en la comprensión de Aristóteles (tan determinante para la historia posterior de la metafísica) la sustancia, la entidad no es otra cosa que un sujeto determinado; es decir, οὐσία-ἐνέργεια.

La manera en que va a evolucionar, en opinión de Heidegger, la comprensión o no-comprensión metafísica del ser, tendremos ocasión de analizarla en los dos capítulos restantes. De forma especial, en el último de ellos se hace un intento de valoración final que de cuenta dé este devenir.

3.2. *Exposición teórica*

Por razones expositivas y de unidad temática, los dos apartados que dedica Heidegger a Descartes en el *Nietzsche II* (“La transformación de la verdad en certeza” y “La transformación del ὑποκείμενον en *subjectum*”) se van a abordar de manera continuada. En cualquier caso, los títulos de los diferentes epígrafes que siguen, resultan suficientemente claros y explícitos, de manera que no es posible que este modo de proceder induzca a confusión.

3.2.1. *La determinación de la realidad como Wirklichkeit muta la esencia de la verdad*

La oculta historia del ser como realidad efectiva es lo que posibilita así mismo las diferentes posiciones fundamentales de la humanidad occidental en medio del ente, posiciones que fundan en cada caso la verdad acerca del ente sobre lo real efectivo, erigiéndola y asegurándola para éste³⁷².

Este texto, con el que Heidegger comienza su análisis crítico de la modernidad —centrado ya en Descartes— resume en buena medida las razones que llevan a Heidegger a realizar la inflexión a la que se ha hecho referencia. Se trata de algo bien sencillo: cada determinada comprensión del ente, lleva aparejada la correspondiente comprensión de la verdad. Y es que el ser o lo ente “toma su impronta esencial en cada caso de un ente determinante”³⁷³. No se puede olvidar, y es algo que a Heidegger le gusta recordar, que en el principio de la filosofía ya Parménides afirmó que lo mismo eran pensar y ser.

Heidegger está convencido de que el ser es concebido como realidad efectiva y entiende que esto es determinante. Sin embargo, tam-

372 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 344.

373 *Ib.*

bién cree que esta comprensión plantea algo que todavía está por definir: “cómo se determinarán el efectuar y la realidad efectiva”³⁷⁴.

Pues bien, desde que surge la idea de Dios creador, entendido como la primera causa eficiente, el ente que puede tener el papel paradigmático es o bien Dios mismo, o la naturaleza o el ser humano.

A lo largo de la historia de la metafísica, la verdad pasó de ser entendida como ἀλήθεια, en correspondencia con la φύσις, a serlo como *adaequatio* cuando se la concibió como una determinación del pensamiento (del *intellectus*, humano o divino). En opinión de Heidegger de ahí a la comprensión cartesiana de la verdad como certeza sólo había un paso. La esencia de la verdad es concebida como certeza y esto se funda en un re-presentar ante la conciencia. En consecuencia, el saber sólo lo es cuando se tiene certeza de lo sabido.

3.2.2. La filosofía moderna como teología

Frente a planteamientos e interpretaciones que entienden el Renacimiento y la Modernidad como una paulatina “liberación” de Dios por parte del hombre, con el consiguiente abandono de toda teología o visión teológica, Heidegger sostiene lo contrario: lo real incondicionado es pensado de modo teológico³⁷⁵ y esto afecta a toda la visión de la realidad. Tanto, que la metafísica moderna se puede entender como teología y/o teodicea, y ello, aunque esté en la misma índole de la certeza la reivindicación del aseguramiento incondicional de su propio portador. Heidegger advierte, en cualquier caso, que hay una especie de confrontación entre las visiones antropocéntricas y teocéntricas que en ocasiones parecen excluirse pero que están unidas en su raíz.

En los párrafos siguientes de este apartado, su autor realiza una serie de interesantes observaciones que podríamos calificar de “sociológicas” o “culturales” si el temor a la descalificación rotunda del

374 *Ib.*

375 Cf. *Ib.*, p. 345.

propio Heidegger no lo impidiera. En este sentido, nuestro pensador explica que, en definitiva, el ser humano está necesitado de certeza. En la Edad Media, y también en la Moderna, la Iglesia, como su garante, le ofreció la certeza de la fe, que el hombre acogió por constituir también una forma de libertad³⁷⁶. A la vez, es cierto que desde el Renacimiento se despliega todo un movimiento humanista que deviene antropocéntrico, en la medida en que el hombre se va considerando dueño de su destino y de la naturaleza, de un efectuar que cultiva todo lo que tiene a su alcance.

Pero “cultivar” remite a “cultura”. Heidegger muestra cómo el humanismo se vincula con la cultura y critica a la Iglesia que, viéndose mermada en cuanto a la fe de los seres humanos, intenta, en opinión del pensador de Friburgo, utilizar las mismas armas que su adversario (la cultura), con lo que, también a su juicio, habría perdido su propia especificidad.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la cultura es elevada a la categoría de fin³⁷⁷. Esto contribuye también a que la humanidad busque su aseguramiento (algo que le resulta sencillo en el momento de gran esplendor y desarrollo de las ciencias experimentales con su promesa de dominar la naturaleza). Pero todo esto tiene que ver con que la esencia de la verdad sea entendida en el marco de ese “aseguramiento de un dominio incondicionado del hombre”³⁷⁸.

Pero, de nuevo, como si de un “tira y afloja” se tratara, Heidegger muestra la presencia de Dios, que entendido como *actus purus*, *actualitas*, *causalitas*, se manifiesta como lo propiamente consistente en sí mismo.

376 Cf. *Ib.*, pp. 345-346 y también p. 347, en las que se repite esta misma idea.

377 Cf. *Ib.*, p. 346.

378 *Ib.*, pp. 346-347.

3.2.3. La certeza de la fe, paradigma para la certeza de la razón

Es precisamente esta tensión, la que va a permitirle a Heidegger mostrar cuál es la posición, en cierto modo aporética, de Descartes:

La libertad del hombre que reina en la fe y en su certeza (*propensio in bonum*, cf. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV, *De vero et falso*) sólo puede desplegarse como estructura esencial del hombre creado si todo comportamiento humano —en cada caso según su tipo—, en referencia a todo lo real —en cada caso según su especie— lleva en sí ese rasgo esencial que, en cuanto certeza, remite y pone en seguro lo real del caso para el hombre que opera³⁷⁹.

Es necesario detenerse en el contenido de este texto, con el que Heidegger quiere comprender y dar a entender la motivación última del modo de hacer filosofía de Descartes y de sus planteamientos. De algún modo, aquí se encuentra el núcleo de toda la crítica heideggeriana. Además, sirve para mostrar que esas referencias a Dios y a la fe no son de segundo, sino de primer orden.

Descartes piensa lo que Heidegger ha resumido en el texto citado. Sabe además teología y, por eso, puede decir que el hombre dispone del *lumen naturale*, de la inteligencia, que el mismo Dios le ha concedido para que pueda usarla y que no todo conocimiento ha de ser “sobrenatural”. Ahora bien, parece que Descartes anhela que la misma certeza que le proporciona la fe se la pueda proporcionar a sí mismo la propia luz natural de su razón. Así pues,

esta exigencia de auto-aseguramiento de la consistencia natural del hombre llevada a cabo por él mismo no surge

379 *Ib.*, p. 348.

de un alzamiento en contra de la doctrina de la fe, sino que es, por el contrario, la consecuencia necesaria de que la verdad suprema tenga el carácter de certeza de salvación³⁸⁰.

Esta misma constatación es la que le hace afirmar poco después a Heidegger que “la cultura moderna, incluso cuando se vuelve no creyente, es cristiana”³⁸¹. En definitiva, se podría decir que el hombre moderno aspira a alcanzar mediante la razón el mismo grado de certeza que sólo la fe puede proporcionar. Esto a su vez, significa que la humanidad moderna se dejó guiar en su despliegue por el patrón de la fe. En consecuencia, “todo ente verdadero (*ens verum*), tiene que ser un *ens certum*”³⁸².

3.2.4. *La certeza reclama un sujeto (ὑποκείμενον) que se constituya como fundamento absoluto*

Con estas observaciones entramos en el tramo final del apartado del *Nietzsche II* que nos está ocupando.

- Lo verdadero será sólo aquello que el ser humano pueda llevar ante sí, representar. Y la certeza consistirá en la seguridad de ese representar;
- Ahora se ha producido la inversión: lo efectivamente real, lo real efectivo es sólo lo que se prueba como verdadero; es decir, cierto. “La esencia de la realidad de esto real reside en la constancia y consistencia de lo representado en el representar con certeza”³⁸³. Dicho de otro modo: la realidad estriba en la “representatividad” y sólo en ella.

380 *Ib.*

381 *Ib.*

382 *Ib.*, p. 349.

383 *Ib.*

Pero la certeza necesita de un sujeto constante y permanente que opere como fundamento, pues es evidente que no se puede dar sin él y sino en él. Así pues, lo que es menester antes que ninguna otra cosa es poner a buen seguro eso que va a ser *fundamentum absolutum et inconcussum*. Se ha de buscar un cimiento último (sujeto, ὑποκείμενον) que no dependa de algo otro sino que descanse en sí mismo.

Es cierto, como Heidegger ha asegurado antes, que en el comienzo de la modernidad no se puede hablar de una univocidad que se expresaría en el *cogito ergo sum*. Al principio, la multivocidad de sentido de la realidad es incuestionable. Precisamente esto pone de manifiesto que en la modernidad se da una “transición” y no, cabría añadir, una ruptura³⁸⁴.

3.2.5. *Transformación del ὑποκείμενον en subjectum*

Heidegger va a explicar a continuación y con mayor detenimiento, lo que ya ha adelantado en el epígrafe anterior, esto es, que la certeza exige un cimiento incommovible: el ὑποκείμενον como *subjectum*. Para hacerlo recuerda que en el principio de la metafísica el ser se esencia como ἐνέργεια —con el carácter de obra— y que la οὐσία es pensada como lo que mora en cada caso y yace por sí delante, de modo que es el auténtico ὑποκείμενον³⁸⁵. Respecto de este “sujeto” todo lo que se da junto y merced a él, los συμβεβηκότα, constituyen de algún modo un cierto no ser, puesto que sólo “co-presencian”.

Pero, como ya se ha visto, en la Edad Media, la ἐνέργεια pasa a ser entendida como *actualitas* y así el sentido originario del ὑποκείμενον se eclipsa en el de *subjectum*. Ahora lo relevante no es el “yacer por sí delante” sino más bien, el ser lo sub-yacente, lo sub-puesto. La sustancia es lo sub-estante y por ello mismo, lo que *ante todo* es y permanece constante³⁸⁶. Sujeto y sustancia (*substans*) significan lo mismo. Aho-

384 Cf. *Ib.*

385 Cf. *Ib.*, p. 350.

386 Cf. *Ib.*, p. 351.

ra la οὐσία se piensa como lo sustancial, pero hay que tener en cuenta que sustancia y *actualitas* no pertenecen al origen griego, sino que son categorías medievales. Unas nociones que, a pesar de ser presentadas como la traducción de las originarias, no significan ya lo mismo: “el concepto de sustancia no es griego, pero junto con la *actualitas* domina la caracterización esencial del ser en la metafísica posterior”³⁸⁷.

Para que se pueda comprender en todas sus dimensiones lo que este cambio supone, es preciso tener en cuenta tanto la comprensión de la verdad como ὁμοίωσις, cuanto la reinterpretación del ὑποκείμενον. Ante todo, porque ambas cuestiones se implican mutuamente y de su interrelación surgen consecuencias que, según Heidegger, serán de gran calado. Aristóteles había caracterizado la existencia (ya se ha visto) como el estar fuera del pensamiento; algo que hubo de hacer al entender la verdad como “ semejanza”, como correspondencia y, a la larga, como adecuación. De este modo, lo que sucedió es que ya en el estagirita se puede rastrear la reducción de la ἀλήθεια al enunciado. Desde aquella decisión, la verdad pasó a ser del λόγος y así, dependiente de la afirmación (y la consiguiente negación); o lo que es lo mismo, de la composición y división realizadas en el juicio (en el λόγος ἀποφαντικός). Esta modificación en la comprensión de la esencia de la verdad tuvo como consecuencia grave la reinterpretación de ὑποκείμενον en un sentido nuevo; un sentido que, en definitiva, abrió las puertas a la comprensión moderna de la subjetividad.

3.2.6. El enunciado (λόγος), característica determinante del sujeto (ὑποκείμενον)

En efecto, a partir de ahí se puede entender que lo que es, propiamente, es el sujeto de la proposición, porque el ὑποκείμενον ahora —merced a la preponderancia otorgada al juicio— se identifica con lo λεγόμενον; es “lo que es interpelado desde arriba de modo inmediato y

387 *Ib.*

dirigiéndose sólo a él, y de esto modo es accesible como ente. El λόγος, el enunciado, caracteriza ahora lo subyacente en cuanto tal”³⁸⁸.

Así, el λόγος marca la esencia de lo subyacente y las categorías —las determinaciones esenciales de lo que es— quedan restringidas al ámbito del decir afirmativo o negativo³⁸⁹. En definitiva, el λόγος se ha transformado ya en la base y el fundamento último. Es cierto que en el *subjectum* se establece tanto la relación de un sujeto a un objeto, cuanto la relación de un sujeto a un predicado. Pero las transformaciones operadas en la historia de la metafísica, harán que, en definitiva, la *ratio* se transforme en un nuevo nombre para *subjectum*. Así es, con la comprensión modificada del λόγος y junto a él del ὑποκείμενον, no es de extrañar que esto suceda. Con esta transformación, nos hallamos ya situados en la Edad Moderna. En el apartado anterior, habíamos visto que Descartes estaba preguntando por un *fundamentum inconcussum* de la verdad, entendida como certeza. Pues bien, éste no es otro que “un *subjectum* que en cada caso yazga delante en y para todo re-presentar, y que, en la esfera del re-presentar indubitable, sea lo constante y estable”³⁹⁰.

Desde Descartes todos los comportamientos del ser humano, incluidos los no cognoscitivos, son *cogitationes*, re-presentaciones. Y es que lo único relevante en este momento es que exista un sujeto ante el cual sea todo llevado, porque así, y sólo así es como todo se torna presente. Algo de fundamental importancia, puesto que el *cogito* sólo está seguro de su existencia en la medida en que piensa, es decir, en que tiene re-representaciones.

388 *Ib.*

389 *Cf. Ib.*

390 *Ib.*, p. 352.

3.2.7. *La re-representatividad determina la nueva comprensión de la esencia de la existencia*

Lo que vamos a estudiar a continuación, de la mano de Heidegger, es lo que se acaba de plantear: la dependencia del *es* del *cogito* de su propias *cogitaciones*. A través del camino ya recorrido, se puede apreciar que hemos llegado a una nueva comprensión de la esencia de la existencia: el *es* del *ego cogito* está determinado totalmente por la verdad como certeza de las propias representaciones. Dicho de otro modo, su *es* lo es, al menos en la medida en que tiene representaciones, *cogitaciones*. De este modo, la realidad efectiva de todo estriba en la *representatividad*.

El efectuar en la nueva esencia de la realidad efectiva de este ente real eminente tiene el rasgo fundamental del re-presentar. En correspondencia con ello, la realidad efectiva de aquello que es aportado y re-presentado en todo re-presentar está caracterizado por la *representatividad*³⁹¹.

Sólo con Kant lo aquí iniciado es llevado hasta sus últimas consecuencias (en la medida en que se establece la objetividad del objeto, como su propio *ser*). En cualquier caso, es cierto que ya aquí el objeto es lo que está enfrentado: que la realidad es *representatividad*. Todavía queda algún rastro de la “presencia”, pero ahora “presencia” equivale a “re-presentación”³⁹².

También en opinión de Heidegger las *Meditaciones metafísicas* son el verdadero arranque de la metafísica moderna, aunque su culminación sólo llegue con Hegel. De hecho, se pueden encontrar algunos signos que muestran que Descartes no lleva hasta sus últimas consecuencias la empresa moderna:

391 *Ib.*, p. 353.

392 *Cf. Ib.*

- el *fundamentum incocussum*, sigue siendo una sustancia finita que, por tanto, continúa siendo determinada desde la Causa primera: Dios;
- al establecer cómo cada alma humana (la *mens*) se puede diferenciar de las restantes, Descartes apela a la corporalidad. Para que la modernidad llegue a su culminación será preciso que esa *mens humana* cartesiana reivindique para sí en exclusiva el nombre de sujeto. Sólo más tarde *subjectum* y *ego*, subjetividad y yo, se volverán sinónimos³⁹³;
- lo dicho implica, entre otras cosas que “todo ente no humano queda aún en una situación ambigua respecto de la esencia de su realidad”³⁹⁴. Por una parte, puede ser concebido todavía, según el esquema anterior, desde la *actualitas* propia del ente creado; por otra, puede ser considerado también desde el sujeto re-presentante, que es el que confiere representatividad y objetividad al ente así representando.

3.3. *Análisis textual*

3.3.1. *La determinación de la realidad como Wirklichkeit muta la esencia de la verdad*

La oculta historia del ser como realidad efectiva es lo que posibilita asimismo las diferentes posiciones fundamentales de la humanidad occidental en medio del ente, posiciones que fundan en cada caso la verdad acerca del ente sobre lo real efectivo, erigiéndola y asegurándola para esto³⁹⁵.

393 Cf. *Ib.*, p. 354.

394 *Ib.*

395 *Ib.*

La transición desde la ἐνέργεια aristotélica a la “realidad efectiva” (pasando por la *actualitas* medieval), es para Heidegger irrevocable, en la medida en que, como se ha mencionado previamente, las etapas de la historia del ser no son sino fruto de una “decisión” del ser mismo. Ahora bien, dentro del “ámbito esencial así decidido”³⁹⁶, queda un margen abierto para ver cómo se determina en cada época esa realidad efectiva. Todas las etapas de la historia de la metafísica tienen en común la primacía del ente sobre el ser, que nunca comparece como tal, sino que es representado como lo universal, lo general del ente. Sin embargo, en las diferentes épocas de esa historia de la metafísica, el ser es comprendido (siempre como realidad efectiva) desde un ente paradigmático diferente, que puede ser: a) Dios, como creador, causa eficiente primera, que “efectúa” el mundo; b) mundo (naturaleza), creado por Dios; c) el ser humano, que a su vez es efectuante, en tanto que causa segunda (al menos hasta el momento del pensamiento en que nos encontramos). Dentro de esta tríada de posibilidades, el que el papel determinante lo desempeñe una u otra no depende de los entes, sino del ser mismo, es éste, así lo entendió Heidegger, el que “destina” a la metafísica a concebir la realidad de una u otra manera:

Suponiendo, sin embargo, que la determinación de la realidad según lo real que en cada caso sea determinante no viene inicialmente del ente sino que surge del ser mismo, entonces el despliegue de la esencia de la realidad efectiva dentro de la metafísica también tiene que remitir a esa proveniencia³⁹⁷.

El recorrido por la “historia del ser” (que, como ya sabemos, es la historia de su ocultamiento) muestra que, a cada forma de comprender la esencia del ser le corresponde una forma propia de concebir la verdad: con Aristóteles (según la interpretación de Heidegger) la concepción del ser como οὐσία encuentra su correlato en la verdad como

396 *Ib.*

397 *Ib.*

ἀλήθεια (desocultamiento, desvelamiento); en la escolástica, la llamada distinción real está asociada, de manera definitiva, a la verdad como *adaequatio* y, cuando la esencia del ser pase a ser vista como realidad efectiva (*Wirklichkeit*), la verdad se transformará en certeza:

La verdad, transformada mientras tanto en la metafísica en característica del *intellectus (humanus, divinus)*, llega a su esencia definitiva, que es llamada certeza [*Gewißheit*]. El nombre expresa que la verdad concierne al tener conciencia en cuanto es un saber [*Wissen*] que se funda en la conciencia, de manera tal que sólo vale como saber aquél que al mismo tiempo se sabe y sabe lo que sabe como tal, y en tal saber se encuentra él mismo asegurado³⁹⁸.

Es decir, con el progresivo desarrollo de la metafísica se pierde la noción de verdad ligada al concepto de *φύσις*, como una característica de las cosas, que aparecen, que se desvelan como fenómenos en el despliegue de la *φύσις*, y se pasa a la verdad vinculada al entendimiento, a la elaboración de juicios, o a Dios como la Verdad. La última etapa consiste en la reducción de verdad a certeza. Sólo se considera verdadero aquello de lo que tenemos certeza, y ya no es suficiente elaborar juicios según el modelo tradicional de la composición/división —con los correspondientes binomios, afirmación/negación y verdadero/falso alternativamente—, sino que para que haya saber hay que tener conciencia de que se sabe, representarse lo sabido³⁹⁹. La certeza no es algo que se añade al conocimiento, un *plus* que consiste en apropiarse del saber, de lo que se trata es de que no hay conocimiento si no va acompañado de certeza: conocimiento, verdad y certeza son equivalentes.

398 *Ib.*, p. 345.

399 Esto tiene un claro paralelismo con la tesis kantiana de que el yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones.

3.3.2. La filosofía moderna como teología

Heidegger afirma que la transformación de la verdad en certeza que caracteriza al Renacimiento y la Modernidad tiene lugar en un contexto de humanismo antropocentrista, en el que hay una “peculiar preeminencia de la humanidad dentro de lo real”⁴⁰⁰. Pero, recuerda Heidegger, ello no significa que la teología quede relegada a un segundo plano, porque sigue teniendo su papel “lo real incondicionado pensado de modo teológico”⁴⁰¹ :

Ambas realidades, Dios y hombre, en cuanto seres cognoscentes, son metafísicamente las portadoras de la verdad y constituyen por consiguiente la realidad del saber y de la certeza⁴⁰².

Como es propio de la certeza el reivindicar para sí su auto-aseguramiento, se va a producir un conflicto entre los dos candidatos a portar la esencia de la certeza. Hasta ahora, Dios creador y la Iglesia eran los que ofrecían la verdad única y eterna: Dios era la causa de todo lo existente y la garantía de la vida eterna, y el creyente podía encontrar la certeza de salvación, pero nunca exclusivamente por sí mismo, sino a través de la fe. Con el Renacimiento y la Modernidad la situación cambia, pero no porque los hombres dejen de ser creyentes, aunque paulatinamente van a ir modificando su forma de ver a Dios así como el conjunto de su cosmovisión. Lo que caracteriza a estas etapas es que el hombre pasa a extender su dominio sobre lo real efectivo. Ahora lo construye desde sí, lo cultiva, y en ello encuentra su auto-aseguramiento, que es la esencia de la certeza:

Lo real efectivo se convierte en lo efectuable dentro de aquel efectuar humano que, basándose conscientemente

400 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 345.

401 *Ib.*

402 *Ib.*

sobre sí mismo, todo lo trata y lo cultiva. Con esto comienza históricamente la “cultura” como estructura de la humanidad que tiene certeza de sí misma y está atenta a su propio aseguramiento⁴⁰³.

En esta época el hombre empieza a pensar que puede separarse de la autoridad de la Iglesia, que hasta entonces aparecía como la única garante de la certeza de salvación, y la consecuencia es que la Iglesia se pone “a la defensiva” ante la pérdida de poder. En esta “lucha” ambos contrincantes se influyen recíprocamente: la Iglesia, según Heidegger, va a perder su identidad al convertirse en “cristianismo cultural” y cultivar las mismas armas que sus oponentes; por otra parte, la cultura aspira a secularizar el cristianismo, a integrarlo en su mundo disolviendo su verdad en la certeza del saber de la humanidad. “La cultura como tal es elevada a la categoría de “fin” o, lo que en esencia significa lo mismo, puede ser instaurada como medio y valor para la dominación de la humanidad sobre la tierra”⁴⁰⁴.

Lo que va a caracterizar a la época moderna (*Neuzeit*) es su constante preocupación por buscar nuevos éxitos y descubrimientos, por acrecentar continuamente su dominio de la realidad y, sobre todo, las posibilidades de aseguramiento de dicho dominio, algo que enfoca con optimismo dado el esplendor de las ciencias experimentales. En lo que va a insistir Heidegger es en que ese papel preeminente que adquiere la cultura en la Modernidad —cultura concebida como “autocerteza de la humanidad que se ha vuelto segura de su efectuar”⁴⁰⁵— está ligada a la nueva forma de entender la verdad como certeza:

Este llevar a efecto el aseguramiento y esta instauración de lo real efectivo en la seguridad sólo pueden dominar la marcha histórica de la humanidad de los siglos

403 *Ib.*, p. 346.

404 *Ib.*

405 *Ib.*

modernos porque en el premonitorio comienzo de esta historia se transforma la relación del hombre con todo lo real, en la medida en que la verdad sobre el ente se ha convertido en certeza⁴⁰⁶.

Pero, tras unas líneas en las que Heidegger recuerda que esa transformación de la verdad en certeza viene determinada por la forma de entender la esencia del ser como realidad efectiva (*Wirklichkeit*), vuelve a reaparecer, como necesaria, la referencia a Dios:

Lo verdaderamente real (*actus purus*) es Dios. Realidad efectiva (*actualitas*) es la causalidad eficiente (...). Mediante la fe el hombre tiene la certeza de lo real supremo y con ello, al mismo tiempo, la del efectivo volverse consistente de sí mismo en la bienaventuranza eterna⁴⁰⁷.

Con esta tensión entre cosmovisiones antropocéntricas y las teocéntricas, Heidegger quiere mostrar que de ningún modo la Modernidad es un abandono de toda teología, una liberación de Dios por parte del hombre. Más bien lo que ocurre, como veremos enseguida, es que la certeza, el auto-aseguramiento que busca el hombre moderno, lo real incondicionado se va a pensar desde el paradigma teológico. Por eso no es exagerado decir que la metafísica moderna se puede entender como teología “secularizada” y/o teodicea.

3.3.3. De la certeza de la fe, como paradigma, a la certeza de la razón

Una idea nuclear de Heidegger en el texto es que lo que pretende Descartes es conseguir una certeza de tipo racional semejante a la certeza que le confiere la fe al creyente. Éste cree en Dios y tiene

406 *Ib.*, p. 347.

407 *Ib.*

certeza de la salvación, tiene la seguridad de que las cosas son como Dios dice, pero esta certeza no se basa en su capacidad racional, en su experiencia, sino que se fundamenta en una confianza plena en Dios (*actus purus, summum bonum*), quién no puede engañarse ni engañarnos. Dios es ese absoluto verdadero, la Verdad, que proporciona al creyente certeza, que lo instala en el ámbito de la seguridad y con ello le otorga una forma de libertad:

En la fe reina la certeza (...). El hombre sólo puede estar en ese vínculo de la fe si, al mismo tiempo, desde sí y en cuanto él mismo, se inclina hacia lo vinculante, en tal inclinación se libra a lo creído y, de ese modo, es libre⁴⁰⁸.

Junto a este modo “creyente” de relacionarse con Dios y el mundo, para Descartes hay otro. Es el que procede de la luz natural (*lumen naturale*): Dios crea al hombre inteligente, le concede la luz natural de la razón (la sobrenatural es la de la revelación, que Dios otorga y que el ser humano puede aceptar o no). Como ya se ha dicho, en la Modernidad sigue habiendo exigencia de auto-aseguramiento del hombre por él mismo, pero a lo que aspira Descartes es a que la luz natural de la razón le pueda ofrecer una certeza tan fuerte como la que proporcionaba la fe:

Esta exigencia de auto-aseguramiento de la consistencia natural del hombre llevado a cabo por él mismo no surge de un alzamiento en contra de la doctrina de la fe, sino que es, por el contrario, la consecuencia necesaria de que la verdad suprema tenga el carácter de la certeza de salvación⁴⁰⁹.

Por ello insiste de nuevo Heidegger en que en la época moderna el cristianismo (cada vez más alejado de sus orígenes en su esfuerzo por

408 *Ib.*, pp. 347-348.

409 *Ib.*, p. 348.

aproximarse a la cultura) sigue siendo un referente importante para la cultura y para la metafísica⁴¹⁰.

3.3.4. La certeza reclama un sujeto (ὑποκείμενον) que se constituya como fundamento absoluto

Al final del apartado anterior hemos visto como, a consecuencia de la adopción del paradigma de la fe, lo verdadero se va a identificar con lo cierto: “todo ente verdadero (*ens verum*) tiene que ser un *ens certum*”⁴¹¹. Pero, además, eso verdadero-cierto se va a identificar con lo representado por el hombre:

Algo verdadero es algo que el hombre lleva a cabo en cada caso ante sí de modo claro y distinto y que, en cuanto así es llevado ante sí (representado), se lo remite a sí, para, en tal remisión, poner en seguro lo representado. La seguridad de tal re-presentar es la certeza⁴¹².

El ámbito de la seguridad que busca Descartes es el de la *representatividad*, el *cogito* de un sujeto que tiene representaciones, a las que toma por ciertas cuando cumplen los requisitos de claridad y distinción. La certeza es, pues, un estado subjetivo de seguridad ante las representaciones del pensamiento, un estado subjetivo de rotundidad ante su verdad, libre de toda duda. Pero no sólo dice Descartes que todo ente verdadero (*ens verum*) tiene que ser un *ens certum*, sino que eso representado ante sí por el sujeto como claro y distinto es *lo real*:

Lo verdadero en el sentido de esta última [de la certeza] es lo efectivamente real. La esencia de la realidad de esto real reside en la constancia y consistencia de lo representado en el representar con certeza (...). El representar

410 En Descartes Dios será el garante de la existencia del mundo real.

411 *Ib.*, p. 349.

412 *Ib.*

libre de dudas es el representar claro y distinto. Lo así re-presentado ya ha remitido al representar lo constante, es decir, lo real⁴¹³.

Con esto lo que está haciendo Descartes es *dar un giro radical a la esencia de la realidad*, transformar completamente el modo de concebirla. A partir de Descartes lo que determina lo que es efectivamente real es lo verdadero como cierto. “Realidad es la *representatividad* en el sentido de la constancia de lo consistente conseguida *por y para* el representar cierto”⁴¹⁴.

La “constancia” y “consistencia” caracterizan a lo *re-presentado con certeza*. Ambas se contraponen a la inconsistencia, a la variabilidad que conlleva la duda y remiten a la presencia: a esa presencia *re-presentada* por el sujeto.

Si en la primera y segunda de sus *Meditaciones*, Descartes se centra en la duda, en la tercera va a demostrar la existencia de Dios y para hacerlo también se va a fundar en la representatividad. En efecto, yo, sujeto finito, tengo la idea de infinito, *me represento* a un ser infinito, por lo que éste debe existir. La representatividad es así principio necesario del que parte la posibilidad de demostrar la existencia de Dios y, consiguientemente, de la reconciliación entre las representaciones del *cogito* y el mundo exterior⁴¹⁵.

Como he señalado ya, al decir que la “realidad es representatividad”, Descartes da un giro sin precedentes en el modo de entender la esencia de la realidad. Lo que en Aristóteles se llamaba “lo que es” se decía multívocamente. La opinión habitual, a juicio de Heidegger, era que en la Modernidad se había dado una concepción unívoca

413 *Ib.*

414 *Ib.*

415 En Kant ya no será necesario recurrir a Dios para esa conciliación, porque el yo trascendental es el que construye la experiencia posible. Dios queda relegado al ámbito de la moralidad.

del ser frente a la multivocidad aristotélico-medieval, y los que defendieron esa univocidad de sentidos se apoyaron en el *cogito ergo sum* cartesiano. Pero Heidegger discrepa, cree que al principio de la Modernidad todavía no se puede afirmar que hay un sentido unívoco de la realidad de manera que todo se reduzca a un “yo pienso lo que yo pienso”:

La multivocidad de la esencia de la realidad en el comienzo de la metafísica moderna es el signo de una auténtica transición. Por el contrario, la presunta univocidad del comienzo de la filosofía moderna que se expresaría en el *cogito ergo sum* es una apariencia⁴¹⁶.

Contra la interpretación univocista, es importante recordar que en Descartes hay dos modos de ser sustancia: el de la extensión y el del pensamiento. Aunque el único ser en sí y por sí para Descartes es Dios, el único que no necesita a ningún otro para existir, y es por tanto la sustancia propiamente dicha, *res cogitans* y *res extensa* se pueden considerar también sustancias. En el inicio de la Modernidad, pues, todavía hay multivocidad de sentido de la realidad, por lo que hay que entenderla como una “transición” hacia la univocidad que llegará después y no como una ruptura radical con la ontología aristotélica. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que los sentidos aristotélicos de lo que es no se pueden *superponer* con los modos de ser de la modernidad. Es decir, “modos” y “sentidos” no son términos equiparables que sirvan aleatoriamente para designar lo mismo. Si es necesario tomar esto en consideración es porque en la elección moderna que se decanta por los modos, se puede observar ya la gran transformación de la que se está intentando dar cuenta aquí.

De manera equivalente a cómo Dios es, en el ámbito de la fe, el fundamento que “pone” todo, su creador y sostenedor, Descartes busca, en el plano racional, un *fundamento último* tal que no tenga sentido

416 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 349.

interrogarse por otro anterior. Lo que busca es el yo absoluto y la certeza absoluta, entendida como un estado subjetivo de rotundidad ante la verdad de sus representaciones. En la parte final del apartado “La transformación de la verdad en certeza”, Heidegger señala los requisitos exigidos por esa certeza racional que busca Descartes:

- a) un fundamento último, un cimiento sólido, inamovible, que la sostenga y que impida toda duda:

La certeza necesita una infraestructura que la satisfaga, que expresamente yace allí delante de modo constante para el representar como fundamento de todo construir y efectuar representante de lo real⁴¹⁷.

Eso que “yace delante” es el *ὑποκείμενον*, el *cogito* cartesiano. Certeza y *cogito* se exigen mutuamente, no puede haber uno sin otro;

- b) la “construcción de lo que se puede saber como aquello que puede llevarse a efecto con seguridad”⁴¹⁸. Esta exigencia significa que en Descartes eso que se puede saber empieza ya a ser algo “constituido” por el sujeto que conoce. En el caso de Descartes, esa constitución del objeto de conocimiento se queda en ser “representado”, pero con Kant se dará el paso a que lo que puede ser sabido es el fruto de la síntesis llevada a cabo por el yo pienso.

Así pues, para que sea imposible la duda y se pueda llegar a algo acerca de lo cual no se pueda ya dudar, es necesario el *cogito*, el sujeto con sus *cogitationes* o representaciones, auténtico fundamento (*ὑποκείμενον*) de la certeza,

Es necesario para que todo representar se ponga en seguro previamente algo real cuya realidad, es

417 *Ib.*, pp. 349-350.

418 *Ib.*

decir, fijeza, quede sustraída a toda conmoción del representar en el sentido de una dubitabilidad. La exigencia de certeza apunta a un *fundamentum absolutum et inconcussum*, a un cimiento que no dependa de una referencia a otro sino que esté de antemano desligado de esta referencia y descanse en sí mismo⁴¹⁹.

Es decir, para que el pensamiento alcance una certeza similar a la de la fe (no por lo que respecta a sus contenidos, sino en cuanto a su estructura), es preciso que el yo que representa tenga una estructura equivalente a la de ese ser que no se puede engañar, es decir, que sea una base sólida, desprovista de toda dubitabilidad, un auténtico fundamento absoluto, que descanse en sí mismo. A este fundamento, al *cogito* cartesiano, es al que se dedica Heidegger con más detalle en el epígrafe “La transformación del *ὑποκείμενον* en *subjectum*”.

3.3.5. Transformación del *ὑποκείμενον* en *subjectum*

Acabamos de ver cómo la certeza es imposible sin ese fundamento último que es el *ὑποκείμενον* entendido como sujeto, el *cogito* cartesiano. A continuación Heidegger va a explicar cómo se ha llegado hasta aquí partiendo del *ὑποκείμενον* aristotélico que era *οὐσία-ἐνέργεια*.

En el comienzo de la metafísica, Aristóteles concibe la *οὐσία* primera como *ἐνέργεια*, como el *demorarse, el estar-ahí presenciándose* de algo que, en definitiva es único, irrepetible, porque es sustancia primera y así sólo relativo a cada individuo y a cada una de sus circunstancias (*des Jeweiligen*). Esa *οὐσία* aristotélica es el auténtico sujeto determinado, en acto, el individuo, y es el auténtico *ὑποκείμενον*, “lo que mora en cada caso yace por sí delante”⁴²⁰.

419 *Ib.*

420 *Ib.*, p. 350. Conviene recordar que en Aristóteles la materia es *ὑποκείμενον*, pero indeterminado, lo que es sujeto propiamente dicho es la entidad (*οὐσία*).

En la Edad Media parece que se mantiene la concepción aristotélica, pero según Heidegger no es así, porque con la traducción al latín se pierden ya matices. Así, paralelamente a la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas* (de la que ya se ha hablado previamente), hay un paso de ὑποκείμενον a *subjectum*. Es cierto que esta última traducción es literal, pero en ella se ha perdido ya la idea de οὐσία-ἐνέργεια: el “sujeto” ya no se entiende como “yacer por sí delante”, sino como una especie de base que “soporta”, algo *sub-puesto*. Lo que pasa a ser más importante en la Edad Media es la *actualitas*, lo real efectivo como acto, lo ya efectuado, y esto se mantiene hasta la Edad Moderna. En ese *subjectum* pueden recaer accidentes, traducción aceptable de los συμβεβηκότα en la que también se ha perdido ya la alusión al *co-presenciar* que era lo propio de ellos. La οὐσία se va a traducir por “sustancia”, pero en ésta no queda ninguna referencia a la actividad, a la ἐνέργεια, al presenciarse, sino que se ha convertido en ser “sujeto”, en un soportar, en ser ante todo constante:

Subjectum y *substans* quieren decir lo mismo, lo propiamente constante y real, lo que satisface la realidad y la constancia y por eso se llama *substantia*. La esencia del ὑποκείμενον determinada de modo inicial, de lo que yace delante por sí, es muy pronto interpretada desde la *substantia*. La οὐσία, presencia, es pensada como *substantia*. El concepto de sustancia no es griego, pero junto con la *actualitas* domina la caracterización del ser en la metafísica posterior⁴²¹.

Para acabar de entender la transformación que se produce en el sentido de ὑποκείμενον, en su paso de οὐσία a *subjectum*, es necesario vincularla a la concepción de la verdad como ὁμοίωσις (en lugar de ἀλήθεια). Aristóteles había caracterizado la existencia como “estar fuera del pensamiento”, precisamente porque entendía ya la verdad

421 M. Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *op. cit.*, p. 351.

como “semejanza”, correspondencia, adecuación. Por esto mismo, ya con Aristóteles la verdad pierde su carácter de ἀλήθεια, se traslada al enunciado (λόγος) y pasa a estar vinculada al juicio (λόγος ἀποφαντικός), a la afirmación y a la negación. Esos juicios apofánticos tiene la estructura “S es P”, con lo cual en Aristóteles la οὐσία no es sólo sujeto determinado, ἐνέργεια, en el plano ontológico, sino también sujeto lógico (sujeto de la predicación). Con el cambio en el modo de concebir la verdad, Aristóteles va a abrir el camino a la reinterpretación del ὑποκείμενον como sujeto lógico y, con ello, a la filosofía moderna trascendental.

3.3.6. *El enunciado (el λόγος), característica determinante del sujeto (ὑποκείμενον)*

Ese cambio que acabamos de explicar en el modo de concebir la verdad, ahora vinculada al enunciado, implica una transformación en el sentido del ὑποκείμενον, que ya no va a ser sujeto-οὐσία, “aquello que presencia por sí yaciendo delante”, sino sujeto de la predicación, algo de lo que se dice algo:

se convierte en aquello (...) en referencia a lo cual, en cuanto subyacente, algo se dice desde arriba y atribuyéndoselo, algo que tiene el carácter de lo señalado y de lo dicho. Ahora, el ὑποκείμενον es, a su vez, lo λεγόμενον καθ' αὐτό⁴²².

Esto supone que “el λόγος, el enunciado, caracteriza ahora lo subyacente en cuanto tal”⁴²³, al ὑποκείμενον-*subjectum*. Y los accidentes pasan también de ser συμβεβηκότα, determinaciones co-presentes en la οὐσία, a ser situadas en el plano lógico y concebirse como categorías, predicados, restringidos al plano lógico de la afirmación/negación:

422 *Ib.*

423 *Ib.*

“desde entonces, todas las determinaciones esenciales de lo presente en cuanto tal, es decir, los caracteres del ente, se mantienen en el ámbito de la *κατάφασις*, es decir, (...) son categorías”⁴²⁴.

Se ha pasado, pues, de lo que son originariamente presencia (*οὐσία*) y co-presencias (*συμβεβηκότα*), al sujeto de predicación y a las categorías, respectivamente, por el predominio del *λόγος*. Es cierto que ya Aristóteles decía que no tenemos un acceso directo a las cosas, sino mediado por el *λόγος*, por el decir, pero en Aristóteles y en la Edad Media se mantiene la primacía del *ὑποκείμενον* determinado, “cosa”, como algo que está ahí. Sin embargo con Descartes el poderío implícito de la comprensión de la *οὐσία* como sujeto y el poder del *λόγος ἀποφαντικός* conducen a que el sujeto ya no sea primariamente el ontológico aristotélico, sino el sujeto lógico (*cogito*). De esta manera, el *λόγος*, que caracteriza al *subjectum*, se convierte en principio y causa, en fundamento. Ese *subjectum* va a ser tanto el sujeto de la relación lógica sujeto-predicado como el de la relación sujeto-objeto propia de la modernidad.

Todavía en la Edad Media las transformaciones de la metafísica van a hacer que el *λόγος*, y con él el *subjectum*, pasen a interpretarse como *ratio*:

Ratio es, por lo tanto, otro nombre para el *subjectum*, para lo que subyace (...). El fundamento, comprendido como la esencia de la entidad del ente, recibe en la metafísica posterior el nombre de ninguna manera obvio de *ratio*⁴²⁵.

El paso de *λόγος* a *ratio* se da ya en la Edad Media, pero que la *ratio* pase a ser la esencia, el fundamento del ente, sólo ocurre con Descartes y la Modernidad. Ello supone el paso al racionalismo, que consiste en concebir la razón como fundamento. Se trata de un racionalismo *esencialista*, que sólo tiene que ver con representaciones (ya se llamen *cogitationes*, representaciones u objetos).

424 *Ib.*

425 *Ib.*, p. 352.

Cuando Descartes exige un fundamento último y absoluto de la certeza racional, está buscando el *ὑποκείμενον* entendido como *subjectum*, que sea constante y estable en la esfera del representar, para que éste escape a la duda. Lo que caracteriza a este *subjectum* es la actividad de representar: “el representar es un rasgo fundamental de todo comportamiento del hombre, también del no cognoscitivo. Visto desde aquí, todos los comportamientos son *cogitationes*”⁴²⁶.

Con la reducción de toda actividad del sujeto (incluidos los sentimientos y afectos) a representaciones, el sujeto es un puro *cogito*. La representación consiste en que algo (lo representado) es llevado ante el representante mismo (el sujeto), que “yace delante” y es el fundamento de la certeza. Ahora bien, el *yo pienso* que lleva a cabo las representaciones es sujeto y fundamento de la certeza sólo mientras dura el representar, es decir, sólo está seguro de existir mientras representa; mejor dicho, está seguro de existir *dum cogitat*, lo que, con cierta libertad se podría traducir por “en la medida en que piensa y porque piensa”. En realidad, no cabe entender esta afirmación como si Descartes sostuviera que sólo “intermitentemente” está cierto de su existencia o en el sentido de que sólo estuviera cierto de una “existencia con intermitencias”. Una vez aclarado esto, es preciso adelantar que el paso de *ὑποκείμενον* a *subjectum* no es tan definitivo todavía en Descartes como lo será en Leibniz o Kant.

3.3.7. *La re-presentatividad, determinante de la nueva comprensión de la esencia de la existencia*

Acabamos de ver cómo en Descartes el *cogito* pasó a ser el sujeto de todas las determinaciones, que en su caso son las representaciones, las *cogitationes*. “El *ego*, la *res cogitans*, es el *subjectum* eminente, cuyo *esse*, es decir, presenciar, satisface a la esencia de la verdad en el

sentido de la certeza. Este *esse* define una nueva esencia de la existencia”⁴²⁷.

Esa nueva esencia de la existencia es la que establece Descartes al afirmar que “aquello que piensa no puede no existir puesto que piensa”. Es decir, que el *cogito* que hemos establecido como fundamento de la certeza, no puede no existir mientras piensa, ya que mientras representa, su *esse* está totalmente determinado por su actividad representativa:

El efectuar de la nueva esencia de la realidad efectiva de este ente real eminente tiene el rasgo fundamental del re-presentar. En correspondencia con ello, la realidad efectiva (...) está caracterizada por la *representatividad*⁴²⁸.

Descartes no habla de “realidad efectiva”, sino de *actualitas*, pero para Heidegger en esta época ya se había reducido a *Wirklichkeit*, y ahora, en una nueva transformación, pasa a ser *representatividad*. Ser es *re-presentado* y el *cogito* es el *representar*. Lo que hay son, por un lado, representaciones y, por otro, el *cogito* como fundamento de esas representaciones. El *cogito* es el que hace que la representatividad sea el carácter de ser de lo representado. Así, en la medida en que este carácter de ser de lo representado sólo lo puede otorgar el yo representante, dicho carácter de ser va a pasar a estar del lado del sujeto, ya no de las cosas. Esto será llevado al extremo por Kant: hay objetos porque hay un yo trascendental (yo uno, unidad sintética de la apercepción) que los constituye, y que por ello es la condición de posibilidad de la *objetividad*, del carácter de ser de los objetos. El racionalismo de Descartes abre las puertas a la filosofía trascendental, aunque él todavía no se pueda incluir en ella como un miembro de pleno derecho. No obstante, en Descartes hay como un anticipo de la

427 *Ib.*, p. 353.

428 *Ib.*

objetividad kantiana, porque “el representar lleva a cabo la remisión del estar enfrentado del objeto”⁴²⁹.

Con todas estas transformaciones en la historia de la metafísica lo que no se puede olvidar es que continúa siendo *presencialista*, aunque cambie el modo en que lo sea. En Aristóteles era la pura presencia de lo que está ahí delante, con Descartes va a ser la *presencia* como *re-presencia* ante un representar, presencia de lo que conscientemente yo me represento, presencia entendida como representación:

El carácter de presencia que reina en la esencia metafísica del ser, que en la mutación de la ἐνέργεια en *actualitas* no ha sido totalmente eliminado sino sólo transformado, sale ahora a la luz como presencia dentro del re-presentar (de la *representatio*)⁴³⁰.

Heidegger denuncia el olvido del ser a que ha conducido el presencialismo de la metafísica, cuyo máximo exponente es ese representar dentro de un *cogito* clausurado, cerrado en sí mismo.

Para Heidegger, las *Meditaciones* de Descartes no son una exposición de una teoría del conocimiento, sino de ontología, filosofía primera, y son el verdadero arranque de la metafísica moderna, que culminará con Hegel. En Descartes la *res cogitans*, el fundamento absoluto de la certeza, sigue siendo una sustancia finita en tanto que creada. Cada alma humana (*mens*) se puede distinguir de las demás por la corporalidad. Pero la Modernidad alcanzará su culminación sólo cuando

la *mens* humana, de acuerdo con esta distinción de su yacer delante como *subjectum*, reivindicará exclusivamente para sí el nombre de sujeto, de manera tal que *subjectum* y *ego*, subjetividad y yo, se volverán sinónimos⁴³¹.

429 *Ib.*

430 *Ib.*

431 *Ib.*, p. 354.

Hasta alcanzar esa culminación de la Modernidad, se va a permanecer en una encrucijada. Por un lado se pueden entender las cosas como hasta Suárez, como seres creados que adquieren la *actualitas* por lo que, dicho con expresión coloquial, podríamos llamar el “empujón” divino; por otro, va cobrando fuerza la idea de que lo que es el objeto, y el carácter de ser (la representatividad en Descartes, la objetividad en Kant), lo otorga el sujeto representante (Descartes) o trascendental (Kant). Lo que está claro es que con Descartes desaparece la comprensión unilateral del ser como *actualitas* vinculado a un Dios creador, al introducir la posibilidad de determinar esencialmente *el ser como representatividad*.

3.4. Confrontación con Descartes

Ya se ha dicho que, en opinión de Heidegger las *Meditaciones metafísicas* constituyen el verdadero arranque de la metafísica moderna, aunque su culminación sólo llegue con Hegel. Por este motivo, que es compartido por muchos estudiosos, la confrontación de la crítica heideggeriana con el pensamiento de Descartes se va a realizar siguiendo el hilo conductor que proporcionan estas *Meditaciones metafísicas*.

Antes de adentrarnos en ellas quizá convenga contextualizar mínimamente al pensador que, al menos a juicio de la mayoría, dio origen a la modernidad. Para hacerlo bastará con destacar dos cosas. La primera es que, aunque las opiniones al respecto son muy diferentes, quien esto subscribe, entiende (ahora de acuerdo con Heidegger) que Descartes no es el filósofo que lleva a cabo una total ruptura con la tradición. No cabe duda que sus planteamientos marcaron de manera definitiva el pensamiento posterior, pero ello no significa que carecieran de arraigo en el pasado. De hecho, resulta casi inadmisibile sostener que un pensador, por radicales y novedosos que sean sus planteamientos, surja “casi de la nada” en el sentido de que no haya recibido ninguna influencia de quienes le precedieron. Gilson recordó que, como alumno de los jesuitas, Descartes había aprendido la metafísica de Suárez y

ello hasta el extremo de que para el pensador francés la escolástica se identificada sin residuos con las filosofía suarista⁴³². Más aún, el autor de *El ser y los filósofos* sostuvo que, a pesar de sus diferencias, Suárez, Descartes y también Spinoza mantenían una actitud común con respecto a la existencia: es la actualidad completa de la esencia y nada más⁴³³. Esta última observación —que se puede compartir o ser objeto de crítica— no deja de ser relevante para el trabajo que se va a desarrollar a continuación y que, por concebirse como una “confrontación” con el precedente análisis de Heidegger, tiene en la cuestión de esencia y existencia uno de sus núcleos fundamentales.

Por otra parte, a la hora de valorar en su conjunto la filosofía cartesiana, tampoco se puede olvidar que su pensamiento surge en un momento de crisis. Pasado ya el esplendor y las grandes expectativas que supuso el primer Renacimiento, su final no fue tan positivo ni esperanzador. Se trata de una situación de la que el escepticismo dominante a finales del siglo XVI da buena cuenta. Al pensador francés le resultaba imprescindible buscar, como a Arquímedes —tal como él mismo recuerda en sus *Meditaciones*⁴³⁴— un sólido punto de apoyo para “mover el mundo”, aunque en nuestro caso se tratara del mundo del pensamiento. Que ese sólido punto de apoyo lo encontró en el *co-gito* es algo de lo que no cabe dudar, como tampoco parece razonable dudar de que se trataba del *fundamentum absolutum et inconcussum* al que hace referencia Heidegger en las páginas del *Nietzsche II* que nos están ocupando.

3.4.1. El ejercicio de la duda

No es preciso que nos detengamos pormenorizadamente en algo que es bien conocido. Descartes decide ejercitar la duda por razones

432 Cf. E. Gilson, *El ser y los filósofos*, *op. cit.*, p. 148.

433 Cf. *Ib.*, p. 150.

434 Cf. R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, (27ª ed.) 1993, ed. y trad. Manuel García Morente, “Meditación segunda”, p. 133.

“metódicas”; es decir, para lograr su total erradicación o, al menos, para tratar de eliminarla de aquellos ámbitos en dónde fuera posible hacerlo. Motivado por ese propósito, en la “Meditación primera” emprende el camino que le lleva a dudar de los sentidos, a negar que sea imposible distinguir totalmente entre el sueño y la vigilia⁴³⁵ y a postular, como hipótesis radical, la existencia del genio maligno. Es cierto que inicialmente el pensador francés se pregunta por la posibilidad de que sea Dios mismo quien le engañe. Cabría pensar, en efecto, que Dios hubiera creado a unos seres que tuvieran la impresión de que todas las cosas que estuvieran acostumbrados a admitir que existen, en realidad no existieran. Pero, puesto que Dios es la suma bondad, Descartes acaba por renunciar a esa posibilidad y decide suponer “no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme”⁴³⁶. En realidad, el único propósito que persigue el autor de la “Meditación primera” es poner todo en cuestión en la medida en que esto sea posible. Y sólo esto basta para comprender la razón de los tres argumentos que esgrime para poder dudar de todo; para, al menos, “suspender el juicio”.

Así pues, en realidad la primera meditación se constituye como un momento negativo o de destrucción pero, hay que insistir en ello una vez más, de carácter marcadamente metodológico. Sólo este ejercicio le va a permitir al autor de las *Meditaciones* construir un “sistema” en el que el punto firme de apoyo esté tan suficientemente consolidado que baste para sostener la totalidad de su planteamiento.

435 Cf. *Ib.*, “Meditación primera”, pp. 126-128.

436 *Ib.*, p. 130.

3.4.2. *La existencia del cogito es indudable*

También tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable⁴³⁷.

Inicialmente, tras la labor de destrucción llevada a cabo, parece que lo único que el pensador puede tener por seguro es que no hay nada cierto en el mundo. Sin embargo, esta misma idea le acerca a su tabla de salvación:

Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo (...), ¿estaré pues persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era⁴³⁸.

Si mis sentidos yerran, si confundo el sueño con la vigilia, si el engañador me tiende todas las trampas y en todas ellas caigo, entonces, a pesar de esta gran confusión, sé algo con toda claridad y distinción: sé que soy. “*Yo soy, yo existo*, es [una proposición] necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu”⁴³⁹.

Este constituye el primer gran hallazgo de Descartes; un descubrimiento que, sin embargo, sólo se constituirá en firme punto de apoyo, esto es, en fundamento último, cuando ese *yo soy* llegue a identificarse sin residuos con el *yo pienso*. Ésta es precisamente la tarea que Descartes afrontará de forma inmediata. Para cumplirla ha de plantear una primera cuestión que trae a la memoria inevitablemente la afirmación de Heidegger según la cual la metafísica se constituye por y

437 *Ib.*, “Meditación segunda”, p. 133.

438 *Ib.*, p. 134.

439 *Ib.*

en el establecimiento de la diferencia entre el *qué es* y el *que es*. Así es, pocas líneas después de haber alcanzado su primera certeza, Descartes afirma: “pero yo, que estoy cierto de que soy, no conozco aún con bastante claridad quién soy”⁴⁴⁰.

Para resolver esta cuestión, el autor de la *Meditaciones* recurre a su método habitual: dudará de todo lo que, aunque tan aparentemente cierto, no se ajuste a las exigencias de su método. De este modo, en un primer momento, eliminará su *animalidad*, su corporalidad; a continuación examinará los atributos del alma: nutrirse, caminar, sentir, que del mismo modo serán excluidos⁴⁴¹. Todos ellos salvo uno: el pensamiento.

Encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir⁴⁴².

Con relación a las palabras que se acaban de citar, hay que decir que, aunque Descartes parezca vincular de una manera clara la duración y permanencia de su existencia con las de su pensamiento, no se trata tanto de entender que el sujeto dudante existe de manera “intermitente” (sólo mientras piensa o cuando lo hace). Si el pensador francés se expresa así es más bien, a mi juicio, para mostrar hasta qué punto se encuentran esencialmente vinculados el ser, el existir y el pensar: “soy, pues una cosa verdadera y verdaderamente existente. Más ¿qué cosa? Ya lo he dicho; una cosa que piensa”⁴⁴³, sostiene sin titubeos.

440 *Ib.*

441 Cf. *Ib.*, pp. 135-136.

442 *Ib.*, p. 136.

443 *Ib.*, pp. 135-136.

Ahora pues ya podemos volver a la pregunta por la esencia y la existencia. Esa cuestión que el mismo Descartes había planteado líneas atrás, y proporcionar de su mano una respuesta: existo y mi esencia consiste en pensar. Una vez más, como en Parménides, aunque ahora en otro sentido, hemos de concluir que *lo mismo es pensar y ser*. Yo soy un *cogito*. De modo que la pregunta por la esencia, por el *qué es*, se resuelve en esta ocasión por medio de la identidad *cogito, sum*. Como también se afirma en la “Meditación sexta”, “mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en *ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar*”⁴⁴⁴.

En cualquier caso, de vuelta ya a la “Meditación segunda”, la expresión de Descartes —quien repite incansablemente esta tesis— no puede ser más rotunda cuando al preguntarse una vez más por su naturaleza responde de este modo: “¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente”⁴⁴⁵.

Con esta aclaración, este pensador nos hace recapacitar sobre el siguiente aspecto de su planteamiento que conviene tomar en consideración (sobre todo con la vista puesta en la confrontación con la interpretación heideggeriana). Es éste: todas las *operaciones del alma* no son sino *cogitaciones*; esto es, representaciones del *cogito*. Pues “¿hay alguno de estos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí?”⁴⁴⁶ Soy yo, dice Descartes, quien imagina, quien siente calor o frío, escucha, ve la luz. Porque, en definitiva “lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que ‘pensar’”⁴⁴⁷. Dicho de otro modo: yo no soy más que un *cogito* que tiene —que posee, como sujeto— sus propias *cogi-*

444 *Ib.*, “Meditación sexta”, p. 187. El subrayado es mío.

445 *Ib.*, “Meditación segunda”, p. 137.

446 *Ib.*, p. 138.

447 *Ib.*, p. 27.

taciones y todas ellas, aún las de la índole más diversa, en cuanto que son del yo son tales *cogitaciones*⁴⁴⁸.

Y es que, en realidad, sólo la *inspección de mi espíritu* puede hacerme saber con claridad y distinción. De lo contrario, podría errar respecto a lo que verdaderamente constituye la cera o confundirme al creer que unos meros autómatas son unos hombres que pasean por la calle⁴⁴⁹. Por todo eso puede concluir Descartes su “Meditación segunda” afirmando que nada le es más fácil de conocer que su propio espíritu; es decir, su propia sustancialidad espiritual.

En cualquier caso, que el mismo Descartes entienda su *cogitaciones* como *representaciones* es algo sobre lo que no es necesario elucubrar, pues él mismo lo sostiene al principio de su “Meditación tercera”.

¿Qué es lo que yo concebía en ellas [en las cosas objeto de duda], clara y distintamente? Nada más, ciertamente sino que las ideas o pensamientos se *presentaban* a mi espíritu. Y aun ahora mismo, no niego que esas ideas se hallen en mí. Pero había además, otra cosa que yo afirmaba (...) y era *que había fuera de mí* algunas cosas de donde procedían tales ideas (...) y en esto me engañaba⁴⁵⁰.

La razón última de ese engaño no es otra que ésta: sólo puede ser considerado como verdadero lo que se manifiesta como cierto ante el espíritu. Aquí se encuentra la razón que permite asegurar que, con Descartes, la verdad se transforma en certeza.

3.4.3. Demostración de la existencia de Dios

Como es sabido, en la “Meditación tercera” su autor tiene como objetivo principal demostrar la existencia de Dios. Para hacerlo se ve

448 Cf. *Ib.*

449 Cf. *Ib.*, “Meditación segunda”, pp. 140-141.

450 *Ib.*, “Meditación tercera”, p. 146. El subrayado es mío.

en la necesidad de distinguir entre los contenidos mentales, las representaciones y la existencia de esas representaciones *fuera* del *cogito*. Indudablemente se trata de dos cosas distintas, pero conviene subrayar que en el texto que se acaba de citar, su autor admite que, en cuanto representaciones de su espíritu, poseen claridad y distinción; que la confusión y el error sólo proviene de atribuirles sin fundamento suficiente la existencia, más allá del mismo *cogito*. De hecho, él mismo sostiene que “en lo concerniente a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosas, no pueden hablando con propiedad, ser falsas”⁴⁵¹.

De todo esto se puede concluir que sólo las imágenes, las representaciones son ideas, que todo lo que me represento, por el hecho y en la medida en que me lo represento (ya se trate de sentimientos, afecciones, voluntades o pensamientos) es verdadero y que, en definitiva, como concluye Descartes (y por la razones que veremos después), donde cabe errar es en los juicios⁴⁵². Y es que, como dirá algunas páginas más adelante, aunque todavía dentro de la misma meditación, “las ideas son en mí como cuadros o imágenes”⁴⁵³; es decir, como *representaciones* de las cosas.

Pero ya se ha dicho que estas reflexiones precedentes, con las que Descartes abre la “Meditación tercera”, no son sino una preparación para la demostración de la existencia de Dios. Con el propósito de lograr su objetivo, además de lo que se acaba de subrayar, el autor de la *Meditaciones* tiene que establecer diferencias entre las ideas, tanto por su procedencia (adventicias, facticias e innatas), cuanto por su *realidad objetiva*. Se trata en este último caso de la diferencia de grado. Ésta última va a ser determinante para la demostración de la existencia de Dios.

Descartes subraya que al considerarlas como *representaciones*, como ciertas maneras de pensar, no encuentra diferencia alguna entre

451 *Ib.*, p. 148.

452 Cf. *Ib.*

453 *Ib.*, p. 152.

las ideas. Ahora bien “si las considero como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras”⁴⁵⁴. Las ideas se distinguen, por tanto, no por el hecho de ser *representaciones* sino por el de ser representaciones *de cosas* diversas. Y ello, arguye Descartes, porque, por ejemplo, la idea de sustancia tiene más “realidad objetiva” que la de accidente. Es decir, algunas “*participan por representación* de más grado de ser o perfección”⁴⁵⁵.

Antes de continuar esta exposición es preciso, para evitar confusiones o malentendidos, aclarar lo que sigue: la demostración de la existencia de Dios en esta “Meditación tercera” se basa de manera prioritaria en el principio de causalidad. Por el contrario, la realizada en la “Meditación quinta” es la que propiamente constituye un argumento ontológico. Sin embargo, y esto es lo que se desea aclarar, hay que decir que en el caso que nos ocupa, el de la argumentación por la vía de la causalidad, algunas de las razones características del tradicionalmente denominado “argumento ontológico” no están ausentes. Esto que se acaba de precisar servirá para que se entiendan de manera más ajustada las afirmaciones con las que se continúa esta exposición.

Pues bien, en el caso de la idea de Dios es claro que ésta *participa por representación* del mayor grado de perfección posible. No puede ser de otro modo puesto que representa al ser supremo, eterno, infinito, inmutable, etc. Ésta es la razón, esgrimida de hecho por el mismo Descartes, que nos permite afirmar que el fundamento de su demostración está, en definitiva, no en la misma esencia divina (fundamento del argumento anselmiano) sino en la *representación*. Dicho de otro modo: Descartes llega a Dios por la *representación* que él tiene del ser infinito. Toda la fuerza de la argumentación cartesiana reposa en definitiva en la idea, en la *representación* que el *cogito* tiene de Dios. Su argumentación se podría sintetizar del siguiente modo: puesto que *me represento* un ser cuya realidad objetiva es absolutamente perfecta, dicha *representación* ha de tener su correlato existencial. Dicho de

454 *Ib.*, p. 150.

455 *Ib.*, p. 141. El subrayado es mío.

otro modo: *Dios existe porque yo me lo represento*. De hecho, esto es precisamente lo que sostiene Descartes cuando en el último tramo de su meditación sostiene lo que sigue. “Puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada”⁴⁵⁶.

En seguida cabría objetar que, siendo esto cierto, para ser leales a Descartes, habría que añadir que sólo tengo la *representación* de Dios porque él mismo —como causa de una idea infinita que el *cogito* no puede concebir por sí mismo— la ha puesto en mí. En efecto, la prueba que da Descartes de la existencia de Dios en su “Meditación tercera” se apoya en el principio de causalidad. En este sentido hay que recordar que en el resumen previo de sus *Meditaciones*, se pregunta por algo que, sin embargo da ya por cierto:

¿Cómo la idea de un ser sumamente perfecto, la cual está en nosotros, contiene tanta realidad objetiva, es decir, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección que deba provenir de una causa sumamente perfecta?⁴⁵⁷

Hemos visto, cómo responde a esta cuestión, pero lo que en cualquier caso sucede es que resulta muy dudoso que esto se pueda mantener, si no se comparte —como es bien posible hacer— que la idea de infinitud haya de ser necesariamente previa a la de finitud. A la vez, cabe tomar en consideración las objeciones usuales al argumento ontológico. Ambas cosas debilitan, si no anulan, la fuerza probatoria del argumento cartesiano.

En cualquier caso, éste no es el lugar idóneo para discutir en detalle la demostración que Descartes hace de la existencia de Dios; una demostración que en su segundo tramo intenta vincular la realidad objetiva de la idea de Dios con su modo formal (¡o actual!) de ser. Lo

456 *Ib.*, p. 161.

457 *Ib.*, “Resumen de las seis meditaciones siguientes”, p. 121.

que, en síntesis, sostiene Descartes es que la idea de Dios no puede proceder del *cogito* de un ser finito, de tal manera que ha de ser puesta en él por el mismo Dios; es decir: es el ser infinito mismo quién ha tenido que poner en el pensamiento su representación. En último caso, Descartes concluye en su más puro estilo: “aunque acaso pudiera fingirse que un ser así no existe, no puede, sin embargo, fingirse que su idea no me representa nada real”⁴⁵⁸. Algo que le resulta suficiente para concluir que también la idea de Dios, como la de *cogito*, es clara y distinta.

3.4.4. Acerca de la causa y naturaleza del error

En la breve presentación de sus *Meditaciones*, su autor adelanta que en la cuarta de ellas tratará de la naturaleza del error y aclara, además,

Que no trato en ese sitio del pecado (...), sino sólo del que ocurre en el juicio y discernimiento de lo verdadero y lo falso, y que no me propongo hablar de lo que toca a la fe o a la conducta en la vida, sino sólo de lo que toca a las verdades especulativas, que pueden ser conocidas por medio de la luz natural⁴⁵⁹.

Si esto es así o si no lo es, vamos a analizarlo brevemente a continuación. Descartes parte de que es imposible que Dios me engañe nunca⁴⁶⁰. A lo largo de toda esta meditación va a sostener que el error no puede tener de ningún modo su causa, próxima o remota, en Dios. Pero el pensador francés, tampoco comparte que la finitud del entendimiento sea la causa del error; al menos, no que ésta sea la única⁴⁶¹.

458 *Ib.*, “Meditación tercera”, p. 156.

459 *Ib.*, “Resumen de las seis meditaciones siguientes”, p. 122.

460 Cf. *Ib.*, “Meditación cuarta”, p. 164.

461 Cf. *Ib.*, p. 166.

Por el contrario, lo que en definitiva entiende es que ésta se encuentra en la voluntad, cuya amplitud es mayor que la de la inteligencia, pudiendo así desear o aborrecer algo que aquélla todavía no ha logrado analizar con la claridad y distinción requeridas para que el *cogito* esté cierto de la verdad. Ahora bien, como a su juicio la afirmación y la negación dependen de la voluntad, ésta habría de someterse a lo que el entendimiento propone⁴⁶², lo que sin embargo no sucede en todos los casos. De hecho, los errores nacen de la voluntad que

siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo; y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que *me engaño y peco*⁴⁶³.

Descartes se reafirma en esta idea cuando insiste en que el error es consecuencia de un mal uso de la libertad de arbitrio⁴⁶⁴. En cualquier caso, tiene un llamativo interés en manifestar que los seres humanos no tenemos derecho a quejarnos por ser finitos y falibles. En definitiva,

Toda percepción clara y distinta es sin duda algo, y por lo tanto, no puede provenir de la nada, y debe necesariamente ser obra de Dios, quien siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error; y, por consiguiente, hay que concluir que esa concepción o ese juicio es verdadero⁴⁶⁵.

Esto significa que Descartes pone a Dios como causa inmediata de mis percepciones. De lo contrario no tendría que verse en la necesidad

462 Cf. *Ib.*, pp. 167-168.

463 *Ib.*, p. 168.

464 Cf. *Ib.*, p. 169.

465 *Ib.*, p. 172.

de hacer esa defensa de Dios (lo que ya supone un primer atisbo de teodicea). Por otra parte, el pensador que ha hecho verdaderamente del *cogito* el fundamento último de la verdad, no puede sino insistir en que ésta es sólo lo que conozco con certeza (lo que se me muestra con claridad y distinción). Por eso, el artífice de la “Meditación cuarta” ha de acabar por “culpabilizar” a la voluntad del error y, como él mismo ha dicho (contradiendo lo sostenido en la presentación de sus *Meditaciones*) del pecado.

Hay sin duda una actitud al menos en cierto modo “fideista” en Descartes, que resulta, no obstante, algo contradictoria. Por una parte, busca en el *cogito* y tan sólo mediante el recurso a la luz natural de la razón (como insiste tantas veces utilizando terminología escolástica) el fundamento de toda verdad. Por otra parte y al mismo tiempo, sostiene que Dios es veraz en el sentido de que sólo puede causar en nosotros ideas claras y distintas. Además, como ya es sabido, la veracidad divina es el fundamento para la recuperación del mundo exterior, que se había perdido, debido a la duda metódica, y que ni tan siquiera tras la autofundación del *cogito* se podía recuperar.

Y así conozco muy claramente que *la certeza y verdad de toda ciencia dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios*, de suerte que, antes de conocerle, no podía yo saber nada con perfección. Y ahora, conociéndolo, poseo el modo de adquirir una ciencia perfecta sobre infinidad de cosas, no sólo de las que están en Él, sino también de las que pertenecen a la naturaleza corporal⁴⁶⁶.

Hay así que admitir que la crítica heideggeriana, matizable sin duda en algunos aspectos, no es en absoluto infundada. También en

466 *Ib.*, “Meditación quinta”, p. 180. El subrayado es mío. También: “no siendo Dios capaz de engañar (...) es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las cosas que, en general, comprende el objeto de la geometría especulativa están verdaderamente en los cuerpos”. *Ib.*, “Meditación sexta”, pp. 188-189.

el último punto que ha sido abordado en esta confrontación. Por todos estos motivos, cabe admitir que, al menos en cierta medida, el modelo de certeza de la fe se constituye en paradigma de la certeza del *cogito*.

Capítulo 4

Kant. El ύποκείμενον como sujeto de sus determinaciones

4.1. Exposición teórica

4.1.1. El ύποκείμενον como “sujeto de todas las determinaciones”⁴⁶⁷

En las siguientes páginas se van a extraer algunas ideas sostenidas por Heidegger en el curso de 1927, “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. No se trata de hacer un resumen exhaustivo, ni tan siquiera de dar cuenta de todas las tesis principales. Lo que motiva esta síntesis es el intento de aclarar una comprensión que (aunque no sin algunas modulaciones) Heidegger mantuvo a lo largo del tiempo. Por ello, aunque las ideas contenidas aquí son las de su autor, ello no evitará los comentarios o precisiones que se consideren oportunos, con el fin de que queden claras las cuestiones que se han planteado a lo largo de este libro y particularmente en su segunda parte. Más

467 Cf. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, cap. III, pp. 159-180.

adelante tendremos oportunidad de “enfrentar” dos planteamientos de Heidegger relativos a la comprensión kantiana del yo trascendental que incluso pueden parecer contradictorias entre sí al mostrar, al menos en apariencia, algunas diferencias.

Hay que tener en cuenta que la exposición que se va a realizar aquí se remonta a un curso impartido por Heidegger, en 1927, donde los presupuestos principales de aquella etapa con relación al *Dasein*, continuaban vigentes. No obstante, lo referente al sujeto moderno como transformación del ὑποκείμενον —lo que aquí nos interesa— continúa teniendo validez en momentos posteriores de la evolución de Heidegger. En concreto, se deja vincular sin dificultad, con lo estudiado hasta este momento en relación a Descartes (tal como Heidegger lo expone en su *Nietzsche II*) y que tiene su continuación natural en el texto que ahora vamos a trabajar. Más aún, es el propio Heidegger quién, al finalizar su exposición sobre Descartes, afirma que la cima de esa transformación del ὑποκείμενον en sujeto lógico sólo se alcanza con Kant.

a. *La tesis de la ontología moderna. Los modos básicos del ser son el ser de la naturaleza (res extensa) y el ser del espíritu (res cogitans)*

El párrafo 13 del capítulo tres de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* lleva por título, “Caracterización de la distinción ontológica entre *res extensa* y *res cogitans* de la mano de la concepción kantiana del problema”.

Este problema no es otro que el que tiene que ver con los modos básicos del ser según los concibió la ontología moderna. Pues bien, aquí Heidegger comienza observando que en Kant hay ya una referencia preferente al yo (que inicialmente se correspondería con la *res cogitans*, aunque tendremos oportunidad de estudiar las diferencias entre ambas). A su juicio, esta orientación es fruto de la Modernidad porque desde Descartes la filosofía se orienta hacia el sujeto: se piensa que el *yo* es lo primero que se da al cognoscente y que los objetos sólo son

accesibles por su mediación. Una opinión que, a juicio de Heidegger, resulta insostenible.

b. *“La orientación moderna hacia el sujeto”. La concepción de la subjetividad en la ontología moderna*

En el apartado anterior del epígrafe que se está analizando, Heidegger se detiene en lo que denomina “la orientación moderna hacia el sujeto”. El pensador de Friburgo comienza advirtiendo que la cuestión que le preocupa no es, desde luego, la subjetividad ni sus causas. Por el contrario, el problema que le interesa, como él mismo subraya, es “principal”: ¿por qué el ser del sujeto no se convirtió antes en problema ontológico?

Como ya se ha repetido muchas veces a lo largo de este libro, una vez más nos hallamos ante la afirmación heideggeriana, según la cual la filosofía antigua concibió el ser como lo que simplemente está ahí delante, como presencia (*Vorhandenheit*). Y ello, debido a que el ente ontológicamente ejemplar era la naturaleza y los utensilios, lo disponible (*das Verfügbare*).

Por el contrario, la filosofía moderna partió del sujeto (el referente es Descartes) y, en consecuencia, cabría esperar que la ontología correspondiente tomara a ese sujeto como ente ejemplar e interpretase desde él el concepto de ser. Sin embargo, esto no ocurrió realmente así.

A juicio de Heidegger, Descartes realizó el giro hacia el sujeto, pero no sólo no planteó la cuestión del *ser del sujeto* sino que lo interpretó desde el concepto de ser elaborado por la ontología antigua, medieval y renacentista (Tomas de Aquino, Duns Escoto, y Suárez). Precisamente por esto, se puede decir que los nuevos problemas fueron planteados y tratados desde el fundamento de los antiguos. La consecuencia que extrae Heidegger es que la filosofía moderna habría continuado ocupándose de la problemática metafísica antigua. Que continuaría man-

teniéndose, por tanto, dentro de la tradición antigua y medieval (en contraposición a lo que algunos críticos y expertos podrían sostener).

En síntesis, una de las ideas centrales de Heidegger es que no existió el giro filosófico de la modernidad. Lo que por el contrario habría ocurrido es que la metafísica antigua se convirtió en dogmatismo al intentar un conocimiento óntico positivo de Dios, alma y mundo (los tres objetos de la metafísica especial).

En cualquier caso, y para responder a *la cuestión principal* —¿por qué el ser del sujeto no se convirtió en problema ontológico?— hay que atender a algo previo. Este algo previo es precisamente lo que nos interesa: lo que se constituye en nuestro objeto de estudio. ¿Cómo concibe la subjetividad la filosofía moderna?, ¿cómo la caracteriza? Para comenzar, Heidegger recurre a la distinción husserliana entre sujeto y objeto; una distinción que, como se sabe, se remonta, a su vez, a la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Una breve cita de Husserl bastarán para refrendar esta vinculación:

La teoría de las categorías debe empezar absolutamente a partir de la siguiente distinción, que es la más radical de todas las distinciones de ser: el ser *como conciencia* (*res cogitans*) y el ser como ser que “se manifiesta” a sí mismo en la conciencia, ser “trascendente” (*res extensa*)⁴⁶⁸.

Por su parte, Heidegger sostiene, refiriéndose a lo mismo que “entre la conciencia (*res cogitans*) y la realidad (*res extensa*) se abre un verdadero abismo de significado”⁴⁶⁹.

A partir de estos dos textos que se acaban de citar, Heidegger extrae la conclusión de que también en Husserl la realidad es entendida

468 E. Husserl, *Ideas para un fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* F. C. E., Madrid, 1985, trad. José Gaos, cap. 2, § 76 y cap. 3, § 49.

469 M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología, op. cit.*, p. 93.

como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y *subsistencia* en el sentido de lo que está ahí delante y presente (*Vorhanden*). El discípulo de Husserl insiste, de nuevo, en que el sujeto es concebido como conciencia pura: *res cogitans*. Ahora bien, esta distinción continúa resultando insuficiente para que se conozcan los distintos modos de ser: del ser del sujeto y del ser del objeto. Pues ¿cuál es el criterio de distinción con relación al cual quepa establecerla? Para contestar a esta cuestión es para lo que Heidegger va a recurrir a Kant. Aunque nuestro pensador reconoce que Descartes fue el primero que la estableció, entiende que Kant resultó decisivo; de hecho, sostiene que su concepción fue después determinante para Fichte, Schelling y, finalmente, Hegel.

Por eso se pregunta Heidegger: ¿cómo concibe Kant la distinción entre el yo y la naturaleza?, ¿cómo caracteriza el yo?, ¿en qué consiste la índole de la *yoidad*? Para responder a estas cuestiones, nuestro pensador se va a detener en la concepción que tiene Kant de los tres respectos desde los que se puede abordar la personalidad del ser humano: la *personalidad trascendental*, la *empírica* y la *moral*. En esta monografía, me he de limitar a considerar lo relativo a la *personalidad trascendental*, aunque ésta no sea la decisiva ni para Heidegger ni, en primer lugar, para el propio Kant.

c. *La subjetividad del sujeto. El yo pienso como yo apofántico*

Siempre en opinión de Heidegger, Kant se mantiene en la caracterización cartesiana: el *yo* es *res cogitans*: algo que piensa, que tiene *cogitationes*. Pero *cogito* es siempre para Descartes, *cogito me cogitare*. Sin embargo, Kant concibe esta determinación de un modo ontológicamente más fundamental: las determinaciones, las realidades del yo son sus representaciones, en el sentido de *repraesentatio*; la determinación no es un concepto arbitrario sino la traducción del término *determinatio* o *realitas*. Por tanto, el yo es una cosa cuya realidad son las representaciones: sus *cogitationes*. Pero éstas, a su vez, son, según la metafísica tradicional, los predicados de las cosas. Y lo que tiene predicados se llama sujeto.

Estamos tratando por tanto, según Heidegger, de una reconducción del *yo* kantiano a un cierto *yo apofántico*. Así es, el yo en cuanto *res cogitans* es sujeto también en sentido lógico-gramatical; por eso es apofántico. El yo pienso ha de ser entendido como yo apofántico. En cualquier proposición enunciativa que *dice algo de algo*, aquello de lo que se dice o sobre lo que se dice algo es el sujeto. *Subjectum* es lo que subyace a la proposición enunciativa.

Ahora bien, se pregunta Heidegger, ¿cómo tiene ese sujeto sus predicados? *Cogitat se cogitare*, responde con Descartes. Por tanto, el *yo como sujeto* podría ser definido como un poseedor de predicados de modo consciente. Al conocer los predicados que tengo me conozco a mí misma como sujeto cognoscente. En resumen, el yo es *sujeto* (también en el sentido de sujeto proposicional, apofántico, por excelencia, en el sentido de autoconciencia, porque tiene sus predicados como conocidos; esto es, como objetos).

d. Autoconciencia y personalidad trascendental

Así pues, ya estamos en condiciones de comenzar a entender, también desde la perspectiva heideggeriana, que la estructura general del yo es la autoconciencia. Además, lo que ha quedado establecido es que el concepto de sujeto como subjetividad, *yoidad*, depende íntimamente del concepto de ὑποκείμενον. Sin embargo, hay que recordar que —en principio y tal como lo concibió la tradición desde Aristóteles—, en el sujeto no hay nada de la yoidad. Por el contrario, lo ὑποκείμενον determinado, es decir, la οὐσία es más bien lo subsistente, lo presente ahí delante (*Vorhanden*). En consecuencia, concluye Heidegger, sólo porque ahora el yo es *subjectum* (desde Descartes y Leibniz, aunque de manera todavía más rotunda en Kant) es por lo que Hegel puede decir que la verdadera sustancia es el sujeto (como subjetividad).

En cualquier caso, a pesar de lo que ya ha apuntado, Heidegger opina que la pregunta: ¿en qué estriba la estructura más general del yo?, continúa sin estar resuelta de manera suficiente. Con Kant aprendimos que ésta consiste en la autoconciencia, que el yo es siempre un

yo pienso; que no es un simple punto aislado. Lo que caracteriza la concepción del yo en el conjunto de la filosofía moderna es que se conoce como *fundamento* de sus determinaciones, de sus comportamientos (*Verhältnisse*); que se *representa* como el fundamento de su propia unidad en la multiplicidad, como el fundamento de la identidad consigo mismo⁴⁷⁰. Así pues, todas las determinaciones y comportamientos del sujeto están fundados en el yo: “yo percibo, yo juzgo, yo actúo”.

Por todo esto es por lo que Kant sostiene que, “el yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones”, a todo *cogitare* los *cogitata* (a todo pensar los pensamientos o representaciones). Por tanto, sólo sobre el fundamento del *yo pienso* puede dársele cualquier multiplicidad y por eso es del todo consecuente que Kant entienda el yo como la originaria unidad sintética de la apercepción. Esto significa que el yo es la unidad de la multiplicidad; su unión significa, además, que ella misma tiene que ser siempre pensada junto a las representaciones: al pensar, yo también me pienso a mí misma; en todo pensamiento me pienso a mí misma con lo pensado. De este modo y por esto, el yo no es un objeto que percibo sino que lo *apercibo*.

Tras recordar algunas tesis básicas respecto del *yo pienso* kantiano, Heidegger concluye ahora insistiendo en que,

la unidad sintética original de la apercepción es la característica ontológica del sujeto señalado. De este modo —con el concepto de *yoidad* tal como ha quedado perfilado— se ha alcanzado *la estructura formal de la personalidad trascendental*⁴⁷¹.

470 Caracterizaciones todas ellas que, como se puede recordar, evocan algunas de las notas características de la *οὐσία* aristotélica en cuanto que ésta era concebida, entre otras cosas y como se acaba de recordar, como un sujeto —como un *ὑποκείμενον* determinado.

471 M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 93. Para entender bien a lo que se está refiriendo Heidegger cabe recordar a qué llama Kant “trascendental”: “Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos como de nuestro modo de conocer objetos en tanto en cuanto se supone que éste es posible *a priori*”. I. Kant, *KrV*, *op. cit.*, B 25.

Ahora bien, puesto que el conocimiento trascendental se refiere a los conceptos que determinan el ser del ente, “a un sistema semejante de conceptos se le debe denominar filosofía trascendental”⁴⁷². Así pues, podemos concluir con Kant, y también con Heidegger, que ‘filosofía trascendental’ no significa otra cosa que ontología. Afirmar esto, dice el autor de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, no es hacer violencia a Kant, como se puede mostrar a continuación, mediante algún texto escogido, según el cual, a la ontología “se la llama filosofía trascendental porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*”⁴⁷³.

Según Kant, la ontología —como filosofía trascendental— tiene que ver con el conocimiento de objetos y esto no se puede entender en ningún caso, en el sentido de que estemos tratando de una epistemología. Con terminología heideggeriana (y en memoria de Berkeley), nuestro autor recuerda que, según Kant, *ser* es *ser percibido*. Por tanto, la ontología, en cuanto que es la ciencia que se ocupa del ser, tiene que ser la ciencia que estudia el carácter de ser de esos objetos y de su misma posibilidad. Por eso, hay que afirmar definitivamente que la ontología es filosofía trascendental.

Es bien sabido que Kant establece que la condición fundamental del conocimiento es el yo pienso. Este yo pienso no es un representación; no es un ente en el sentido de objeto. El yo es, por el contrario, la condición de posibilidad de todo representar: de todo ser percibido del ente; por tanto, de todo ser. En síntesis, es la condición ontológica fundamental de todo ser. No es, como sucede en el caso de las categorías, una determinación fundamental; no es una más entre las categorías del ente. Es la condición de posibilidad de las categorías en general, es lo que hace posible los conceptos ontológicos fundamenta-

472 M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 93.

473 I. Kant, *¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, Tecnos, Madrid, 1987, estudio preliminar y trad. Félix Duque, p. 127.

les *a priori*, y eso porque el “yo pienso” es siempre un “yo uno”. La capacidad de unión de las categorías está fundada en ese “yo uno”.

En definitiva el yo es la condición ontológica fundamental; es decir, lo trascendental. El yo pienso es la estructura formal de la personalidad como *personalitas transcendentalis*.

Después, cuando en el siguiente apartado de su texto (b), Heidegger pasa a referirse a la *personalitas psychologica*, hace todavía algunas aclaraciones más acerca del yo trascendental, al intentar diferenciarlo y relacionarlo con el yo psicológico. Se sintetizan a continuación las que son relevantes para nuestro asunto.

Heidegger insiste en que el “yo lógico” no significa otra cosa sino que el yo es sujeto del *λόγος*, del pensar. Es el yo en tanto que “yo uno” subyacente a todo pensar (un yo uno, que es esencial, desde luego para Kant y que también aparece destacado por Heidegger, como veremos, en su texto, “La tesis de Kant sobre el ser” de 1961). Es, así, lo que permanece (*ὑποκείμενον*) cuando “he quitado” todos los accidentes que inhieren en él. En cualquier caso, también precisa Heidegger (quizá frente a algunas interpretaciones neokantianas), que el yo pienso es, en cada caso, mío. De hecho Kant sostuvo (por ejemplo en *Los efectivos progresos de la metafísica*) que el yo trascendental es algo así como lo sustancial. Una afirmación que ha de ser entendida en su contexto y de manera adecuada (a ella me referiré más adelante).

En cualquier caso, es preciso aclarar que nada de todo lo que se ha dicho, puede conducir a pensar que ambos *yo*, el de la aprehensión y el de la apercpección, sean diferentes; por el contrario, son idénticos. Es decir, que el *yo* de la apercpección trascendental sea lógico no significa ni que sea otro *yo*, distinto del empírico, ni tampoco que no sea ente en absoluto. Lo que se quiere decir es que su *ser* es problemático y que su determinación no es objeto de la psicología; que, por último, la personalidad psicológica presupone la personalidad trascendental.

4.1.2. “La tesis de Kant sobre el ser” (1961)⁴⁷⁴

Lo que se va a realizar aquí es una síntesis del texto que presta su título a este apartado. Con ello no se pretende otra cosa que continuar con la exposición de la comprensión heideggeriana de Kant. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que entre este estudio de 1961 y el de 1927 median treinta y cuatro años de un largo y, por qué no admitirlo, tortuoso camino. Un extenso recorrido en el que, no obstante, el pensador alemán jamás perdió de vista la razón última de su cuestionar filosófico.

Como vamos a tener oportunidad de estudiar, Heidegger retoma una vez más la tesis kantiana, tantas veces considerada por él, según la cual *el ser no es un predicado real*. Parecería por tanto, que nuestro estudio experimenta una modulación. En el epígrafe anterior nuestra atención se ha centrado en la singular interpretación heideggeriana según la cual el ὑποκείμενον —de raigambre griega— ha acabado por identificarse de pleno con la subjetividad; de manera más específica, con el yo trascendental. Lo que ya se ha intentado mostrar es que esto implica de manera necesaria que el ser no puede quedar constituido sino como la *objetividad* de los objetos; objetividad que es “otorgada” por el “yo uno”. Pues bien, a continuación vamos a situarnos en una perspectiva diferente pero, no se olvide, para seguir pensando en la misma cuestión, la que ha constituido el hilo conductor de las reflexiones realizadas (de la mano de Heidegger) a lo largo de todo este libro. Esto es, las consideraciones con las que nos vamos a ocupar a continuación siguen girando sobre lo mismo: sobre el ser. De manera más específica (y ateniéndonos al asunto de este capítulo), sobre el modo en que la filosofía kantiana —toda vez que ha transformado al yo en el fundamento último, en el ὑποκείμενον que es sujeto de todas las determinaciones — interpreta ese ser.

474 M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser” (1961) en *Hitos, op. cit.*, pp. 361-388.

a. *El ser no es un predicado “real”*

Heidegger inicia el texto que ahora nos ocupa admitiendo que Kant dio un paso decisivo en la explicación del ser; entiende que, desde la fidelidad a la tradición estableció un debate con ella que permite arrojar algo de luz sobre el asunto del ser. Para que nos podamos percatar de esto, advierte Heidegger, es preciso entender qué quiere decir Kant con el término “ser”.

Evidentemente *ser* no es ningún predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera atribuírsele al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas⁴⁷⁵.

En esta tesis se pueden diferenciar dos afirmaciones. Una de tipo negativa y otra, positiva:

1. El ser no es un predicado real.
2. Sin embargo, lo anterior no cuestiona el carácter de “predicado” en general. Así, el ser es caracterizado como “mera posición”.

Heidegger advierte que hay que tener en cuenta que Kant hace esta afirmación cuando realiza su crítica al argumento ontológico⁴⁷⁶. Por tanto, que su planteamiento se sitúa en el terreno de la *ontoteología*. Así es, a su juicio el autor de *El único argumento posible* se pregunta a la vez por el ser en general y por el ser por antonomasia; además, éste aparece entendido como fundamento; algo que, en opinión de Heidegger, tiene que ver con *positio, ponere, sub-yacer*)⁴⁷⁷.

Ahora bien, para nosotros, *ser* no es “evidentemente” un predicado no real, pues al fin y al cabo, significa “realidad”. Pero para Kant,

475 *Ib.*, p. 363.

476 Cf. la referencia que da Heidegger a la *KrV* es A 592, B 620.

477 Cf. M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser”, *op. cit.*, p. 365.

“realidad” es lo que forma parte de una *res*; es decir, su *quidditas*, el contenido que está representado en su concepto. En consecuencia, *ser* no es nada real. Por eso hay que entender que lo que dice Kant es que el *es* del predicado no dice nada de *lo que* es algo.

Que el ser es la mera posición indica que es “pura” posición y ello porque no es algo objetivo⁴⁷⁸. “Ser como posición significa el estar puesto de algo en el representar que pone”⁴⁷⁹.

Pero, además del uso lógico del *ser* (en el que de lo que se trata es de la posición de la relación entre el sujeto de la frase y el predicado), que es el que se ha estado contemplando hasta ahora, hay otro uso, un uso óntico, objetivo, como el que tiene en las proposiciones existenciales (ej.: “Dios existe”). En este caso, de lo que se trata es de la posición de la relación entre el yo-sujeto y el objeto. (Así, Kant dice que “la existencia es la posición absoluta de una cosa”⁴⁸⁰).

En cualquier caso, lo que sucede es que, por todo ello, “la cópula, el “es”, llega a tener en el enunciado de un conocimiento objetivo otro sentido distinto y más recio que el meramente lógico”⁴⁸¹.

En la segunda edición de la *Crítica* parece que algunos planteamientos de Kant se han modificado de algún modo. En opinión de Heidegger, allí Kant

alcanza a comprender que la relación del ser y los modos del ser únicamente con la ‘facultad de nuestro entendimiento’ no ofrece un horizonte suficiente para poder explicar el ser y los modos del ser, lo que ahora significa, para poder ‘probar’ su sentido⁴⁸².

478 Cf. *Ib.*, p. 367.

479 *Ib.*, p. 368.

480 Cf. *Ib.*, p. 369.

481 *Ib.*

482 *Ib.*, p. 371.

Así pues, como ya se ha ido viendo en otros lugares de este estudio, sólo a través de la intuición sensible, se puede entender la “posición” en cuanto acción del entendimiento, es decir, sólo a través de la afección de los sentidos, “le es dada a la posición algo susceptible de ser puesto”⁴⁸³. Y es que el pensar está sumido en una subjetividad afectada por la sensibilidad. Al “yo pienso” le corresponde la tarea de vincular la multiplicidad de las representaciones sensibles dadas⁴⁸⁴.

b. *El λόγος en Kant, como copertenencia de ser y unidad es el yo sujeto*

Heidegger recuerda que, desde le inicio del pensar, (con Parménides) ya estaba presente la mutua copertenencia del ser y la unidad. En el caso de Kant, la posición tiene el carácter de una proposición, porque un predicado le es atribuido a un sujeto por medio del “es”. Así, el “es” de la cópula hace aflorar ahora “la relación del “es” con la unidad del vincular (reunir)”⁴⁸⁵.

Lo que hay que indagar es cómo se presenta para Kant esa unidad. Este objetivo que ahora se propone Heidegger, y que va a perseguir en lo que sigue, vincula de manera directa el texto que nos está ocupando con el que se ha trabajado en el apartado anterior (lo que verá todavía con mayor claridad en el siguiente epígrafe). Es decir, el pensador de Friburgo relaciona, como no puede ser de otro modo, lo relativo al yo trascendental con la tesis según la cual ‘el ser no es un predicado real’. Pues bien, Kant sabe bien que la vinculación del sujeto con el predicado es imprescindible y también que hay que buscarla “más arriba”, en la originaria unidad sintética de la apercepción. Ella hace posible la unidad y así ella es el λόγος, sólo que ahora trasladado al yo-sujeto⁴⁸⁶. Por eso, puede afirmar Heidegger —en *Los problemas fundamentales*

483 *Ib.*

484 Cf. *Ib.*, p. 375.

485 *Ib.*, p. 372.

486 Cf. *Ib.*, p. 374.

de la fenomenología o en *Kant y el problema de la metafísica*— que la filosofía trascendental es ontología.

Ella, la originaria unidad sintética de la apercepción, es la que hace posible la objetividad del objeto o, lo que es lo mismo, *el ser* de lo ente. Y puesto que hace posible el objeto como tal, por eso recibe el nombre de “apercepción trascendental”⁴⁸⁷. Así pues, está claro que “el ser y sus modos se pueden determinar a partir de su relación con el entendimiento”⁴⁸⁸.

Pero ser es ahora objetividad; no sustancialidad. Esto es lo que hay que comprender: que en Kant el ser es “objetividad”, aunque ya no en el sentido tradicional de la sustancialidad de la sustancia. En esto, al parecer de Heidegger, Kant se mantiene en la estela de la tradición, pero mientras que en aquélla el ser quedaba oscurecido por entenderse como la sustancialidad de la sustancia, ahora se muestra con total claridad. Además, queda claro que, “la interpretación sistemática del ser de lo ente, es decir, la objetividad del objeto de la experiencia, sólo puede tener lugar en principios”⁴⁸⁹. Concretamente, en los “postulados del pensamiento empírico en general”, que, como indica Heidegger, son —al igual que en la *Crítica de la razón práctica*— “exigencias”. Los postulados son reclamados por el mismo pensamiento desde la misma fuente del entendimiento, a fin de hacer posible el poner de lo que da la percepción sensible y, por lo tanto, el hacer que sea posible vincular la existencia, esto es, la realidad efectiva de la multiplicidad de fenómenos.

Realmente efectivo es en cada caso lo realmente efectivo de algo posible y el hecho de que sea realmente efectivo nos vuelve a remitir finalmente a algo necesario. [Así pues] “Los postulados del pensamiento empírico en general” son los principios con los que se explican el ser

487 Cf. *Ib.*, p. 373.

488 *Ib.*, pp. 373 y 374.

489 *Ib.*, p. 376.

posible, el ser efectivamente real y el ser necesario, en la medida en que de este modo se determina el existir del objeto de la experiencia⁴⁹⁰.

Tras lo que se ha señalado, continúa siendo claro que *ser* no es un predicado real, que no dice nada acerca del *qué* sino sólo acerca del *cómo* es la relación del sujeto con el objeto. Por eso los mencionados conceptos se llaman “modalidades”. En todos los casos, se afirma algo “referido a su objetividad, a su estar enfrente, a su propio existir, pero en ningún caso algo referido a su realidad, esto es, a su carácter de cosa”⁴⁹¹. Así pues, concluye Heidegger, vemos ahora que ciertamente, “el ser no es ningún predicado real (óptico) pero sí trascendental (ontológico)”⁴⁹².

Por tanto, las “ciertas determinaciones” a las que hace alusión Kant tienen que ver con las determinaciones no reales, es decir con las modalidades del ser, que en cuanto tales, son posiciones. Una vez más, y en consecuencia, “mero” tiene que ver con “la pura relación de la objetividad del objeto con la subjetividad del conocimiento humano”⁴⁹³. En consecuencia, el ser sí es un predicado, aunque muy singular. Y ello porque tales “ciertas determinaciones”, no proceden del objeto sino que tienen su origen en la subjetividad; porque son determinadas desde el pensar.

c. De nuevo el ser como ὑποκείμενον

Ahora bien, y para finalizar, está ya claro que, con Kant, el ser ha de ser determinable desde el sujeto. Sin embargo, parece que Heidegger no puede olvidar aquello que interpretó al estudiar el pensamiento en sus orígenes: que el ser ha de ser pensado desde lo que de antemano

490 *Ib.*, p. 377.

491 *Ib.*, p. 378.

492 *Ib.*

493 *Ib.*, p. 379.

yace ahí presente: el ὑποκείμενον. Es más, al final del largo camino recorrido parece que Heidegger no se puede sustraer a la convicción de que sólo aquello fue de algún modo verdad. Dicho de manera más modesta y heideggeriana: que sólo la comprensión griega inicial —propiciada por el ser— fue de algún modo un cierto ámbito, un instantáneo calvero en el que, ocultándose, el ser llegó, a la vez, a un fugaz y siempre velado/velador desocultamiento. Tan sólo esto puede explicar que el pensador que acusó a la metafísica de presencialismo (aunque éste fuera destinado), se pregunte ahora,

¿Pero qué ocurriría si entendiéramos el ser en el sentido del pensamiento griego inicial, en calidad de presencia que aclara y perdura de lo que se demora en cada caso y no sólo ni en primer lugar como el estar puesto en la posición mediatizada por el entendimiento? ¿Puede constituir el pensar representador el horizonte para este ser inicialmente acuñado? Es evidente que no, al menos si es verdad que la presencia que se aclara y perdura es distinta del estar puesto, *por mucho que dicho estar puesto siga estando muy próximo a dicha presencia*, porque le debe su origen esencial⁴⁹⁴.

No cabe duda del rechazo explícito, que por fuerza incluye a Kant, del *presencialismo* y, más aún del “presencialismo representacionista” (al que podríamos calificar de “doblemente presencialista”).

Hemos realizado, desde el comienzo de estas páginas un largo y, en ocasiones, difícil y tortuoso recorrido. A lo largo de su transcurso hemos intentando comprender cómo y por qué —al menos así lo entendió Heidegger— la ἐνέργεια se transformó en *actualitas* y ésta en *Wirklichkeit*. Tal trabajo —atendiendo a la advertencia realizada por el pensador del ser al principio de las páginas del *Nietzsche II* que nos

494 *Ib.*, p. 387. El subrayado es mío.

han ocupado— se ha intentado desarrollar como pensamiento genealógico y en ningún caso como historiografía filosófica. En cualquier caso, la conclusión que respecto a Kant extrae al final Heidegger es algo desoladora. La razón es que la “presencia” del “estar puesto” a la que se refiere Kant, y en el contexto del estudio de la tesis kantiana sobre el ser, significa, en opinión de Heidegger, actualidad (*actualitas*). Así, la tesis de Kant no sería sino una variación más sobre la presencia. Y en ese caso,

Si el *estar puesto* o la *objetividad* se muestran como una *variación de la presencia*, entonces la tesis de Kant sobre el ser forma parte de aquello que en toda la metafísica permanece impensado⁴⁹⁵.

Heidegger finaliza su ensayo afirmando que la tesis de Kant sobre el ser es la cima desde la que la mirada puede volverse hacia atrás—hacia el ser como lo subyacente— o hacia delante, hacia una interpretación especulativa y dialéctica del ser como concepto absoluto⁴⁹⁶. Dicho más explícitamente, el pensar puede retrotraerse hacia los orígenes donde el ser era entendido como lo *ὑποκείμενον-ούσία*, o hacia delante, es decir hacia un planteamiento que tampoco solventará los problemas de la metafísica occidental, más aún cuando constituye a juicio de Heidegger, la culminación del presencialismo y de la misma metafísica como *onto-teo-logía*⁴⁹⁷. Nos estamos refiriendo, claro está, a Hegel, el pensador que llevó a término el proceso de identificación del *ὑποκείμενον* con el sujeto lógico, esta vez, y merced a su especulación, transformado en sujeto absoluto. A la vez que Hegel realiza esta transformación se produce, necesariamente y de su mano, otra: el

495 *Ib.*, p. 388. El subrayado es mío.

496 *Cf. Ib.*

497 *Cf. M. Heidegger*, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia* (1955-57), Anthropos, Barcelona, 1998, trad. H. Cortés y A. Leyte, pp. 98-157.

pensamiento que se piensa a sí mismo —que fue entendido, por Aristóteles como sustancia (οὐσία)— pasa a ser interpretado por Hegel como sujeto autoconsciente de sí mismo. La reflexión ha llegado, por tanto, a ser completa.

En ninguno de los dos casos (que la mirada se dirija hacia delante o hacia atrás), cabe concluir, la pregunta por el ser y la verdad del ser encuentra respuesta. Así, una vez más, nos vemos obligados a afirmar con Heidegger: “el ser no puede *ser*. Si fuera, ya no sería ser, sino ente (...). Ser: en realidad, lo que permite la presencia”⁴⁹⁸.

4.2. *Análisis textual*

Hasta este momento en el capítulo 4 (el último de la segunda parte y también de este estudio) hemos realizado las siguientes tareas. En primer lugar, y con carácter prioritario, se ha intentado cerrar un ciclo: el que se había anunciado como “transición”, y del que nos hemos ocupado en los capítulos tercero y también cuarto de este libro. La tesis de Heidegger que ha guiado estos dos capítulos es que hay una transición de la concepción de sujeto como sustancia (ὑποκείμενον-οὐσία) a la comprensión del sujeto como mero sujeto lógico (ὑποκείμενον-*subjectum*). Para lograr este propósito, se ha llevado a cabo una exposición acerca del yo pienso como *yo apofántico*, de acuerdo con la interpretación heideggeriana, contenida ante todo en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. A continuación hemos centrado nuestra atención en el análisis crítico por parte de Heidegger, de “La tesis de Kant sobre el ser”. La razón por la que se han elegido dos textos tan distantes temporalmente ya se ha explicado en su momento.

Ahora nos resta por realizar es un análisis textual (siguiendo el esquema que ha guiado los capítulos anteriores). Sin embargo, en esta ocasión —por tratarse de los últimos comentarios que se realizarán en este estudio—, tendrá un formato algo diferente; es decir, se va a

498 M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser”, *op. cit.*, p. 387.

tratar más de hacer un análisis textual de carácter global que de un intento de estudio pormenorizado de los textos (algo que a la vista de este propósito ya se ha intentado hacer de modo que resultara suficiente en la exposición teórica de este capítulo). De este modo se persigue alcanzar una cierta visión crítica que permita “cerrar con sentido” el trabajo realizado a lo largo de todas estas páginas.

Pues bien, no cabe duda de que (aunque formulado de un modo no kantiano) resulta coherente, al menos desde la perspectiva heideggeriana, que el “yo pienso” pueda ser interpretado como sujeto de todas las determinaciones; esto es, como sujeto apofántico. Porque lo cierto es que ese “yo función trascendental” es sujeto lógico de todas sus determinaciones. Un sujeto del que, además, se podría decir que “usurpa” algunas de las prerrogativas del sujeto-sustancia. Ello es así porque desde él emergen y en él se dan los predicados, las categorías, que otrora pertenecieran a la entidad.

Pero si Heidegger entra en liza con Kant, no es tanto por haber realizado esta transformación (en la que, como se verá más adelante parece reconocer algún destello positivo) sino por no haberla llevado a cabo del modo adecuado.

Así es, Heidegger observa en el texto que nos ha ocupado de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* que en Kant se advierte una referencia inconfundible y prioritaria al yo. No obstante, en el apartado “a”, del epígrafe 13, Heidegger se pregunta por algo que para él era sin duda en ese momento de su camino un problema “principal”: ¿por qué el ser del sujeto no se convirtió antes en problema ontológico?

Lo cierto, señala el autor de *Ser y tiempo*, es que la filosofía moderna partió del sujeto pero lo que en consecuencia habría cabido esperar es que la ontología correspondiente tomara a ese sujeto como ente ejemplar e interpretase desde él el concepto de ser. Sin embargo, lo que lamenta Heidegger es que esto no ocurriera realmente así. La razón de esa queja —que no sólo obedece, aunque también, a una

visión todavía trascendentalista del *Dasein*⁴⁹⁹ — se verá más adelante, cuando hallamos profundizado algo más en cuestiones que es preciso plantear primero.

Pues bien, lo que Heidegger opinaba en 1927 es que la ontología coetánea continuaba ocupándose con problemas heredados de la antigua. Lo único que ocurrió, a su juicio, es que el sujeto pasó a ser concebido como conciencia pura; primero como *res cogitans* y posteriormente como *yo pienso*. Desde luego, esto es algo que el pensador de Friburgo valoró siempre de una manera muy negativa. Entre otras cosas porque nos sumió en el insuficiente y erróneo dualismo sujeto/objeto y porque, por otra parte, ni tan siquiera se llegó a establecer en qué respecto se distinguían el ser del sujeto y el del objeto. Todo lo más que se logró, como ya se ha visto, es la identificación del *yo* kantiano con un cierto *yo apofántico*. Un “yo pienso” que no es una representación; que no es un ente en el sentido de objeto. Ese yo es, por el contrario, la condición de posibilidad de todo representar: de todo ser percibido del ente; por tanto, de todo ser. Así, el yo es la condición ontológica fundamental de todo ser. Por eso, siempre a juicio de Heidegger, Kant hubo de sostener que el yo pienso debía poder acompañar a todas las representaciones, a todo *cogitare* los *cogitata*. Y ello, en definitiva, porque para Kant *ser* equivaldría, a *ser percibido*; o lo que es lo mismo, por una parte *puesto* y, por otra, constituido en objeto y así dotado de *objetividad*.

Valdría la pena prestar un momento de atención al “doblete” que se acaba de apuntar, porque no carece de importancia. Así es, a lo largo de esta monografía se ha intentado mostrar que, con relación a Kant, quedara claro lo siguiente. En primer lugar, lo que ya se ha

499 Esto es algo que fue muy relevante para el Heidegger de *Sein un Zeit*, aunque luego, como es ya sabido, la centralidad detentada en aquella obra por el *Dasein* desaparece por resultar, también a juicio del mismo pensador, “trascendental” y/o “metafísica”. En cualquier caso, en este momento lo que él afirma es que no fue así; que los motivos de la orientación primaria de la filosofía moderna no son los de la ontología fundamental (según la cual el ser mismo y sus estructuras pueden ser aclaradas a partir del *Dasein*).

intentado establecer en el capítulo segundo de la segunda parte: que para Kant la posición de los distintos modos de ser —como posible, como existente, o como necesario— se realiza mediante las categorías y los consiguientes postulados del pensamiento empírico en general, según esquemas. Ya hemos analizado lo peculiar de estas categorías y postulados: que no añaden nada a la constitución de un objeto, sino que sólo establecen una relación con el pensar en general, de acuerdo con la cuál queda determinado su modo de ser. Por este camino hemos alcanzado a comprender que el ser es concebido por Kant —pese a su victoria frente al racionalismo— como mera realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Por tanto, y en definitiva, que el ser es mera posición y que esa “posición” es puesta por el pensar; es decir por el yo trascendental.

En segundo lugar, a lo largo de todas estas páginas, se ha recordado una y otra vez la tesis de Kant, según la cuál el ser no es un predicado real. Una tesis perfectamente acorde con lo que se acaba de subrayar, pero que tiene la peculiaridad, en su formulación, de estar directamente dirigida al ser. Así pues, podríamos concluir que el *ser* kantiano es, por doble motivo, posición: por una parte, es la posición absoluta de una cosa con todas sus determinaciones. Por otra, esa posición es “efectuada” por el *yo-sujeto apofántico* de todas las determinaciones que, en cuanto que tal, determina la posición de objetividad de un objeto y, en síntesis, del conjunto de toda la experiencia posible. Es decir, que determina el ser como tal *objetividad*.

Pues bien, en el ensayo “La tesis de Kant sobre el ser” nos encontramos de nuevo con ese doblete, mejor, con la cara y la cruz de esa única moneda que es el ser como posición: Heidegger aborda la tesis kantiana, teniendo en consideración los diferentes puntos de vista que se acaban de señalar. Pero, en esta ocasión, una vez que ya se ha alcanzado la identificación del ser con la objetividad, se plantea una pregunta que es como una nueva “vuelta de tuerca”.

¿Qué significa, ahora, tras lo visto, que el ser no es un predicado real? En primer lugar, algo casi redundante: si es objetividad, entonces no es sustancialidad. Por el contrario, es lo determinable desde el

sujeto. Huelga decir que en Kant esto es entendido en el más genuino sentido de la misma filosofía trascendental que él fundó. Sin embargo, lo sorprendente (al menos hasta cierto punto) es que Heidegger entienda —como se mostrará con algo más de detalle a continuación— que esta tesis kantiana no es sino una variación del presencialismo que ha caracterizado la metafísica occidental. Esto es, que también, en el caso de Kant, como antes en el de Descartes, al final, la única modulación apreciable es que ahora el presencialismo se mantiene dentro de los márgenes establecidos por el representacionismo, característico de la modernidad. Así parece ser, pues ésta es la valoración que realiza Heidegger, prácticamente al final de su ensayo.

El hacer yacer de antemano ahí delante como un modo del tender, del *ponere*. [Y] puesto que el ser *se abre como presencia*, la relación con lo ente, en cuanto eso que yace de antemano ahí delante, puede convertirse en tender, disponer, representar y poner. En la tesis de Kant sobre el ser como posición (...) reina *el ser en el sentido de un permanente estar presente*⁵⁰⁰.

Con esto —y ese al menos parece ser el veredicto final de Heidegger— no se habría dado un paso hacia delante; más bien al contrario, constituiría un retroceso; mejor dicho, una “pérdida” de aquello que —sin lograr satisfacer a un pensar que quiere serlo del ser— se alcanzó a vislumbrar en los orígenes de la filosofía. Entonces, la presencia fue entendida (como se ha reiterado innumerables veces a lo largo de estas páginas) como “lo que se aclara y perdura yaciendo ahí delante”, como la *οὐσία-ἐνέργεια*. Pero resulta claro a todas luces que tal concepción no se puede identificar con el mero “estar puesto”, aunque esta interpretación, a juicio de Heidegger, derive de aquélla como de su origen esencial.

500 M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser”, *op. cit.*, p. 385. El subrayado es mío.

No obstante, aunque y teniendo esto mismo en cuenta, nos interesa recuperar por un momento la afirmación heideggeriana según la cual la tesis de Kant sobre el ser constituye la cima. Pero “cima” ¿en qué sentido? Parece no haber duda que lo es como atalaya privilegiada, pero cabe pensar que hay algo más en esta valoración y ello a pesar de que nos veamos obligados a admitir con Heidegger, en un primer momento, que, si bien Kant llegó lejos, no fue lo suficiente como para poder abrir el camino a la respuesta por el ser, ni tan siquiera al correcto planteamiento de la pregunta por la verdad del ser ni de la diferencia.

¿Qué es, por tanto, eso “positivo” que implícitamente aletea en la valoración de Heidegger? Pues bien, a mi juicio y dando por sentado que la propuesta resulta arriesgada, de lo que se trata es del carácter trascendental que Kant atribuye al ser, a la objetividad como posición de un objeto con todas sus determinaciones. Si esta valoración resulta tan conflictiva, es por una razón clara y bien conocida. El camino de Heidegger se puede entender como la lucha contra la trascendentalidad, sea ésta entendida como lo sea. Pero en dicha “nefasta trascendentalidad” hay algo que interesa a nuestro pensador. Algo que también se ha dejado notar en el parágrafo estudiado en la sección anterior⁵⁰¹. Que precisamente ahora, cuando estamos analizando y valorando un texto treinta y cuatro años posterior, surjan elementos comunes, no es razón para establecer incompatibilidades o apelar sin más a un cambio de ruta. Porque lo que está en el fondo de ambos textos es algo que permanece constante en el pensar de Heidegger. Se trata de algo bien sencillo: ser y *Da-sein* se copertenecen. La *Kehre* prohíbe cualquier planteamiento de corte subjetualista y/o trascendental, pero no excluye, sino que transforma, la comprensión del *Dasein* que pasa a ser entendido como ámbito espacio temporal para el ocultamiento/desocultamiento del ser. En *Ser y tiempo*, Hei-

501 La objeción según la cual el texto de 1927 se encuentra todavía dentro de la estela de *Sein und Zeit* y que es anterior a la *Kehre* es para el asunto que se está planteando aquí, menor, si no irrelevante. Espero que lo que se expone a continuación en el cuerpo del texto valga para sustentar esta afirmación.

degger sostuvo que hay ser y verdad en la medida en que el *Dasein* es; una tesis que, no cabe duda, otorgaba la centralidad, debido a su preeminencia óntico-ontológica, al *Dasein* como existencia. Es cierto —lo hemos podido analizar en la “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”—, que la comprensión del *Da-sein* como *existencia extática* constituye un auténtico giro. Pero algo continua estando claro. Ese *Da-sein* es la *Lichtung*. Es en este sentido en el que ahora, y sin temor a anacronismos, se puede decir que *ser* y *Da-sein* se copertenecen; es decir, que no hay ser sin *Da-sein* ni *Da-sein* sin ser.

Dicho de otro modo y rescatando el significado de la diferencia ontológica que Heidegger ha recordado al final de “La tesis de Kant sobre el ser”: el ser no es; no pertenece, no puede pertenecer al ámbito de lo ente, no puede ser puesto, ni representando, ni objetivado. El ser —dicho con el añejo lenguaje del *Ser y tiempo*— es la nada del ente. Ahora bien, si ser y *Da-sein* se copertenecen del modo en que se ha intentado describir, comenzamos a entender que en la tesis de Kant sobre el ser, Heidegger encontrara algo positivo, no tanto en lo que el mismo Kant sostuvo, cuanto en el destello de luz que eso fue para Heidegger. Un destello, pues el ser no es y, por lo tanto, no puede ser apresado conceptualmente. Por esta razón, quizá valga la pena recordar una de las formulaciones más rotundas, acertadas y expresivas de Heidegger con relación al tema que nos ha estado ocupando

El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (...). El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre⁵⁰².

502 M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo” (1946), en *Hitos, op. cit.*, p. 313.

4.3. Confrontación de la interpretación heideggeriana del yo pienso con Kant

Para llevar a cabo esta confrontación hay que recordar algo ya sabido. Aunque Kant también se refiere al yo trascendental en otros lugares de su *Crítica de la razón pura*, donde vamos a hallar un tratamiento más sistemático y útil para dilucidar las cuestiones que nos están ocupando en el último capítulo de este libro, es en la “Deducción trascendental de las categorías”, tal como su autor la estableció en la segunda edición de su *Crítica*.

Por este motivo, para comenzar esta exposición y antes de adentrarnos de lleno en la concepción kantiana del *yo pienso*, puede, ser útil tomar en consideración lo que ha señalado Martínez Marzoa⁵⁰³ con relación al objetivo que Kant se propone cuando realiza la “Deducción trascendental de las categorías”. De lo que se trata es de demostrar la validez objetiva de las categorías en general. Para que quede demostrado que las categorías están supuestas en todo uso del entendimiento, en todo juicio, basta con la deducción metafísica. Sin embargo, este tipo de demostración no es suficiente para los fines de la “Lógica trascendental”. La razón es que no muestra la vinculación entre los conceptos puros del entendimiento, que ya se han descubierto, y el conocimiento en su conjunto; no hace ver el sistema de conceptos como una de las dos caras de la única forma de la experiencia; es decir, no vincula los conceptos puros del entendimiento con la intuición pura. Así, de lo que se trata en la deducción trascendental es de mostrar la vinculación de las categorías con el conocimiento en su conjunto: de mostrar que las categorías pertenecen a la única cosa que es la forma de la experiencia, la vinculación de ellos con la intuición pura⁵⁰⁴.

Lo que la deducción trascendental de las categorías muestra es que éstas son conceptos válidos para todo posible objeto de experien-

503 Esta pequeña introducción está basada en lo que sostiene F. Martínez Marzoa, en *Releer a Kant, op. cit.*

504 Cf. *Ib.*, p. 76.

cia. La demostración de esto consistirá en hacer ver que el concepto puro y la intuición pura (las categorías y el tiempo, la forma del entendimiento y de la sensibilidad) no constituyen otro tipo de dualidad sino las dos caras de lo mismo. Dicho de otro modo, que hay una única forma de experiencia, que estar sometido a las condiciones del tiempo y a las categorías es lo mismo. De hecho, ocurre que el sistema de las categorías es conceptualmente aquello mismo que el tiempo es como intuición⁵⁰⁵.

4.3.1. El yo pienso, originaria unidad sintética de apercepción trascendental

Según Höffe⁵⁰⁶, la “Deducción trascendental de las categorías” contiene un primera estructuración. Kant divide su discurso en dos pasos demostrativos⁵⁰⁷ a los que precede una reflexión preparatoria (ésta es la que tiene lugar en los párrafos 13 y 14). Nosotros nos vamos a centrar exclusivamente en los párrafos 15-18 de la segunda edición (que son los que más directamente tienen que ver con las cuestiones abordadas en este trabajo).

En el párrafo 15, Kant plantea la “posibilidad de una combinación en general”. Por “combinación” entiende

un acto intelectual al que daremos el nombre general de *síntesis*. Con ello haremos notar, a la vez, que no podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos, y que tal *combinación* es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por

505 Cf. *Ib.*, pp. 77-78.

506 Cf. T. Höffe, *Inmanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.

507 Cf. I. Kant, *KrV* B 144ss y B 159.

este. Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda combinación y que la disolución, el análisis, que parece ser su opuesto, siempre lo presupone. En efecto, nada puede disolver el entendimiento allí donde nada ha combinado, ya que únicamente *por medio del mismo entendimiento* ha podido darse a la facultad de representar algo que aparezca ligado⁵⁰⁸.

De este extenso texto que acaba de citarse, conviene rescatar algunos elementos que es preciso entender para comprender lo que Kant entiende por “yo pienso” y de este modo, poder confrontar su exposición con la interpretación que de él hace Heidegger.

La combinación es *síntesis*. Se trata de uno de los términos clave en el conjunto de la filosofía trascendental kantiana. Lo que en estos momentos le interesa subrayar a Kant es que somos nosotros —en definitiva el yo pienso—, quienes realizamos la síntesis y que, por tanto, ésta es un acto de la espontaneidad del sujeto.

Por otra parte, conviene también tener en cuenta que ese acto de síntesis es lo primero, de manera que el análisis, que sin duda se puede dar, sólo puede tener lugar de manera secundaria; es decir, porque ya antes y primero ha habido síntesis. Así pues, tal acto ha de ser, además, originariamente uno, con independencia de la combinación que en cada caso se realice.

Combinar quiere decir representarse la unidad *sintética de lo diverso*. La representación de tal unidad no puede surgir, pues, de la combinación, sino que, al contrario, es esa representación la que, añadiéndose a la representación de la diversidad, hace posible el concepto de combinación⁵⁰⁹.

508 *Ib.*, B 130.

509 *Ib.*, B 131.

Como se puede apreciar, el conjunto de la reflexión kantiana gira entorno a la idea de síntesis, de combinación, que significa un representarse la unidad de lo diverso. Eso diverso se puede decir, al menos en alguna medida, que le es dado al sujeto. Pero hay algo que es absolutamente espontáneo: a la “representación de la diversidad” se le ha de añadir la “representación de la unidad” y sólo así es posible lograr la unidad última y definitiva que dará lugar a la constitución de la experiencia posible. Por ello mismo, Kant tiene un gran empeño es establecer la diferencia que hay entre la mera categoría de unidad y la superior y definitiva unidad sintética que no pertenece ya al orden categorial y al que éste está supeditado.

Esta unidad que precede *a priori* a todos los conceptos de combinación no es la categoría de unidad mencionada en §10, ya que todas las categorías se basan en funciones lógicas en los juicios (...). La categoría presupone, pues, la combinación. En consecuencia, tenemos que buscar esa unidad (...) más arriba todavía, es decir, en aquello mismo que contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el fundamento de posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico⁵¹⁰.

Kant está queriendo demostrar (y algo más adelante lo hará de un modo todavía más rotundo) que la variedad de las representaciones forma una unidad mediante la *autoconciencia trascendental*⁵¹¹ y, luego, que las categorías prestan a la unidad su concreción necesaria⁵¹². En efecto, como es sabido, todo conocimiento consiste en la conexión de una variedad de representaciones (intuiciones o conceptos) en una unidad. Esta conexión la hace el sujeto y no, desde luego, la sensibilidad, en la medida en que es meramente receptiva. La espontaneidad de la acción del entendimiento es la que efectúa toda síntesis.

510 *Ib.*

511 Cf. *Ib.*, §§ 15-17, B 130-139.

512 Cf. *Ib.*, §§ 18-19, B 139-142,

Por tanto, es menester insistir en ello, el origen o principio supremo de toda síntesis es la acción intelectual que subyace en todas las formas de síntesis. La fuente es, por tanto, una síntesis originaria, en una conexión unificadora que se da previamente a toda conexión determinada, sin depender ya de otra superior. Tal síntesis, hemos leído en el texto de Kant que se ha citado en último lugar, no puede identificarse de ningún modo con la categoría de unidad, ya que se encuentra en un nivel superior; más aún, en el más alto nivel. No se trata ya de que, sencillamente, sea válida *a priori*; es que ostenta el rango de una unidad trascendental de la conciencia que no efectúa una simple síntesis de la variedad de representaciones (esto se hace mediante conceptos empíricos o puros). Ella es el presupuesto que posibilita toda síntesis empírica o categorial. Así, la unidad creada por las categorías recibe aún otra forma: la unidad trascendental de la apercepción o de la autoconciencia⁵¹³.

Kant titula el parágrafo 16 de su *Crítica de la razón pura*, “La originaria unidad sintética de la apercepción”. Esta unidad es también denominada la “unidad objetiva”, puesto que es la condición de posibilidad de los objetos y “debe distinguirse de la unidad subjetiva de la conciencia, que es una determinación de los sentidos internos”⁵¹⁴.

A la hora de centrar el asunto que va a mostrar, la primera y categórica afirmación de Kant es que,

el *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensando, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí⁵¹⁵.

Es necesario, por expresarlo de otro modo, que todas mis representaciones hayan de poder ser incluidas en la unidad de una única

513 Cf. T. Höffe, *op. cit.*, pp. 93-94.

514 I. Kant, *KrV* B 139.

515 *Ib.*, B 132.

experiencia. Pero lo único que todas mis representaciones tienen en común es que son mías. Por eso mismo, de lo que se trata es de que cualquier representación haya de hacer contexto con cualquier otra representación cognoscitivamente válida. “Yo”, explica Martínez Marzoa, es el enunciante de un enunciado válido como tal; así, “la posición de unidad que es el concepto puro y en la cual consiste la objetividad acontece como auto-posición del propio ponente”⁵¹⁶. Esta es la razón de que el yo pienso haya de acompañar a todas sus representaciones.

Lo que se acaba de recordar hasta aquí también se podría explicar de la siguiente manera. Para que sea posible la unidad de lo diverso, esto es, lo dado, tiene que haber una “armonía” que es tarea del *yo pienso*; es decir, la multiplicidad necesita de una combinación según unas leyes. Las formas puras por sí solas no unen (o sólo lo hacen secundariamente), es preciso el ejercicio de la más alta función: el “yo uno”, “yo pienso”, sin la cual es imposible constituir algo como objeto; es decir, constituir la objetividad y, así la “experiencia posible”. Sin esta función sería imposible hasta “dar forma” a eso que se ha llamado en algunas ocasiones, “el caos de impresiones”. Luego, para Kant y como ya se ha señalado, juzgar es sintetizar, y sintetizar no es otra cosa que unir. A juicio del autor de la *Crítica de la razón pura*, el objeto construido —a diferencia de Aristóteles que consideraba “el concepto” resultado de una abstracción—, es precisamente eso, el resultado de una construcción del sujeto/“yo uno” que, mediante esquemas y principios de orden trascendental, hacen posible la objetividad de la experiencia.

Así pues, y como ya ha dicho el mismo Kant en uno de los textos citados al comienzo de este epígrafe, la síntesis no se extrae en absoluto de lo dado. Es el yo trascendental, el “yo uno” el que posibilita la síntesis a todos los niveles; tanto que se puede decir que su operatividad espontánea alcanza, en la medida en que ahí también se da y es necesaria la síntesis, hasta en el nivel más bajo de la pura receptividad.

516 F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía II*, op. cit., p. 128.

Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella. En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente⁵¹⁷.

Cada vez se muestra como más inapelable la necesidad de ese “yo uno” que es el que, en última instancia, permite establecer todas las conexiones. En definitiva, no se pueden dar algo así como representaciones sin un sujeto de las representaciones, porque si así fuera, no existiría sin más esa “posibilidad de representación”. Toda conciencia implica no sólo un objeto, sino la posibilidad de tener la conciencia de objeto. Toda conciencia incluye así una posible autoconciencia. A ella se refiere Kant en los siguiente términos:

La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *yo pienso* (...) no puede estar acompañada por ninguna otra representación⁵¹⁸.

Lo que con esta referencia a la apercepción está diciendo Kant es algo que atañe de manera directa al planteamiento y la crítica heideggerianas. Se ve algo que ya hemos visto en los epígrafes anteriores y también, de modo indirecto, en el capítulo dedicado a Descartes.

517 I. Kant, *KrV* B 132-133.

518 *Ib.*, B 132.

Se trata de lo siguiente. Si hay un objeto representado, ha de haber un sujeto representador; a la vez, tal sujeto representador, ha de tener conciencia de sí, pues de lo contrario, como también se ha visto ya, sus representaciones no serían nada para él mismo. El yo es una unidad originariamente *a priori*, y sin embargo, sintética, por eso la llama Kant “unidad sintética de la apercepción”. En ella reside el fundamento último de la unidad del objeto y de la identidad del sujeto. Ambos factores se relacionan entre sí. Pero lo que en definitiva es preciso retener es que, tal como ha concebido Kant el conocimiento y la posibilidad de constitución de la experiencia, no hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. Así pues, y dicho todavía de otro modo, el yo pienso es una representación irreducible que permanece en todas las representaciones junto con sus diversos contenidos. Por tanto, y a la vez por lo mismo, es denominado “la unidad originaria y sintética de la apercepción”⁵¹⁹.

No obstante lo ya visto, ahora es preciso dar, todavía, un paso más. Es el siguiente. Aunque la síntesis no se da sin el sujeto y su función es precisamente realizar toda síntesis, éste es en sí mismo un analítico.

El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una proposición analítica, pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis (...) sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconciencia⁵²⁰.

Esta afirmación kantiana puede resultar al principio difícil de entender. No obstante, es absolutamente coherente con su concepción del yo pienso. Para comprenderlo hay que tener en cuenta que esta autoconciencia trascendental contiene un conocimiento que es válido como presupuesto trascendental de todo pensamiento y con independencia de todas las intuiciones. Pero lo cierto es que la autoconciencia

519 Cf. *Ib.*, § 16.

520 *KrV* B 135.

trascendental es sólo autoconciencia de que *yo soy* o existo, pero no constituye en ningún caso una especie de auto-conocimiento de *lo que yo soy*. Y es que el *yo pienso* es ante todo lo que se ha dicho desde el principio: la síntesis, la función de síntesis.

Ésta es la razón por la que se debe distinguir con total claridad la concepción cartesiana del *cogito* de la kantiana del yo pienso. La percepción trascendental es un supuesto de todo conocer, pero que no es una sustancia —como lo era la *res cogitans*—. Kant se refiere al yo pienso precisamente para prevenir el malentendido sustancialista. Además, este yo pienso, como las ideas de la razón, no es conocido sino sólo pensado. El yo de la apercepción no es un yo personal de un determinado individuo. La apercepción trascendental es el sujeto de la conciencia en general y, por ello, es el mismo e idéntico en toda conciencia y autoconciencia⁵²¹. Esto es, precisamente, lo que, como se ha apuntado en el epígrafe anterior, había de ser esclarecido.

Para terminar es preciso apuntar, aunque sea brevemente, a una última cuestión. Se trata de recordar la limitación de la síntesis del yo pienso —llevada a cabo mediante las categorías, según principios y esquemas— a la experiencia sensible.

A continuación se exponen, a modo de tesis, algunos puntos centrales que pretenden dar cuenta, de manera esquemática, de lo visto hasta el momento.

- El yo pienso (o la unidad de la autoconciencia) incluye una síntesis de representaciones y no es posible si no es por medio de la conciencia de esta síntesis. Por eso es una unidad originariamente *a priori* y, sin embargo, sintética. Kant la denomina “unidad sintética de la apercepción”.
- Está claro que para que las diversas representaciones dadas se conviertan en objeto de experiencia, es necesario que sean reunidas sintéticamente en una autoconciencia. A la vez, esa unidad

521 Cf. T. Höffe, *op. cit.*, p. 96.

sintética de lo múltiple, como dada *a priori*, es el fundamento de la identidad de la autoconciencia.

- La conciencia del yo como idéntico a sí mismo es, de suyo, expresable en una proposición analítica: “yo soy yo”, pero sólo es posible sobre la base de la unidad sintética de la apercepción. En efecto, el simple “yo” no ofrece ninguna multiplicidad de representaciones. Por tanto, la unidad analítica de la apercepción sólo es posible presuponiendo alguna unidad sintética.
- No hay autoconciencia idéntica a sí misma si el sujeto no es puesto en relación con lo múltiple de las representaciones, y al revés, lo múltiple de las representaciones no se convierte en un objeto, si no es puesto en relación con la autoconciencia.
- Por último, hay que añadir que es *a priori* porque sin conexión no hay experiencia. Y, a su vez, la conexión implica la unidad de la apercepción.

Glosario de términos griegos

<i>αἰτία</i> <i>sust.</i> causa; acusación, imputación; motivo, fundamento	vista, visión, aspecto; modo de ser, naturaleza
<i>ἀλήθεια</i> <i>sust.</i> verdad; desocultamiento	<i>εἶμι</i> ser, existir; vivir, haber
<i>ἀπόφανσις</i> <i>sust.</i> mostración	<i>εἶναι</i> <i>infinitivo presente activo de εἶμι</i>
<i>ἀπόφασις</i> <i>sust.</i> negación	<i>ἐνέργεια</i> “en obra”, actividad
<i>ἀρχή</i> <i>sust.</i> poder, dominio; principio <i>πρώτη ἀρχή</i> principio primero	<i>ἐντελέχεια</i> “en el fin”, actualidad (perfección)
<i>ἀτελής</i> <i>adj.</i> incompleto, imperfecto; sin fin	<i>ἐπιστήμη</i> <i>sust.</i> saber (no ciencia en sentido moderno)
<i>διαίρεσις</i> <i>sust.</i> división; distribución, reparto	<i>ἔργον</i> <i>sust.</i> obra
<i>δόξα</i> <i>sust.</i> opinión, creencia; manera de ver, convención; apariencia, fama, reputación	<i>θεῖον</i> <i>adj.</i> divino, de origen divino
<i>δύναμις</i> <i>sust.</i> potencia; fuerza, poder, capacidad	<i>καιρός</i> <i>sust.</i> momento oportuno, ocasión; coyuntura favorable
<i>εἶδος</i> (ο <i>ἰδέα</i>) <i>sust.</i> figura, forma, imagen; idea representación;	<i>κατάφασις</i> <i>sust.</i> afirmación
	<i>κατηγορέω</i> censurar, criticar, reprochar; acusar
	<i>κατηγορία</i> <i>sust.</i> acusación

κατηγορούμενον <i>participio presente medio-pasivo neutro de κατηγορέω</i>	que es en cuanto que es τὸ μὴ ὄν no ser (en sentido absoluto)
κίνησις <i>sust.</i> movimiento; cambio	τὸ τί ἐστίν lo que es ser
κοινός -ή -όν <i>adj.</i> común κοινῇ <i>adv.</i> en común, en interés público; oficialmente	τὸ τί ἦν εἶναι lo que era ser
λέγειν decir, hablar λεγόμενον <i>participio presente medio-pasiva λέγω</i> lo dicho	οὐσία <i>sust.</i> hacienda; entidad, sustancia
λόγος <i>sust.</i> decir, palabra, afirmación; pensamiento, discurso; proposición, definición, argumento, razonamiento; narración, fábula, relato κατὰ λόγον según el pensamiento λόγος ἀποφαντικός discurso manifestativo λόγος σημαντικός discurso significativo	παιδεία <i>sust.</i> formación
νοεῖν <i>infinitivo presente de νοέω</i> pensar	παρουσία <i>sust.</i> manifestación
νόησις <i>sust.</i> pensamiento νόησις νοήσεως νόησις pensamiento que se piensa a sí mismo	πέρας <i>sust.</i> límite
νοῦς <i>sust.</i> pensamiento (no discursivo); intelección	ποίησις <i>sust.</i> producción
ὁμοίωσις <i>sust.</i> asimilación	ποιόν τι cualidad
τὸ ὄν <i>participio presente neutro de εἶμι</i> lo que es ὄν ἧ ὄν lo	πραΐξις <i>sust.</i> acción (inmanente) πραΐξις ἀκίνησις acción sin movimiento
	πρώτη φιλοσοφία filosofía primera
	συμβεβηκότα <i>plural de συμβεβηκός</i>
	συμβεβηκός <i>participio perfecto activo neutro de συμβαίνω</i> accidente κατὰ συμβεβηκός por accidente (casualidad)
	σύνεσις <i>sust.</i> comprensión, entendimiento
	σοφία <i>sust.</i> sabiduría
	τέλος <i>sust.</i> fin
	τόδε τι esto algo, individuo
	ὑποκείμενον <i>participio presente neutro de ὑπόκειμαι</i> sujeto

Glosario de términos griegos

ὑπόκειμαι estar debajo, sub- yacer; estar subordinado	φύσις <i>sust.</i> naturaleza κατὰ φύσιν según la naturaleza
φρόνησις <i>sust.</i> prudencia	

Bibliografía

1. Fuentes

Aristotelis opera ex recensione I. Bekkeri, 5 vols., Berlín, 1831-1870.

Además: *The Works of Aristotle*, W. D. Ross (ed.), 12 vols., Oxford University Press, Oxford 1910-1952.

Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe, Gredos, Madrid, 1982 (2ª ed.), trad. y notas, V. García Yebra.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, introd., trad. y notas, T. Calvo Martínez.

Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon)*, Gredos, Madrid, 1982-1988 (imp. 1994-1995), introd., trad. y notas, M. Candel Sanmartín.

Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, trad. introd., y notas, G. R. de Echandía.

Œuvres de Descartes, Ch. Adam y P. Tannery (eds.), París 1897-1913, reedición 1964-1974.

Descartes, R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1993 (27ª ed.), trad. y ed., M. García Morente.

Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997, trad. J. Muñoz (contiene la traducción de los dos últimos cursos de

- los tres que contiene el volumen original). [*Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Klostermann, F. a M., 1995. Contiene los siguientes cursos: 1) “Einleitung in der Phänomenologie der Religion” (WS 1920-1921), M. Jung y Th. Regehly (eds.); 2) “Augustinus und der Neoplatonismus” (SS 1921), M. Jung y Th. Regehly (eds.); 3) “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik” (1918-1919) (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung), C. Strube (ed.)].
- Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la vida religiosa*, Siruela Madrid, 2005, trad. J. Uscatescu [Corresponde al primero de los cursos de *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (WS 1920-1921), GA 60, Klostermann, F. a M., 1995, M. Jung y T. Regely (eds.)].
- Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002, trad. J. A. Escudero. [“Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” (1922), *Dilthey Jahrbuch*, N° 6, 1989, pp. 228-74, Hans-Ulrich Lessing (ed.)]
- Heidegger, M., *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006, trad. J. Aspiunza. [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (SS 1925), GA 20, Klostermann, F. a M., P. Jaeger, (ed.)].
- Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004, trad. J. A. Ciría. [*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, (WS 1925-1926), GA 21, Klostermann, F. a M., W. Biemel (ed.)].
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, trad. J. E. Rivera C. [*Sein und Zeit*, (1927), Niemeyer, Tübingen, 1993 (17ª ed.)]. Desde 1977 editado también en GA 2, Klostermann, F. a M., F.-W. von Herrmann (ed.)].
- Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, trad. prólogo y glosario, J. J. García Norro. [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (SS 1927), GA 24, Klostermann, F. a M., 1975, F.-W. von Herrmann (ed.)].

- Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1954 (2ª ed.), 1973, trad. G. I. Roth. Revisión, E. C. Frost. [*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, Klostermann, F. a M., 1991, F.-W. von Herrmann (ed.)].
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie* (1936-38), GA 65, Klostermann, F. a M., 1989, F.-W. von Hermann (ed.).
- Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995, trad. H. Cortés y A. Leyte, pp. 75-109. [“Die Zeit des Weltbildes” (1938), en *Holzwege* (1935-46), GA 5, Klostermann, F. a M., 1977, F.-W. von Hermann (ed.), pp. 69-104].
- Heidegger, M., *Nietzsche I y Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000, trad. J. L. Vermal [*Nietzsche I* (1936-39), GA 6.1, Klostermann, F. a M., 1996, B. Schillbach (ed.); *Nietzsche II* (1939-46), GA 6.2., Klostermann, F. a M., 1997, B. Schillbach (ed.)].
- Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, trad. H. Cortés y A. Leyte, pp. 259-298. [“Brief über den Humanismus” (1946), en *Holzwege* (1935-46), GA 5, Klostermann, F. a M., 1977, F.-W. von Hermann (ed.), pp. 313-364].
- Heidegger, M., “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, trad. H. Cortés y A. Leyte, pp. 299-312. [“Einführung” zu “Was ist Metaphysik?” (1949), en *Wegmarken*, (1919-61), GA 10, Klostermann, F. a M., 1997, P. Jaeger, (ed.), pp. 365-383].
- Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1998, trad. H. Cortés y A. Leyte, pp. 98-157. [“Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart, 1957].
- Heidegger, M., “La tesis de Kant sobre el ser”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, trad. H. Cortés y A. Leyte, pp. 361-388, [“Kants

Bibliografía

- These über das Sein” (1961), en *Wegmarken*, (1919-61), GA 10, Klostermann, F. a M., 1997, P. Jaeger, (ed.), pp. 445-480].
- Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, introd. Manuel Garrido, trads., Manuel Garrido, José Luís Molinuelo y Félix Duque, pp. 77-93 [*Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1988].
- Kants Gesammelte Schriften*, Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin, 1910 ss.
- Kant, I., *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763), PPU, Barcelona, 1989, introd. y trad. J. M. Quintana Cabana.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, 14^a ed., 1998, prólogo, trad. notas e índices, P. Ribas [*Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart, 1966, G. Martin, I. Heidemann, J. Kopper y G. Lehmann (eds.)].
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2002, trad. M. García Morente, ed. abreviada, introd., notas y anexos de J. J. García Norro y R. Rovira. [*Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart, 1966, G. Martin, I. Heidemann, J. Kopper y G. Lehmann (eds.)].
- Kant, I., *¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* (1791), Tecnos, Madrid, 1987, estudio preliminar y trad. F. Duque.
- Leibniz, G.-W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1923ss.
- Leibniz, G.-W., *Discurso de metafísica*, Alianza, Madrid, 1995, introd., trad. y notas, J. Marías. [*Discours de métaphysique*; suivi de *Monadologie* et autres textes, edition établie, présentée et annotée par M. Fichant, Gallimard, París].
- Suárez, F., *Opera*, Paris, 1856-78, 28 vols.

Bibliografía secundaria

Suárez, F., *Disputaciones metafísicas*, 2 vols., Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, Gredos, 1960, S. Rábade Romero, S. Caballero Sánchez y A. Puigcever Zanón (eds.) [*Metaphysicarum Disputationum* Tomi duo, Salamanca, 1597; han seguido numerosas ediciones hasta la de Barcelona, 1883-84].

de Aquino, T. *Suma contra los gentiles*, I, libros 1 y 2, BAC, Madrid, 1967, Robles C. y Robles S. (eds.). [*Summa contra Gentiles*, Marietti, Taurini, 1967, P. Mara, C. Pera et P. Carmello (eds.)].

2. *Bibliografía secundaria*

Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Barcelona, 1962, trad. Vidal Peña [*Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962].

Brage, R., “La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Notas sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles”, *Revista de Filosofía*, N° 6, 1991, vol. 4, trad. R. Gérez Kraemer, pp. 401-27. [“La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote”, en J.-L. Marion y G. Planty-Bonjuor (eds.), *Phénoménologie et Métaphysique*, P.U.F., Paris, 1984, pp. 247-73].

Bréhier, E., *Historia de la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998, vols. I y II, trad. J. A. Pérez Millán y M. D. Morán. [*Histoire de la Philosophie*, 3 vols., Paris, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, 1981 (1930 et 1938)].

Calvo Martínez, T., “Introducción general a Aristóteles” en Aristóteles, *Acerca del alma* Gredos, Madrid, 1978.

Calvo Martínez, T., “Introducción” a la *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Bibliografía

- Colomer, E, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols., Herder, Barcelona, 1986, 1990, 1995.
- Flamarique, L., *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de Kant*, Pamplona, Eunsa, 1991.
- Gabás, R., “El concepto de la existencia en Heidegger”, *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 26 extraordinario, 1992, pp. 253-268.
- Gadamer, H. G., “Heidegger y el lenguaje de la metafísica”, en *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 311-342. [“Anmerkungen zu dem Thema *Hegel und Heidegger*”, en H. Von Braun y M. Riedel (eds.), *Natur und Geschichte*, “Karl Löwith zum 70 Geburtstag”, Suttgart, 1967, pp. 123-31. También en *Gesammelte Werke* 3: “Neuere Philosophie: Hegel, Husserl, Heidegger”, Mohr, Tübingen, 1987, pp. 229-237].
- Gadamer, H.-G., 1989, “Heideggers *theologische* Jugendschrift”, *Dilthey Jahrbuch*, N° 6, pp. 229-34.
- García Morente, M., *La filosofía de Kant*, Austral, Madrid, 1975.
- García Norro, J.J. y Rovira R., “Introducción” a la edición abreviada de la *Crítica de la razón pura* de Kant, Tecnos, Madrid, 2002.
- Gilson, E., *El ser y la esencia*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires, 1962, [*L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1951].
- Gilson, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 1979, trad. S. Fernández Burillo [*Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2ª ed., 1952].
- Gómez Caffarena, J., *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- Gómez Pin, V., *Descartes. La exigencia filosófica*, Akal, Madrid, 1996.
- Hamelin, O., *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires, 1949 [*Le système de Descartes*, Paris, 1911].
- Höffe, T., *Inmanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986 [*Inmanuel Kant*, C.H. Beck, München, 1983].

- Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.
- Mardomingo, J., Estudio preliminar a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.
- Marías, J., “Introducción” al *Discurso de metafísica* de Leibniz, Alianza, Madrid, 1995.
- Martínez Marzoa, F., *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Martínez Marzoa, F., “Heidegger y la filosofía griega”, en Pecellín y Reguera, (eds.), *Wittgenstein-Heidegger*, Departamento de Publicaciones, Diputación de Badajoz, 1990, pp. 227-39.
- Martínez Marzoa, F., *Cálculo y ser*, Visor, Madrid, 1991.
- Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía* II, Istmo, Madrid, 1994.
- Martínez, J. A., *René Descartes, 1596-1650*, Del Orto, Madrid, 1994.
- Navarro Cordón, J. M., “Método y filosofía en Descartes”, *Anales del seminario de metafísica*, 1972, pp. 39-63.
- Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez García, R. (comps.), *Heidegger o el final de la Filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993.
- Oñate Zubía, T., “El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° 1, 1998-99, pp. 251-269.
- Pérez Cabana, M. L., *Christian Wolff*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, trad. F. Duque Pajuelo. [*Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963].
- Pöggeler, O., *Neue Wege mit Martin Heidegger*, Alber, Freiburg/München, 1992.
- Rábade, S., *Francisco Suárez*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- Rivera de Rosales, J., *Kant; el conocimiento objetivo del mundo, Guía de lectura de la “Crítica de la razón pura”*, Guía Didáctica, UNED, Madrid, 1994.

Bibliografía

- Rodríguez García, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cíncel, Madrid, 1991, 2ª reimpr.
- Rodríguez García, R., “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Madrid, N° 13, 1996, pp. 57-74.
- Rodríguez García, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Rodríguez García, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006⁵²².
- Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, trad. R. Gabás. [*Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München-Wien, 1997].
- Segura, C., “Informe bibliográfico acerca de Heidegger (1919-1927)”, *Themata*, N° 21, 1999, pp. 279-300.
- Segura, C., “La vida fáctica en Heidegger: Más acá de la representación”, *Concepciones y Narrativas del Yo*, *Themata*, N° 22, 1999, pp. 281-289.
- Segura, C., “Una interpretación de la concepción de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides”, *Contrastes*, vol. 6, 2001, 143-160.
- Segura, C., *Fracasos de la razón*, Gatoverde, Madrid, 2002.
- Segura, C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al “Informe Natorp” de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002.

522 Recientemente la editorial Síntesis ha reeditado esta obra. Hasta el momento la edición había corrido a cargo de Cíncel. El texto publicado ahora por la editorial Síntesis refleja sin cambios el original, pero, además incorpora dos anexos al final. Esta nueva publicación ha aparecido cuando esta monografía ya estaba redactada. Por ese motivo, las citas refieren siempre a la edición de Cíncel.

Bibliografía secundaria

- Segura, C., “La crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad. Desde *Sein und Zeit* hasta los *Beiträge zur Philosophie*”, *Pensamiento*, N° 221, 2002, Vol. 58, pp. 255-272.
- Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1995, trad. de A. Báez. [*Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari, 1985].
- Vermal, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Vigo, A. G., “Verdad, *logos* y *praxis*. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad”, en García Marqués y García Huidobro (eds.), *Razón y Praxis*, 1994, pp. 137-168.
- Vigo, A. G., “Temporalidad y trascendencia: la concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en *Sein und Zeit*”: *Acta Philosophica*, N° 1, 1996, vol. 6, pp. 137-153.
- Volpi, F., “La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*”, en Vattimo, G. (ed.), *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Bogotá, 1994, trad. de S. Perea Latorre, pp. 327-383.
- Zubiri, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

Este trabajo ha sido compuesto con
X_YL^AT_EX empleando una versión
ligeramente modificada de *Old Standard*
([http://www.thessalonica.org.ru/
en/fonts.html](http://www.thessalonica.org.ru/en/fonts.html)).

