

HEIDEGGER Y LA PREGUNTA POR EL SER¹

Alberto Rosales

Doctorado de Filosofía
Universidad Simón Bolívar
Caracas – Venezuela
alrosale@cantv.net

Resumen

El artículo es una exposición del pensamiento de Heidegger en dos partes: I. La filosofía en torno a Ser y Tiempo, y II. El Giro del pensamiento de Heidegger y su época tardía.

Palabras clave: ente, ser, tiempo, diferencia ontológica, Dasein, giro, verdad, ocultamiento.

HEIDEGGER AND THE QUESTION OF BEING

Abstract

This article is a compendious exposition of Heidegger's thought in two sections. 1. The philosophy of Being and Time. 2. Heidegger's Kehre and his later thought.

Key words: Being, beings, ontological difference, Dasein, truth, concealment, etc.

El pensamiento de Heidegger surge de una reiterada interpretación de los textos de la tradición filosófica, en confrontación con las cosas mismas. Gracias a esa labor ha podido Heidegger sacar a la luz presupuestos en los que descansaba la filosofía, sin que ésta se diera plena cuenta de ello. Esos descubrimientos le permitieron rescatar las posibilidades escondidas en esa tradición y desarrollarlas libremente en favor de una nueva explicación de los fenómenos. Ello le condujo a la vez a una crítica y superación de la metafísica tradicional, por no haber indagado expresamente acerca de sus ocultos fundamentos. Heidegger ha desplegado esa labor en dos períodos. El primero de ellos (1920-1933), que tiene por centro a *Ser y Tiempo*, evoluciona sin rupturas, hasta dar un giro, que da paso a su época tardía (1933-1976). De acuerdo con ello, la presente exposición se divide en dos partes. Su propósito es proporcionar a los estudiantes y otras personas interesadas algunas indicaciones que puedan servirles de introducción y de guía a la lectura de las obras de Heidegger.

I. La filosofía en torno a ser y tiempo

1. Entre los griegos la esencia de la filosofía ha sido pensada de la manera más expresa por Aristóteles, a partir de ideas básicas de Platón. Según el inicio de su *Metafísica* (I,1-2), la filosofía es un saber teórico acerca de las causas primeras, esto es, las causas más altas y por ello causas de todo. La filosofía versa pues sobre lo más universal y se refiere a todo. Pero todo, es decir, cada una de las cosas y todas ellas en su conjunto, es lo que ya los griegos llamaban *onta*, *entes*. Por esto, en correspondencia con esa primera determinación de la filosofía, puede decir Aristóteles en el libro IV (cap.1) de esa obra: “Hay una determinada ciencia que considera al ente en cuanto tal y a las propiedades que le pertenecen en cuanto tal.” Ciertamente, las otras ciencias versan también sobre entes, pero no los consideran en cuanto entes, sino en vista de determinaciones adicionales, que caracterizan sólo los entes de una u otra región limitada del universo. Por ello esas ciencias son particulares; sólo la filosofía es un saber universal. Ambas “definiciones” de la filosofía se copertenecen una a la otra: en tanto ella pregunta por lo que sea el ente en cuanto tal (ibid. VI,1), busca como respuesta sus causas primeras (ibid. I, 1/2)².

Esa determinación de la meta de la filosofía está, sin embargo, incompleta aún. Como descubre Aristóteles, la palabra “*on*” (“ente”) no designa un género común a todos los entes, sino una multiplicidad de fenómenos diversos. Si estos fueran totalmente inconexos, la filosofía se desintegraría en una multiplicidad de saberes. Pero entre esos diversos tipos de entes, por ejemplo los designados por las categorías, existe una conexión. En efecto, hay uno de ellos que es *ousía*, es decir, ente en sentido propio, porque es en cada caso un algo determinado autoestante, sea éste *una cosa individual* o, en más alto grado, el *eidos en la cosa* en tanto fundamento de que ella sea un ente semejante (cfr. *Met.* VII, 3). En cambio, los entes de las restantes categorías sólo son entes en referencia a la *ousía*, en tanto sólo pueden existir en ella. Debido a tal referencia de esos entes a un ente primario, la meta de la filosofía se modifica y precisa: ella ha de versar primariamente sobre las causas primeras de la *ousía* y sólo a partir de ésta, es decir, secundariamente, sobre los restantes tipos de ente (*Met.* IV, 2). Pero entre las *ousías* ocurre algo semejante. No hay un género *ousía*, sino diversos tipos de *ousías*, que se refieren, sin embargo, a un ente que merece ser considerado como la *ousía* propiamente dicha, porque ella está siempre presente. Ese ente es una *ousía* eterna, a saber, el ente divino que mueve todo el cosmos. De acuerdo con ello, la filosofía primera recibe ese nombre porque ella versa sobre la *ousía* primera divina, pero

no para reducirse por esto a ser una teología, sino para poder conocer, a partir de las causas de esa ousía, a todas las otras ousías, y con ellas a todos los restantes entes. Gracias a ello, la filosofía primera sigue siendo una ciencia universal (cfr. *Met.* VI, 1).

Esa concepción de la filosofía, frecuentemente entendida en el sentido de una mera teología, influye de manera decisiva y se mantiene en diversas reinterpretaciones a través de la metafísica árabe y judía, y luego en la filosofía cristiana, a partir del siglo XIII. La metafísica de Tomás de Aquino es un ejemplo de ello.

Pero a partir de Duns Scotus (1265-1308) surge una nueva concepción de la metafísica, cuyas estribaciones se prolongan hasta el presente³. Al considerar cómo es posible que el entendimiento humano conozca a Dios, Duns descubre que ello es posible sólo gracias a que nuestro entendimiento posee un concepto “genérico” universalísimo de “ente”. De esa intelección resulta, que la tarea primera de la metafísica es determinar ese concepto de ente, así como sus restantes atributos trascendentales. Esto equivale a un vuelco en la manera de concebir la metafísica. En el aristotelismo la aprehensión de Dios como el ente sumo precede y condiciona al conocimiento del ente en general, por lo cual algún tipo de teología debe constituir la base de la metafísica. Por el contrario, para Duns nuestro conocimiento del concepto de ente en general es condición de posibilidad de nuestro conocimiento de Dios, es decir, una «ciencia trascendente» o «trascendental» es condición necesaria para poder erigir una teología. Si bien Duns mismo considera inconveniente separar la metafísica, como ciencia trascendental, de la teología, esa separación, implicada como posibilidad en su idea básica, se lleva a cabo siglos más tarde en la filosofía escolástica alemana del siglo XVII, que es una estribación de la filosofía escotista. La metafísica es dividida entonces en una ciencia trascendental, que recibe el nombre de metafísica general u ontología, y tres metafísicas especiales, una de las cuales es la teología. Esa concepción influye, a través de Wolf, en Kant, cuya ontología o filosofía trascendental, implícita en su *Crítica de la Razón pura*⁴, apunta al concepto de objeto (ente) en general y a sus determinaciones trascendentales, las categorías. Esa concepción de la metafísica se prolonga, en múltiples reinterpretaciones, a través del idealismo alemán, hasta la fenomenología de Husserl. En esa tradición madura y a veces también desaparece como cuestión expresa la pregunta acerca del ente en general, que Heidegger hereda de ella y reelabora de manera original en su primera gran obra *Ser y Tiempo*. El nuevo vuelco que ella da a esa tradición se anuncia en la

meta que fija a la filosofía: plantear y responder *la pregunta por el Ser en general*. «El Ser es el tema fundamental de la filosofía» (SyT § 7).

2. ¿Pero por qué sustituye Heidegger la pregunta sobre el *ente en general* por la cuestión acerca del *Ser en general*? ¿No implica esto que existe una *diferencia entre Ser y ente*? De acuerdo con sus declaraciones expresas, Heidegger avistó por primera vez al Ser como diferente del ente al estudiar la pregunta por el ente en cuanto tal, esto es por la entidad (ousía) en Platón⁵. Lo que cada ente es, en aparición para el pensar, es la «vista» (apariencia) que ese ente ofrece, su idea. La idea misma es, a su vez, un ente y por cierto lo que, frente a los entes sensibles, propiamente *es*. Platón determina por esto a la idea como *ousía*⁶. Como ha expuesto K. v. Fritz, Platón da a esa palabra, que era ya usada con el significado de «hacienda», es decir, posesión y estancia, un nuevo sentido, a partir de su origen, el infinitivo del verbo “einai”⁷. De acuerdo con esto, ousía viene a significar entonces: *ser, ser-ente, entidad*. La idea es el ente que merece ser llamado: ser, entidad. Y como Platón contrapone justamente la idea a los entes sensibles, ello significa que él diferencia implícitamente entre el “ser” (ousía) y esos entes. Pero como Platón entiende, recíprocamente, ese “ser” *como un cierto tipo de ente*, a saber, la idea, no habría allí más que *una diferencia*, bien conocida para la tradición, *entre dos tipos de entes*. Por el contrario, Heidegger creyó ver allí algo más, porque él advirtió que “ousía” tiene un significado verbal y quiere decir: *ser como parousía*, es decir, *presencia* (Anwesenheit)⁸, *permanencia*, la cual no puede ser identificada sin más con un ente en tanto *presente*. Ya el lenguaje distingue entre la presencia y lo presente. A partir de esto avista Heidegger una *diferencia*, inadvertida para la tradición, *entre Ser como presencia y entes*. Si bien la tradición sabe ciertamente de la diferencia entre presencia y ente, no la piensa radicalmente, *porque concibe a la presencia de nuevo como un ente*.

Ese mismo nexo de cuestiones se manifiesta en Aristóteles. Él llama ciertamente ousía a la cosa individual, pero lo que merece ser llamado allí propiamente la entidad o el ser es aún entonces el eidos en esa cosa, en tanto causa de que ella sea ousía⁹. Además, el estagirita nombra en diversos contextos al *eidos* de un ente el “Ser” de ese ente¹⁰. Por otra parte, la *presencia* de ese mismo eidos en ese ente, su *enérgeia*, es llamada también su Ser¹¹. Estos dos sentidos de la palabra “ser” son el origen histórico de la articulación tradicional esencia-existencia. Si bien la tradición tomista entiende primeramente por Ser a la existencia, ella no olvida que ambos extremos de esa articulación son tipos de ser. Tanto aquí

como en Aristóteles se encuentra encerrado el problema, que Heidegger se plantea expresamente¹², acerca del Ser que es común a la esencia y la existencia, y que por esto es más general que ellas. De ese descubrimiento surge un resultado importante: cuando se pregunta por el ente en cuanto tal, esa pregunta se queda corta, si ella apunta primera o únicamente a la esencia o sólo a la existencia, o a la una y la otra; es necesario preguntar más allá, por el Ser en general. Y esa pregunta implica una tesis fundamental: «El Ser del ente no ‘es’ él mismo un ente» (SyT § 2).

3. ¿Pero cómo ha de concebirse esa diferencia entre el Ser y los entes? Como hemos visto, cuando Aristóteles pregunta qué es el ente, inquiere en pos de *lo que* él es, es decir de su eidos, que es su causa. Ese modo de preguntar, que se mueve sobre presupuestos platónicos, *distingue entre el ente y su causa o causas*. En Aristóteles, como en Platón, esas causas son a su vez entes, las ideas o eide, pero entes de un modo de ser diverso al de los entes sensibles. Esa diferencia entre los entes sensibles y sus fundamentos suprasensibles es necesaria, pues si lo suprasensible fuera en el mismo sentido que lo sensible, sería preciso preguntar de nuevo por el fundamento de lo suprasensible. Platón ha sugerido en la alegoría del sol, al final del libro VI de su *República* (509 a - b), el problema que yace aquí para la filosofía. Si ésta pregunta por la causa de los entes, esa causa tiene que ser en algún sentido un ente, pues de lo contrario ella no podría causar ente alguno; pero a la vez, si ella es tal causa y por cierto una causa incausada, tiene que ser totalmente diferente de los entes en cuestión. La especulación posterior, andando por este mismo camino, ha llegado a la conclusión de que la causa de los entes no puede ser propiamente un ente. En efecto, si se la mira a partir de lo que habitualmente se tiene por ente, es decir, las cosas sensibles, habría que decir o que ella es una nada, o que es un supra-ente. Esta manera de ver, presente en el neoplatonismo y en la teología negativa, atestigua la necesidad de diferenciar entre el ente y sus causas o fundamentos.

Heidegger acoge esta diferencia de la tradición filosófica y la reinterpreta en lo que él llama la “diferencia ontológica”. Su tratado *Sobre la esencia del fundamento* (Sec. III) indica que él pensaba inicialmente esa diferencia, de acuerdo con la tradición, *en el sentido de una cierta alteridad entre el Ser como fundamento y el ente en tanto fundado*. Él radicaliza esa diferencia, al sostener que el fundamento del ente no puede ser ningún ente, y por ello tampoco un supra-ente o un ente absoluto. El Ser no es ningún ente, en ese sentido es una *nada relativa*, pero no es algo inefable como ha creído la teología negativa. Esa diferencia entre

ser y ente se opone tanto a un pluralismo de meros entes, como a un monismo, donde los entes se funden en un ente que hace de fundamento único.

4. De acuerdo con las indicaciones anteriores, la filosofía griega *comprendía de manera más o menos implícita el sentido del verbo “ser” a partir del tiempo*, como estar presente y presencia (SyT § 6). En el pasaje final del diálogo *Cratilo* (439 c ss., especialmente 440 a) Platón entiende implícitamente al “ser” como “ménein”, esto es: manere (lat.), permanecer (esp.). Presencia y permanencia son sin duda fenómenos temporales. Esa comprensión del “ser” a partir del tiempo se vuelve especialmente expresa en el capítulo del esquematismo trascendental de las categorías, en la *Crítica de la Razón pura* de Kant. Finalmente, es algo bien conocido, que la metafísica ha hecho uso del tiempo para distinguir regiones de entes (lo temporal, lo intemporal y lo supratemporal), sin hacerse un problema de esa función ontológica del tiempo (SyT § 5). Todos esos indicios conducen a una tesis fundamental: *el hombre comprende el Ser a partir del tiempo*.

Heidegger diferencia inicialmente al Ser del ente, porque el fundamento, al que algunos intentos metafísicos han llamado “Ser”, no puede, en cuanto fundamento de los entes, ser a su vez un ente y porque el Ser ha sido comprendido por el hombre como estar presente y presencia.

5. Las consideraciones precedentes arrojan alguna luz acerca del significado de la palabra “ser”. Ella mienta en SyT un cierto *fundamento temporal de los entes* ¿Pero en qué sentido funda ese fundamento a los entes? La dirección en que SyT responde esa pregunta le está dada por la tradición escotista y su prolongación moderna: sólo porque el hombre comprende de antemano algo así como “ser”, puede él *comprender* los entes. La palabra “ser” mienta aquí *algo comprendido por el hombre*; el Ser es un esquema temporal patente al hombre, gracias al cual los entes, entre ellos el hombre mismo, pueden estar patentes para éste. El Ser es lo que la tradición moderna llamaba una *condición de posibilidad* y por cierto *de la patencia*, es decir, *de la verdad de los entes*¹³.

Ser y verdad se hallan por esto en una *conexión* múltiple (SyT § 44). Si la patencia del Ser ha de posibilitar a los entes en tanto verdaderos, él mismo tiene que “ser” algo así como *un esquema de la verdad*. Además, si el Ser es tal condición en tanto él mismo está patente, *su verdad en el hombre, así como su posible no-verdad*, han de estar en esencial conexión con el Ser mismo. En ello presupone SyT, de acuerdo con la tradición, que *el lugar de la verdad es el “alma”, esto*

es, *el comprender humano*¹⁴. Y si Ser es algo así como la verdad, entonces cada tipo de ente tendrá *su especie o tipo de ser* peculiar. Por ello la verdad del Ser que reside en el hombre puede ser llamada el *ser del hombre*.

Estas ligeras indicaciones sugieren la procedencia de esa concepción del Ser. La filosofía antigua, en especial Platón y Aristóteles, conciben a la “verdad” (*alétheia*) ciertamente como un fenómeno ontológico, pero fundado y secundario¹⁵. Sin embargo, Heidegger ha creído poder interpretar a uno de los modos principales del Ser para Aristóteles, a la *enérgeia*, como *alétheia*. Y la filosofía moderna ha entendido al Ser (más precisamente, uno de sus modos: la existencia) como ser-percibido o ser-representado, esto es, la objetividad como verdad o certeza para el sujeto. Todo esto es para Heidegger una señal de la *identidad de Ser y verdad*. Pero SyT no es meramente una recolección y combinación de opiniones dispersas en la historia de la filosofía, sino el intento de repensar la tradición *como testimonio de nuestra comprensión de Ser*, en vista de los problemas fundamentales atisbados, pero nunca domeñados, por ella.

6. El Ser del cual ha de tratar la filosofía es pues un fenómeno accesible para todo el mundo, no sólo en las preguntas de la metafísica tradicional, sino también en el habla corriente. “En todo conocer, enunciar, en todo comportamiento con el ente, en todo comportarse consigo mismo, se hace uso del “ser” y la expresión es allí comprensible ‘sin más’.”(SyT § 1). Es un factum que el hombre comprende el sentido de la palabra “ser”, y de manera expresa al menos en los idiomas indogermánicos. Pero si el significado de esa palabra es algo obvio, para qué buscarlo expresamente?

En la comprensión prefilosófica el sentido de esa palabra permanece indeterminado. Carecemos de un concepto vulgar de “ser”. Y en la filosofía misma, donde se pregunta expresamente por el ente en cuanto tal, se ha omitido la determinación conceptual del sentido del “ser”. Es más, en la edad moderna, y en base de fragmentos de la ontología aristotélica, se ha formado una concepción del “ente” o “ser” como el concepto más general, vacío y obvio que hay, según lo cual todo intento de determinar su significación es algo superfluo e imposible (SyT §§ 1, 2). Todo esto atestigua algo así como una *incomprensión* del sentido de la palabra “ser”. De aquí procede un presupuesto fundamental de SyT: *El hombre se mueve en la verdad y a la vez en la no-verdad del Ser*. Por ello, si el Ser es algo así como la verdad, entonces la aclaración de la verdad y la no-verdad han de formar parte de las tareas de SyT.

La incomprensión fáctica del significado de la palabra “ser” es el motivo por el cual la filosofía tiene la tarea de buscar su sentido y llevarlo a concepto (SyT § 7 C). A partir de aquí puede entenderse la meta de SyT. Esa obra no se pregunta simplemente por el Ser, sino por su *sentido*, ya comprendido, pero no conceptualizado. Por ello dice Heidegger en el motto de esa obra: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de ‘ser’ es el propósito del tratado siguiente” (SyT pág. 1). La palabra “sentido” no mienta entonces el mero significado de ese verbo, sino ella remite al tiempo como a la condición de posibilidad de ese significado.

Como lo así buscado es algo que el hombre ya comprende, es necesario *buscarlo en su comprensión*. Ahora bien, la tarea de aprehender propiamente algo ya comprendido, por ejemplo el sentido de textos, obras de arte, actos humanos etc., es lo que se llama *exégesis* o *interpretación*. El *método* de la ontología ha de ser por esto *hermenéutico* (SyT § 7 C, así como § 32). No se trata, sin embargo, de interpretar textos filosóficos o no-filosóficos, para extraer de ellos el sentido en que ellos usan la palabra “ser”, pues la comprensión del Ser yace de manera más originaria en el hombre mismo y por cierto no como algo accidental, sino en tanto *su estructura ontológica*, gracias a la cual se comprende a sí mismo y a los restantes entes. Investigar esa comprensión es por ello un análisis de la estructura ontológica del hombre, lo cual atestigua una vez más la procedencia de SyT a partir de la filosofía moderna de la subjetividad, sobre todo de Kant y Husserl. Por ello SyT ha sido malinterpretado en el sentido de una filosofía dirigida a aprehender en primera línea el ser del hombre, a pesar de que esa obra se deslinda expresamente frente a toda antropología¹⁶. El análisis del ser del hombre no es en SyT un fin en sí mismo, sino está totalmente *al servicio* de la aclaración y respuesta de la pregunta por el Ser en general.

Heidegger delata su procedencia a partir de la tradición moderna al caracterizar su método como *fenomenológico-hermenéutico*. Sin embargo él no entiende la “fenomenología” en el sentido husserliano de una filosofía de la subjetividad trascendental, sino sólo como el método de fundar toda conceptualización y todo enunciado filosóficos en los fenómenos mismos, y renunciar a toda determinación vacía (SyT § 7 C).

Ello no significa, sin embargo, que el método de la ontología sea una suerte de descripción inductiva. La descripción de fenómenos nunca es desprejuiciada, pues ella es siempre *interpretación*. La hermenéutica filosófica debe estar guiada, de manera análoga que las ciencias, por *proyectos*, esto es, por anticipaciones, obte-

nidas a partir de los fenómenos, acerca de la estructura ontológica de los mismos. De acuerdo con esto, *SyT* ve desde un comienzo todos los fenómenos a la luz de una determinada idea de Ser en general, de sus modos y estructuras. Sobre esa base es posible referirse a los fenómenos así proyectados, y poner de relieve, a través de su interpretación, si ellos admiten ese proyecto o más bien lo rechazan (*SyT* § 63). Algo análogo ocurre en las ciencias con el método hipotético-deductivo, si bien proyecto e hipótesis son conceptos diversos.

7. Como hemos visto, nuestra fáctica comprensión de Ser, que se manifiesta en la historia de la metafísica, revela que el hombre comprende al Ser a partir del tiempo. Esa intelección debe ser unida en el proyecto de *SyT* junto con las anteriores. En primer lugar, si el tiempo es la *condición de posibilidad de nuestra comprensión del sentido de la palabra “ser”*, él merece ser llamado “sentido” e incluso *el sentido del Ser* en una forma más originaria. Además, si nuestra comprensión del Ser se funda de algún modo en el tiempo, entonces *éste ha de formar parte de la estructura ontológica del hombre*, y recíprocamente: *el ser del hombre mismo en total debe ser comprendido a partir del tiempo*.

Esa relación entre hombre y tiempo, que conduce a Heidegger a construir una nueva concepción del ser del hombre, ha sido divisada progresivamente por la tradición. Ya Aristóteles y Augustinus han visto que el tiempo no es posible sin el alma que lo piensa. Para Kant el tiempo es una forma a priori de la subjetividad y Husserl descubre que el tiempo, es decir, la conciencia del tiempo es el fundamento de la conciencia en total¹⁷. En esa tesis ve Heidegger algo radical: *la conciencia es tiempo y el tiempo es conciencia*. Lo que *SyT* llama *temporalidad* es una *patencia del tiempo*, que es el fundamento de todo el comprender humano. Llevar a cabo ese proyecto implica, como veremos, aprehender además de una nueva manera la esencia del tiempo mismo.

8. ¿Pero qué son *la conciencia y la subjetividad*, en los cuales la tradición moderna ha creído ver la esencia del hombre? Para la filosofía moderna el alma humana es *sujeto*. “Sujeto” significa en esa tradición, en primer lugar, la conciencia como instancia que, gracias a su propio poder cognoscitivo, decide para sí misma sobre la verdad o apariencia de lo que se muestra a ella, es decir, como fuente independiente de la certeza. Además, la conciencia es sujeto en tanto instancia autónoma, que tiene en sí misma sus patrones o criterios de verdad. Finalmente, la conciencia es sujeto en tanto inmanencia, esto es, como esfera encerrada en sus propias representaciones, de suerte que no tiene una referencia inme-

diata a las cosas que se muestran en esas representaciones como exteriores, y tiene que plantearse el problema de si esas cosas son cosas en sí o sólo existen en tanto meramente representadas. Como hemos de ver, *SyT* supera uno de esos caracteres fundamentales de la subjetividad, pero mantiene aún en pie los restantes¹⁸.

En sus *Investigaciones Lógicas* (V, § 20) ha dado Husserl un paso importante en la crítica de esa última característica, al mostrar que nuestra conciencia perceptiva de las cosas se diferencia de la conciencia de imágenes y en consecuencia no puede ser determinada como conciencia de imágenes inmanentes. Nuestra percepción contiene ciertamente, según Husserl, sensaciones que, interpretadas de una u otra manera, se convierten en la aparición perceptiva de cosas, pero esas sensaciones, su interpretación y la aparición resultante no son imágenes que se interpusieran entre la conciencia y las cosas. La conciencia perceptiva se refiere directamente a éstas y esa referencia constituye justamente la intencionalidad, en la cual ve Husserl la esencia de la conciencia.

Heidegger parte de esa crítica a la conciencia-imagen, pero da un paso más allá: al percibir una cosa o comportarnos respecto de ella, no tenemos conciencia de sensaciones en nosotros, sino sólo del mostrarse la cosa. *No hay pues sensaciones como contenidos de conciencia*¹⁹. Si esto es así, entonces ella no está encerrada en sus propios contenidos, sino está más bien siempre *fuera de sí*, referida a las cosas mismas. *La conciencia no es inmanencia, sino trascendencia, es decir, un estar fuera de sí* (*SyT* § 13). Una consecuencia importante de esto es que la conciencia *no es sujeto*, es decir, un “subiectum” o “hypokéímenon”, el cual es más bien una determinación procedente de la ontología de la cosa, esto es, de un ente que no es la conciencia. Otra consecuencia de ese paso es que las cosas, que se muestran en nuestras percepciones y restantes comportamientos, no pueden ser meros objetos representados, diversos de las cosas en sí fuera de la conciencia. Debido a la crítica a la existencia de sensaciones, es necesario afirmar que la conciencia *se refiere directamente a las cosas en sí mismas* y desaparece con ello la dualidad entre cosa en sí y aparición²⁰. Y como la conciencia no produce ni puede producir las cosas en sí mismas, es menester admitir que *ella es finita*²¹. Esa tesis de una referencia a las cosas en sí mismas no es una recaída en un realismo ingenuo, pues ella conduce precisamente a la pregunta por la comprensión de Ser que hace posible tal referencia.

Los resultados de esa crítica al concepto de sujeto conciernen ante todo al fundamento de la “conciencia” humana, a la temporalidad. Según la tradición, mientras que nuestra conciencia se refiere directamente a lo presente, representamos lo pasado y lo futuro a través de imágenes de la fantasía. Ya Husserl descubre, por el contrario, en sus *Lecciones relativas a la Conciencia interna del Tiempo* (§§ 7, 12), que nuestra conciencia de lo pasado y lo futuro se refiere directamente a estos, sin la intermediación de imágenes. Por ello Heidegger parte de la tesis expresa de que nuestra “conciencia” del tiempo, más exactamente, nuestra temporalidad, *se extiende directamente* hacia lo pasado y lo futuro. Ella es la forma originaria del *estar-fuera-de-sí* como estructura de la conciencia. Ese extenderse mismo constituye *una dimensión patente*. Por ello dice Heidegger que la temporalidad es *ex-stática*. Por otra parte, como comprendemos los entes a partir del Ser y éste a partir del tiempo, ese extenderse no se prolonga indefinidamente, sino se dirige a un *límite último*, a un *horizonte temporal de Ser*. Debido a esto caracteriza Heidegger a la temporalidad como extática y horizontal. Finalmente, como es la “conciencia” la que se extiende así, hay que afirmar que ella misma es el tiempo²².

Después de estas modificaciones al concepto moderno de conciencia, resulta inconveniente seguir utilizando ese concepto y al término correspondiente para pensar la “esencia” del hombre. Por ello decide Heidegger renunciar a ese término y a otros semejantes y dar un nuevo nombre al fenómeno avistado, esto es, al estar-fuera-de-sí, como una dimensión patente, en la cual el hombre se comprende a sí mismo y a las restantes cosas como entes, y comprende ante todo al Ser en general y a sus derivados. Por ello elige Heidegger para ese fenómeno el nombre “Dasein”. “Da”, que significa en alemán “ahí”, designa esa dimensión de patencia. El ser del hombre consiste en *ser esa dimensión*: Da-sein (SyT § 28). Y como Heidegger evita usar la palabra “hombre”, porque está lastrada de significados metafísicos, él se refiere a ese ente a través de la palabra que nombra su ser: “Dasein”.

9. Como el Ser en general está patente en el Dasein, toda incomprensión que éste tenga de su propio Ser ha de repercutir negativamente en aquella patencia del Ser. Por ello SyT busca explicar *la no-verdad del Ser a partir de la tendencia cotidiana del Dasein a no comprenderse como tal, a malentenderse como cosa y a comprender la realidad de la cosa como Ser en general*. Esa tenden-

cia se manifiesta en la filosofía a través de la preponderancia de la ontología de la cosa. Con ello radicaliza Heidegger el empeño de la filosofía moderna, de determinar la esencia propia del sujeto humano, rescatándola de todo cosismo y objetivismo. De acuerdo con esa tradición distingue Heidegger *dos grandes clases* de entes y de modos de ser: *el ente que está patente a sí mismo* (el Dasein que cada hombre es, así como el Mitdasein del prójimo) y *el ente que carece de patencia* (la cosa, el utensilio, la obra de arte, la naturaleza inorgánica, el ente matemático etc.). Entre esos dos extremos localiza SyT al ente meramente viviente (vegetal, animal) como modificación privativa del Dasein (ibid. §§ 9, 10).

De acuerdo con el proyecto de SyT esa distinción de modos de ser ha de fundarse en la temporalidad. Para ello es necesario mostrar que el tiempo mismo tiene *dos modalidades*: una de ellas *originaria*, peculiar al Dasein, y otra *derivada*, la cual es a su vez el origen de la idea vulgar del tiempo como sucesión de horas, que está a la base de la tradicional ontología de la cosa (SyT §§ 65, 68, 69). A partir de aquí es posible anticipar que la temporalidad originaria, por ser una patencia del tiempo, *no puede ser ella misma un flujo, sino más bien una patencia estática del tiempo como una dimensión*, en la que existe constantemente cada Dasein, mientras está con vida²³.

10. Las consideraciones precedentes nos permiten esbozar la meta y la estructura de SyT. Aquella consiste en elaborar y llevar a cabo la pregunta por el Ser, lo cual implica dos tareas, según las cuales la obra se divide en dos partes²⁴. La primera de ellas es explicitar al tiempo como horizonte de toda comprensión de Ser. El camino hacia esa meta se cumple en *tres secciones*: 1) Análisis preparatorio del ser del Dasein como patencia del Ser y de los diversos tipos de entes. 2) Explicitación de la temporalidad como fundamento del ser del Dasein. 3) Determinación del concepto del Ser en general y de sus estructuras a partir del tiempo. Ni esa decisiva tercera sección, ni la segunda parte de la obra vieron jamás la luz. Esta última debía interpretar la historia de la ontología, en vista de mostrar en qué medida ella había vislumbrado y a la vez encubierto la comprensión del Ser a partir del tiempo.

La primera sección de SyT está dispuesta según la estructura, antes avistada, del ser del Dasein, en la cual pueden distinguirse los siguientes aspectos: 1) el estar-fuera-de-sí, 2) el horizonte de esa trascendencia y 3) el ente mismo que trasciende. Heidegger llama a esa estructura el *Ser-en-el-mundo* (SyT § 12 ss.).

La palabra “mundo” designa aquí *el horizonte de Ser*, a partir del cual están patentes, para el Dasein de cada caso, tanto los restantes entes (intramundanos),

como el Dasein mismo. Como la no-verdad del Ser en general, y por cierto bajo el aspecto de la supremacía del ser-cosa, es un problema fundamental para *SyT*, la primera sección aborda al Dasein *en su cotidianidad*, donde el Ser está oculto y parece que sólo hubiera cosas, con el fin de contrarrestar esa apariencia, al mostrar que la patencia de las “cosas” se funda en la patencia del “mundo” (cap. 3). Después considera Heidegger quién es el ente que es cotidianamente en el mundo (cap. 4).

El “*ser-en*” designa, por su parte, ese *hacer-patente* que está fuera de sí, el cual es *triple, de acuerdo con su fundamento temporal: el comprender* (advenir, futuro), *el encontrarse* (sido, pasado) y *el comportarse* (presente). Esa interpretación transforma completamente las concepciones tradicionales del hombre (cap. 5).

11. *Comprender* es un modo de hacer patente que se funda en el éxtasis temporal del *advenir* (*SyT* §§ 31, 68 A). Por ello él avista *posibilidades*. Estas no son lo que usualmente entendemos por posibilidades de las cosas. De acuerdo con la idea vulgar del tiempo, lo que es propiamente es la cosa presente; lo futuro no es todavía y lo pasado ya no es. Según esto, las posibilidades de las cosas son algo inexistente, ausente, que podría ingresar o no ingresar en un presente posterior. Una posibilidad es en ese caso sólo un “presente” por venir. Por ello tenemos conciencia de lo posible al esperar su ingreso en un presente, donde él se extingue como posibilidad, al volverse real.

Pero el hombre no es una cosa que se agota en lo que él es en cada presente, ni es una cosa con una conciencia de lo ausente que pasó o que puede venir. *Gracias a su patencia el hombre es siempre el que ha sido de tal o cual manera y el que se determina a partir de una u otra posibilidad*. Sus posibilidades no son, ciertamente, algo presente como una cosa, pero sí están siempre “presentes” al hombre, en tanto están patentes a él en su comprensión; patentes en *una permanente lejanía*, desde la cual ellas no corren hacia el presente para extinguirse en él. Futuro o *advenir* es en el hombre una dimensión patente, en la cual él se mantiene en sus posibilidades.

Las posibilidades no son sólo posibles modos de ser el hombre (por ejemplo, ser artista, médico etc.), sino en general *todos los posibles modos de ser* de los entes (por ejemplo, montaña, martillo, rojo, extenso, etc.). Posibilidad designa aquí *lo que* un ente es. Aparte de posibilidades como las nombradas, que atañen a uno u otro ente, hay también posibilidades *de ser*, que conciernen a la patencia misma:

hacer-patente, estar-patente, descubrir, como posibilidades ontológicas del Dasein, y el *estar-descubierto* por y para el Dasein, como posibilidad de ser de los entes no-humanos.

El comprender no sólo hace patente posibilidades, sino también *comprende a los entes en referencia a las posibilidades* que les correspondan. El Dasein puede comprenderse a sí mismo, por ejemplo, como comerciante, y a un utensilio como mesa, etc. Ese previo comprender *algo como algo* no es para Heidegger lo que la tradición llamaba entendimiento o sensibilidad, pues estos se reducen a un contemplar cognoscitivo la cosa presente, universal o singular, mientras que el comprender hace patente posibilidades, y por cierto no al contemplarlas, sino al elegir-las o no elegir-las. Ello tampoco quiere decir que el comprender sea lo mismo que el querer o la voluntad, pues estos son, para la tradición, un combinado de la tendencia sensible y el entendimiento práctico, con lo cual permanecen referidos al ente cosa. Para diferenciarlo de éstas, Heidegger llama “*proyectar*” a la manera como el comprender hace patente sus posibilidades.

El comprender como estructura del Dasein es un *proyectarse ese ente a sus posibilidades* (ónticas y ontológicas). El Dasein no es lo que él es a la manera de una cosa en la cual están presentes propiedades, sino *en tanto se proyecta a sí mismo a una u otra posibilidad*. Ese comprenderse a sí mismo recibe en SyT el nombre de *existencia*. Ex-sistir es etimológicamente el estar fuera de sí, y significa en SyT *aquel “modo de Ser” en el cual ese ente hace patente a su propio Ser, es decir, esa misma ex-sistencia*. Todas las posibilidades ónticas del Dasein, por ejemplo, ser profesor, político etc, son modos de ese existir y presuponen tal comprensión de sí mismo.

Como el comprender avista posibilidades, él es un *poder hacer o no hacer patente*, esto es, *dejar ocultas* sus posibilidades. Esto vale incluso respecto de su propio ser. El Dasein no es una cosa, dotada además de una patencia necesaria y permanente de su propia existencia. Él no está ya instalado simplemente en ese Ser como una cosa en sus propiedades. Como ese ser es la referencia a ese ser mismo *en tanto posibilidad, él puede proyectarse a esa su posibilidad o no proyectarse a ella*. Él ha sido echado fácticamente a proyectarse a esa posibilidad y a apropiarse con ello de ésta, es decir, él está echado en la propensión a ser-propio (*propiedad*), *pero puede no hacerlo*, puede seguir estando referido a esa posibilidad, pero ocultándola, sin elegirla, en lo cual consiste su *impropiedad*.

En este último caso, el Dasein impropio se comprende *a partir del mundo*, en el sentido restringido de las posibilidades de ser de los entes no humanos, es decir, se comprende como cosa. Este es el origen ontológico de la predominancia de la ontología de la cosa en la tradición²⁵.

Gracias a su comprender el Dasein es responsable ante sí mismo de lo que él es. En tanto poder-ser, el comprender es *libre*, en un sentido que hay que delimitar. Como fenómeno ontológico ese poder no es un efecto de los entes circundantes y en ese sentido es libre en tanto *independiente*. Y al proyectar el Dasein instaura para sí mismo posibilidades a las cuales se somete, es decir, él es libertad en el sentido de la *autonomía*. Pero el Dasein es finito, esto es, no se ha creado a sí mismo por una decisión de su libertad, ni a los entes entre los cuales ha venido a existir, ni a las posibilidades que tenga entre ellos. El se encuentra fácticamente echado a existir en determinadas posibilidades y no puede serlas todas a la vez. Esto demuestra que si bien Heidegger ha logrado en *SyT* ir más allá de la noción de inmanencia del sujeto, esa obra se aferra aún a los rasgos esenciales de éste: libertad como independencia y autonomía. Ello concierne decisivamente a la idea de Ser que esa obra presupone: *Ser es un horizonte proyectado por la autonomía del Dasein*. Sin embargo, no hay que olvidar que *esa libertad es fáctica* y no depende de un capricho o de la decisión del individuo²⁶. La proyección de Ser es algo que *acaece fácticamente en él, si bien ella es afectada por las decisiones que el individuo tome respecto de su existencia propia*. La tendencia cotidiana a la impropiedad arrastra inevitablemente a la no-verdad del Ser mismo.

12. El hacer-patente no sólo es comprender, sino también *encontrarse*²⁷. Con esta expresión designa Heidegger al fenómeno que llamamos habitualmente sentimiento o temple de ánimo. En la edad moderna el sentimiento no ha sido considerado, por lo general, como patencia de las cosas o de la esencia del hombre, sino como un estado pasajero en el interior del sujeto, que puede ser, cuando más, indicio subjetivo de eventos externos. Heidegger interpreta ese fenómeno, en vista de la pregunta por el Ser, como *un cierto tipo de hacer patente*, enraizado en la temporalidad y dirigido a un horizonte de ser peculiar. El sentimiento nos revela en cada caso *cómo nos encontramos en medio de los entes*. Nos encontramos allí siempre en un “estado” *preexistente entre entes que también ya son* y que pueden tal vez haberlo provocado. El sentido temporal del encontrarse es *el pasado*, o mejor, *el sido*, que el Dasein lleva *siempre consigo* y que *no pasa* mientras él existe.

De acuerdo con esto, el sentimiento tiene *una manera peculiar de hacer patente*. Él no es un contemplar cosas ya dadas, sino un encontrarse el Dasein a sí mismo en modos de ser, en los cuales ya está, y a la vez un encontrar a los entes que lo han llevado a tal “situación”. Por esto desde la antigüedad se ha interpretado al sentimiento como “afección” o “padecimiento”.

El encontrarse hace patente ante todo *al factum de que el propio Dasein ya existe*, es decir, que él *ha sido echado a su poder-comprender* y que por esto *tiene que comprenderse*, sin que se nos revele allí la procedencia o la meta de ese estar-echado. Por otra parte, el encontrarse es también la patencia de *un fáctico horizonte de mundo*, a partir del cual se muestran los entes intramundanos. Finalmente, el sentimiento revela en cada caso de antemano *un todo de entes*, entre los cuales existe el Dasein, y determina *el modo*, de agrado o desagrado, de seguridad o de peligro, en que él puede ser afectado por esos entes.

Tanto en SyT como en su lección *¿Qué es metafísica?*, Heidegger considera a la *angustia* como el sentimiento fundamental. Ello no obedece a que el autor piense que el mundo es profundamente triste o amenazador, sino a la naturaleza del encontrarse en general. Este hace patente siempre a lo que es ya, y ante todo a la comprensión de su propia existencia, esto es, a *la responsabilidad por sí mismo*, como a una posibilidad a la que el Dasein ya ha sido fácticamente echado y la cual él *tiene que sobrellevar como una carga*. Por ello el sentimiento fundamental tiene que ser aquel que revele al Dasein *como afectado y oprimido por el peso de esa imposición, como el en-cargado de su existir*. La angustia parece cumplir esa condición, sobre todo cuando ella no se ve modificada por un temple de ánimo en el que el Dasein busque ocultarse esa carga, dejándose afectar por lo agradable de los entes intramundanos. Ello indica que el encontrarse no sólo puede hacer patente el Ser, *sino también ocultarlo relativamente*.

Comprender y encontrarse contienen en *la unidad de sus horizontes temporales* el origen de la distinción entre el *ser-algo* (essentia) y el *hecho de ser* (existentia), en tanto el comprender divisa posibilidades de lo que los entes son, ante todo, posibilidades de ser, mientras que el encontrarse hace patente lo que es ya y por cierto a los entes como siendo ya, es decir, independientemente de la patencia²⁸.

Debido a esto, el opúsculo *Sobre la esencia del fundamento* (Sec. III), que representa un paso más allá de SyT, sugiere cómo en *la unidad* de comprender y encontrarse *acaece la diferencia ontológica*: aquel se excede en la proyección

de posibilidades de patencia y busca reducir al ente a esa patencia, mientras que el ente en total, patente en el encontrarse, se resiste a ello y le sustrae algunas de esas posibilidades. De este modo, los horizontes de Ser (ser-posible y ser-ya) posibilitan una *pugna entre Ser y ente*²⁹.

Acerca de la diferencia ontológica, que sale a la luz de ese modo, conviene advertir, que para *SyT* el Ser es, como hemos dicho, la patencia de los entes. Ello no significa que estos se agotaran en su estar-patentes, como ocurriría en un idealismo extremado. Como Ser y entes son diferentes, estos *han sido antes* de que existiera el hombre y su patencia y *seguirán siendo* también *mucho después* de que esa patencia desaparezca. Pero ese “haber sido antes” y ese “seguir siendo después” *son sólo ahora*, mientras existe el Dasein y su temporalidad. Ser “ahí” (“se da”) sólo mientras existe el Dasein. Lo que resta cuando éste deje de existir es el ente en el sentido de lo que no es patente por sí mismo, el ente intramundano, cuyo ser es la “Realidad”, la cual consiste en el estar ese ente descubierto para el Dasein (cfr. §§ 43, 44 C).

13. El tercer éxtasis de la temporalidad, *el presente*, hace posible un ámbito de patencia, en el cual los entes pueden *salir a nuestro encuentro*, de modo que el Dasein pueda referirse a cada uno de ellos *en particular*. Por esto la patencia del Dasein está constituida también por el *comportarse* respecto de entes intramundanos. Heidegger llama a esta tercera estructura de la patencia el *Ser-junto-a* (Sein bei) esos entes. Su horizonte temporal es la *presencia*³⁰.

Sin embargo, esa patencia no es un ámbito neutral para las relaciones entre el Dasein y otros entes individuales, sino tiene un sentido muy especial dentro de la comprensión de Ser. El Dasein se comporta primeramente y las más de las veces respecto de entes intramundanos, de suerte que se engolfa en ellos, rehuye la comprensión positiva de su propio Ser y, a consecuencia de ello, también la comprensión de las restantes posibilidades de Ser, y se deja llevar por los entes intramundanos y por la patencia cotidiana del “uno” (*SyT* §§ 25-27). La presencia no es una esfera neutral para el comportarse, sino *el ámbito donde el Dasein cotidiano*, apartándose de su comprensión propia, *viene a caer en la patencia* de los entes intramundanos. Por esto llama Heidegger a ese tercer constitutivo del ser del Dasein *la caída* (ibid. §§ 38 y 68 C).

Ello significa que el ser del Dasein es, ciertamente, en un sentido, la unidad estructural permanente de comprender, encontrarse y comportarse, pero esa estructura es a la vez un *permanente movimiento de la verdad hacia la no-verdad* y

viceversa: echado a poder comprenderse a sí mismo, el Dasein tiende permanentemente a caer en la mera patencia de los entes intramundanos, pero conserva a la vez la posibilidad de recuperarse tal vez en un retorno a la propiedad. *Conviene advertir que la impropiedad no es lo mismo que la caída*, sino aquel modo del ser del Dasein en el cual *predomina* la caída, mientras que la propiedad es otro modo de ese mismo ser, en el cual, si bien la caída no desaparece, ella está *domeñada* por la existencia propia (ibid. §§ 60,68 A).

La interpretación del Dasein en vista de su propiedad, su caída y su impropiedad no tiene un propósito óptico, no es una crítica de la vida moderna, ni una exhortación a un ideal heroico de vida, sino busca únicamente aclarar el fenómeno de la verdad y la no-verdad del Ser, que Heidegger encuentra en el fáctum de la metafísica misma.

El presente se revela así como aquella dimensión en la que los entes, el Dasein y los entes intramundanos, tienden a engolfarse y agotarse en la presencia de las cosas, de suerte que esa patencia obstruye lo que es su fundamento, la patencia del Ser. Esa enajenación de los entes respecto del Ser pertenece presumiblemente también a la diferencia ontológica y a la idea misma de Ser en general³¹. Ser y ente se diferencian como fundamentos que se posibilitan uno al otro y a la vez pugnan uno contra el otro.

14. Una vez que han sido expuestos los tres modos del hacer-patente, es posible determinar *el ser del Dasein*, que Heidegger llama “*cura*” o “*cuidado*” (Sorge). Ese nombre designa *la unidad* de esos modos, que son diversos entre sí, pero en dependencia recíproca, y que portan la patencia de los horizontes de Ser y de los entes intramundanos (ibid. §§ 39,41). El ser del Dasein es pues *un hacer y estar patente*, que concierne a sí mismo y a sus prójimos, *así como un descubrir* a los entes intramundanos no-humanos. El ser de estos últimos, la *realidad*, es su *estar-descubiertos* en el Dasein (ibid. § 43). Tanto la patencia como el descubrimiento son fenómenos de la verdad. Por otra parte, el ser del Dasein incluye la caída y por lo tanto también la ocultación y el encubrimiento, esto es, la no-verdad.

15. Como “Ser” significa en SyT la verdad de los entes, en sus diversos sentidos y formas, la primera sección de la obra culmina en el § 44, que está dedicado a considerar la esencia de la verdad. Como es sabido, a partir de Tomás de Aquino se ha impuesto la definición de la verdad como *concordancia* del intelecto, es

decir, de lo pensado, y por cierto en sentido estricto: del juicio o enunciación, con la cosa³². Esa teoría se funda, en parte, en la doctrina de que el alma es un interior con contenidos propios, en relación con cosas fuera de ella. Por esto esa teoría se ve estremecida, primero en Husserl, por la crítica a la conciencia-imagen, y luego por la crítica de Heidegger a la inmanencia de la conciencia. De acuerdo con esa crítica, *el juicio* no es un contenido de conciencia, *sino el mostrarse la cosa misma en tanto algo*, el cual mostrarse es verdadero cuando esa cosa se muestra tal como ella misma es. De esa verdad hay que distinguir la *comprobación*, en base de una patencia originaria de la cosa misma, por ejemplo en una percepción, gracias a la cual podemos comprobar que *la cosa* que se mostraba en el juicio es idéntica con la cosa misma. La concordancia no es la esencia de la verdad, sino la estructura de la comprobación, en tanto patencia de esa identidad. Ella comprueba en ese caso que el juicio ya era verdadero o, como dice Heidegger en el § 44 A, que él era “*descubridor*”. *La esencia de la verdad es, según esto, el ser-descubridor o desocultador, por ejemplo, de un juicio.*

Pero en el des-cubrir hay algo más que el mostrarse el ente tal como él mismo es, a saber, *una referencia a un ocultamiento* previo de algún tipo, al cual el juzgar tiene que arrancar el ente, para poder mostrarlo. La palabra “patencia” (estar-abierto) significa propiamente: *des-ocultamiento*. Con esto trata Heidegger de rescatar una visión de la verdad encerrada desde los griegos en su palabra “*alétheia*”. A la verdad como descubrimiento y des-ocultación se contraponen la no-verdad como encubrimiento y ocultamiento. Como lo sugiere la palabra privativa “*a-letheia*”, el des-cubrimiento se encuentra en una *relación dinámica de pugna* con el encubrimiento. Por otra parte, de acuerdo con toda la tradición filosófica no-dialéctica, *la verdad y la no-verdad no son idénticas una con la otra, sino se copertenecen entre sí*. El encubrimiento y la ocultación son *una modificación privativa de la verdad*. Sólo donde hay luz puede haber sombra y oscuridad. El encubrimiento sólo puede ser *tan originario como* el descubrimiento, *pero no el origen mismo de éste, ni puede ser absoluto* (ibid. § 44 B)³³.

De acuerdo con una tradición que se inicia en Platón y culmina en la edad moderna, SyT pone *la fuente de la verdad en el Dasein, en su temporalidad*. Además, en contra de la tradición post-aristotélica, SyT reconoce como verdadera o falsa, no sólo a la enunciación, sino también a *toda ejecutoria del Dasein, en tanto descubridora o encubridora*, por ejemplo, al sentimiento, al querer, etc.

Ciertamente, no todos los fenómenos del Dasein se encuentran al mismo nivel. La verdad o patencia *más alta* es la verdad temporal del Ser, contenida en la patencia propia del Dasein (§ 44, B). La verdad de la enunciación sobre objetos ocupa un escalón más bajo en la *jerarquía de las verdades*.

16. Una vez que la primera Sección ha determinado a la “cura” como ser del Dasein, es posible pasar a hacer explícito *su sentido o fundamento*, la temporalidad. Sin embargo, como la primera Sección dirige su mirada sobre todo al Dasein cotidiano, e incluso al impropio, esa nueva tarea hace necesario avistar primero al Dasein *propio*, y por cierto a los fenómenos a él peculiares, en los que le está patente su ser. Con ese fin considera Heidegger la comprensión que el Dasein tiene de su *muerte*, esto es, de la nulidad de la patencia misma, como posibilidad irrebasable, en relación con la cual existimos siempre, de una u otra manera (§§ 46-53).

Por otra parte, el Dasein es propiamente “su sido” gracias a un sentimiento de angustia, donde él se deja afectar por “*la voz de la conciencia*”, que le lleva ante el fáctum de su poder existir (§§ 54-60). La unidad de aquella comprensión de la propia existencia finita y ese sentimiento de su facticidad constituyen *una patencia de una dimensión temporal*, limitada por el nacimiento y la muerte, a la que Heidegger llama la *resolución pro-cursiva* (§§ 62,65). Gracias a la consideración de este fenómeno, que es nada menos que el ser del Dasein en su modo más propio, puede SyT avanzar hacia la temporalidad que es su fundamento.

Ahora bien, esa dimensión no es el tiempo vulgar como una sucesión de horas, a través de los cuales transcurriría nuestra vida. Antes de constituir esa idea vulgar del tiempo, existimos en cada caso, mientras estamos con vida, en esa dimensión patente que se extiende desde nuestras posibilidades hasta nuestro “sido”. La patencia de esa dimensión es *la temporalidad originaria*. Esa dimensión *se temporiza* o *temporiza*, es decir, surge y se despliega *a partir de las posibilidades* fundamentales del existir, desde las cuales el Dasein adviene a sí mismo, *hacia su sido*, hacia su fáctico ser echado en la patencia de los entes, y *hacia una presencia*, donde es posible comportarse con los entes singulares. De esa temporalidad puede originarse, y de ella se deriva habitualmente, la temporalidad impropia, que *se temporiza a partir del presente*. Ella es la base de la constitución ulterior del tiempo vulgar y de su medición a través de relojes (ibid. §§ 65, 72 ss.).

II. El giro del pensamiento de Heidegger y su época tardía

17. Como se sabe hoy en día, la Sección III de la primera parte de *SyT* había sido terminada junto con las dos anteriores y se encontraba ya impresa en pruebas de página, pero fue retirada y destruida por el mismo Heidegger a comienzos de 1927, por considerarla confusa y oscura. La lección titulada *Los Problemas fundamentales de la Fenomenología* (GA vol. 24), dictada en el verano de 1927, casi simultáneamente con la aparición de *SyT*, es según una nota marginal una “nueva elaboración” de ese texto destruido (ibid. p.1). Como la III Sección y la segunda parte de la obra nunca llegaron a ser publicados, esa lección, junto con ciertos pasajes pertinentes de *SyT*, aportan alguna luz sobre el contenido y la estructura de la Sección mencionada³⁴.

En efecto, según el § 5 de *SyT*, una vez que la II Sección hubiera avanzado del Ser del Dasein hacia la aprehensión explícita de la temporalidad, la Sección III debía, dando una suerte de vuelta o giro (Kehre), partir de su horizonte, el tiempo, para aclarar desde él las cuestiones fundamentales acerca del Ser en general y sus derivados. Esa hubiera sido la culminación de la obra. Una cierta anticipación de esa vuelta es llevada a cabo en la segunda Sección, en la “repetición temporal” de esos modos derivados, el ser del Dasein y el ser del ente real (§§ 68/69). El plan de la segunda y la tercera partes de la lección de 1927 ofrece una visión aproximada de lo que hubiera sido la estructura de la III Sección (cfr. GA vol.24, pp. 32/33). La segunda parte de la lección lleva por título: “*La pregunta ontológico-fundamental por el sentido del Ser en general. Las estructuras y modos fundamentales del Ser*”. Esa parte versaría, en cuatro capítulos, sobre la diferencia ontológica, la articulación fundamental del Ser (essentia, existentia), los diversos modos de Ser y su articulación (Dasein, Realidad), así como el carácter de verdad del Ser. La tercera parte debía tratar en cuatro capítulos “El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología”. Si bien esa lección ofrece importantes aclaraciones sobre *SyT*, no logra avanzar más allá de la diferencia ontológica, tratada además sólo en esbozo.

18. Como sabemos hoy a través de múltiples aclaraciones de Heidegger en sus obras tardías, y sobre todo en su libro *Contribuciones a la Filosofía* (GA vol.65), después de la publicación de *SyT* él había comenzado a tomar conciencia de algunas dificultades que impedían la marcha de su proyecto. Durante los años siguientes Heidegger trató de solucionarlas en el marco de los presupuestos de *SyT*,

hasta desembocar, hacia 1932/33, en una vuelta radical, diversa del giro programado en SyT, en la cual se modifican algunos de los presupuestos de esa obra, un giro que determina toda su filosofía posterior³⁵. Un pasaje de las *Contribuciones* ha explicado por primera vez de manera expresa, que SyT entró en crisis cuando su autor se aperció de que esa obra corría el peligro de *objetivar al Ser mismo* (ibid. 251). En efecto, en los primeros años después de la aparición de SyT, hasta 1929, Heidegger trata de proseguir el desarrollo del mismo proyecto, con la finalidad de tematizar, es decir, de convertir al Ser en objeto de una ontología. Sus obras publicadas hasta ese año revelan que él consideraba factible ese proyecto, pero que a la vez trataba de aclarar aún *más la esencia de la patencia (verdad) del Ser*, de la cual dependía su realización. En la lección *Los Conceptos fundamentales de la Metafísica* (GA 29/30) del semestre de invierno 1929/30 se hacen expresas por primera vez las dudas acerca de la posibilidad de objetivar al Ser. Lo que hace cuestionable ese proyecto es que la patencia del Ser debe consistir, según SyT, en su des-ocultación a partir de un ocultamiento previo. ¿Puede algo así oculto ser un objeto? ¿No son más bien *incompatibles* la verdad del comprender que hace patente un objeto y la verdad como desocultación de un ocultamiento?

Con esto surgió la “crisis” de SyT, que Heidegger buscó solucionar por varios caminos (ibid.). Según el pasaje mencionado de *CalF*, el *primero* de ellos consistió en “retener”, es decir, no publicar la determinación temporal del Ser, que debía ser expuesta en la Sección III, antes mencionada, y que él intentó redactar de nuevo en 1927. En segundo lugar, Heidegger buscó abrir nuevas vías de interpretación de la verdad del Ser, independientemente de esa determinación temporal, en sus escritos menores hasta 1930. Casi todos ellos mantienen a este respecto la misma concepción que SyT, pero ahondan, como se dijo, en el problema de la no-verdad del Ser. En tanto *horizonte* de nuestra comprensión, el Ser no se muestra como un objeto, es *atemático e inobjetivo*, y *cuando se manifiesta expresamente, como en la angustia, se vuelve incomprendible, se oculta*. Ese ocultamiento relativo es lo que la lección *¿Qué es metafísica?* llama la *nada*. Su análisis de la angustia como experiencia de la nada no es un ejemplo clásico de literatura existencialista, sino está por entero al servicio de la aclaración del problema mencionado. Pero si bien los escritos en cuestión agudizan la no-verdad del Ser como horizonte, y *lo diferencian por tanto de un objeto*, no niegan la posibilidad de su *objetivación* en una ontología. En ese sentido ellos no logran superar la dificultad mencionada³⁶.

El *tercer camino*, que fue el decisivo, consistió en un análisis de la teoría de la verdad del Ser en Platón, desde la perspectiva de la crisis de *SyT*³⁷. Sin embargo, Heidegger no ha expuesto en ninguna parte la cadena de razones que le llevó al “giro”. En lo siguiente nos limitamos a esbozar nuestra propia interpretación sobre ese paso decisivo, tomando en cuenta sus diversos testimonios tanto de su punto de partida como de su punto de llegada.

Al meditar sobre la patencia de las ideas platónicas, que era interpretada todavía en la lección del invierno de 1931/32 como el estar-proyectadas las ideas por y para el comprender³⁸, Heidegger parece haberse planteado la cuestión decisiva, *de si el comprender puede ser, en sentido estricto, un des-ocultamiento*. La respuesta tuvo que ser negativa, *pues si el comprender forma ante sí las posibilidades de Ser, entonces éstas no preexistían ya en un ocultamiento previo y en ese caso la esencia de la verdad no sería el des-ocultamiento*. O a la inversa: si el Ser yace antes en un ocultamiento, entonces él no puede ser ninguna “hechura” del comprender. Y si el ocultamiento de lo proyectado por el comprender sólo puede ser relativo, entonces ese ocultamiento es realmente sólo una verdad de menor grado y no un ocultamiento propiamente dicho. Todo esto sugiere que la noción de verdad como no-ocultamiento exige que *lo verdadero sea extraído de un ocultamiento “completo”, al menos en algún sentido*.

Esa intelección tiene radicales consecuencias. Si el Ser que el hombre comprende está primeramente oculto en sentido estricto, *entonces él no puede ser una idea, una suerte de “ob-jeto”, es decir, algo que haga frente al comprender, ni siquiera un horizonte atemático e “inobjetivo”*. A la inversa: el peligro de objetivar al Ser, que originó la “crisis” de *SyT*, radicaba en que esa obra no había entrevisto el originario ocultamiento del Ser y permanecía aferrada al supuesto metafísico de que *la verdad reside y se agota en la patencia de «ob-jetos» para el alma* (humana o divina).

De la reflexión anterior se infiere, además, que si el comprender humano no pone ante sí al Ser como un horizonte, y éste, *en tanto originariamente oculto, no es una hechura del comprender, entonces el Ser es independiente de éste, es autoestante, si bien en una referencia necesaria al comprender, en tanto sale de su ocultamiento y se hace patente a él*. Con esto hemos dado un paso decisivo del “giro” más allá de *SyT*, pero estamos lejos de haberlo completado.

19. En efecto, ¿en qué relación está el comprender con el Ser, cuyo ocultamiento originario hemos tenido que admitir? Pudiera ocurrir que, si bien el comprender no

fuera el origen fáctico del Ser como horizonte, él fuera, sin embargo, la fuente de luz que sacara al Ser de su ocultamiento. Pero ello tampoco es posible. El comprender humano no podría hacer algo así, pues para poder hacerlo él tendría que ser ya un comprender, es decir, comprender al Ser. En ese caso él tendría que tener ya descubierto al Ser para poder descubrirlo, lo cual sería evidentemente superfluo. Y a la inversa: si el Ser estuviera totalmente oculto para el comprender, éste no existiría en absoluto y no podría emprender ningún descubrimiento. Si ello es así, entonces *sólo el Ser mismo puede salir de su ocultamiento, para mostrarse al comprender*. Esto significa, ni más ni menos, que Heidegger, en contra de una tradición que se insinúa en Platón, y se consolida en Aristóteles, afirma *que la fuente de la verdad y de la patencia no reside en el alma (humana o divina), sino en el Ser*.

Ahora bien, como sólo puede haber ocultamiento si hay a la vez una dimensión patente, de la cual lo oculto se sustrae, el Ser no sólo está originariamente oculto, *sino tiene a la vez que hacerse patente para el comprender humano. El Ser es esencialmente ambas “cosas”: su ocultamiento y su patencia*. Esa distinción requiere, a su vez, que se distinga en el Ser mismo entre *la fuente oculta de la patencia, y las figuras de Ser*, que se hacen patentes al comprender. Hablamos en plural de “figuras de Ser”, porque es un fáctum de la historia de la filosofía y en general de la historia humana, que hemos comprendido al Ser de múltiples maneras (por ejemplo como alétheia, logos, idea, eidos, uno, Dios, sujeto trascendental, objetividad científica, etc.). Y lo que es más importante aún: si el Ser ha de poder hacerse patente al comprender humano, y a la vez mantenerse oculto, las figuras de Ser tienen que ser *múltiples y diversas* y su desvelamiento debe desplegarse a lo largo de la historia. De lo contrario existiría el peligro de que al hacerse patente al hombre, el Ser se revelara por entero y su ocultamiento se evaporase totalmente en una total claridad que hiciera imposible la historia futura y aboliera la esencia de la verdad en tanto des-ocultamiento.

20. *Todo esto significa una nueva concepción de la esencia de la verdad*. Como se dijo, ésta no consiste y se agota en la mera patencia del ente para el “alma” y en el hacer patente de ésta, donde el “alma” es siempre el punto de referencia. *A la esencia de la verdad pertenece también el ocultamiento*, no como algo que hay que superar y eliminar, sino como el ocultamiento del Ser, *que es origen de la patencia misma. La no-verdad es entonces más originaria que la verdad*. La no-verdad deja de ser una mera privación y por lo tanto un “fenómeno” derivado de la verdad.

21. Para poder ser pensado sólo como Ser, esto es, a distinción de todo ente, él tiene que ser pensado *puramente como su ocultarse y desocultarse*. Sin embargo, tal Ser no es una luminosidad inasible que flota por encima de todos los entes, sino *él mismo es una referencia al Dasein*. Pues en tanto desocultarse, él es una dimensión de patencia (Da) *para* el hombre. El Ser no es algo por sí solo, que luego se pusiera en relación con el hombre, sino al desocultarse él “yecta” esa dimensión, en la cual el hombre puede comportarse con respecto a los entes. Y éste es el modo como el Ser se hace patente al hombre: no como una idea o figura que se le pusiera delante, sino por así decirlo “desde atrás”», *en tanto él “arroja” al hombre a proyectar desde sí posibilidades y a interpretar desde ellas a los entes*. A esa referencia del Ser al hombre corresponde *una referencia, de dirección inversa, del hombre al Ser*, en tanto aquél “alberga” en esas posibilidades y en los entes así descubiertos, la figura de Ser en la que ha sido echado. Esto es lo que ocurre, según Heidegger, cuando un artista, un pensador, un tecnólogo, urden sus ideas y las realizan en una obra de arte, en una interpretación filosófica de los entes o en un utensilio. Ese *albergar* (Bergen)³⁹ *las figuras de Ser en los entes es el modo en que acaece concretamente la verdad del Ser*, es la referencia recíproca entre el hombre y el Ser, en favor del ocultamiento de éste.

22. Ese acaecer es un movimiento circular, una *vuelta* (Kehre) que surge del Ser como ocultamiento hacia la patencia (Da) y retorna de allí hacia ese ocultamiento. Ser y Dasein *no son allí dos polos autosubsistentes, que entraran adicionalmente en relación, sino ellos son sólo en esa referencia circular originaria*. Ella es lo que Heidegger llama el *Ereignis*, es decir, la *Apropiación*⁴⁰, como un *acaecer* en el que Ser y Dasein, *patentizando y a la vez ocultando en diversos sentidos, se posibilitan uno al otro lo propio de cada uno*. La apropiación es la “esencia” (Wesen) del Ser, no en el sentido de un concepto general del mismo, sino como su “acaecencia” (Wesung). El Ser no es (un ente), sino acaece (west) como apropiación⁴¹.

23. El Ser como apropiación está constituido por múltiples *referencias entre ocultamiento y patencia*, que Heidegger ha pensado indirectamente al interpretar la “philía” en su lección sobre Heráclito⁴². A través de esas referencias el ocultamiento y el desocultamiento *se unen y se separan*, en tanto cada uno posibilita lo propio del otro: a) El resguardo de las figuras de Ser es condición de que ellas puedan des-ocultarse, mientras que ese desocultamiento, como ámbito patente, hace posible que el Ser se sustraiga de éste y con ello se manifieste en él como lo

oculto. b) En tanto el ocultamiento y la patencia se posibilitan así uno al otro, cada uno se posibilita a sí mismo, pues la patencia es sólo a partir del ocultamiento, y éste es posible sólo en contraste con la patencia, de modo que ninguno de ellos puede tratar de eliminar totalmente al otro. c) El ocultarse y la patencia se separan uno del otro, en tanto no admiten ser reducidos uno al otro. Pero como ellos se posibilitan recíprocamente, están en *unidad* entre sí. d) Ambos constituyen además una *controversia*, en tanto cada uno tiende a eliminar al otro, pero sin lograrlo. Esa controversia constituye su diferencia. e) El Ser como ocultarse-patentizador *no* es algo uno en el sentido dialéctico de la identidad de los contradictorios, sino en tanto la *copertenencia*, así esbozada, de esos contrincantes. Su controversia no es una contradicción dialéctica entre conceptos o juicios, ni el movimiento de un espíritu absoluto. Y como el Ser es finito, es decir, no es todo, esa controversia, en la cual consiste su unidad y su diferencia, es exclusivamente suya y no es atribuible a los entes.

24. A partir del *Ereignis* es menester pensar también la referencia entre *tiempo* y *Ser*⁴³. El tiempo es una dimensión de *pre*-sencia, esto es, de *patencia para* el hombre, en la cual éste puede existir entre los entes. Por ello también el pasado y el futuro son una presencia de lo pasado, respectivamente, de lo futuro, pero de modo que estos no pueden enfrentarse al hombre como lo presente, y tienen que permanecer ocultos en ese sentido. Cada una de estas “partes” del tiempo se refiere a las otras, *remitiendo a éstas y ocultándolas* a la vez, uniéndose y separándose unas de otras. De tal suerte ellas se extienden una hacia la otra y constituyen una dimensión. Esta no se despliega, como en *SyT*, a partir del *Dasein*, sino *a partir del Ser*, es decir, *de su ocultamiento*, hacia el hombre, pero no como una referencia que atravesara un espacio preexistente hacia una cosa que reposa ya en él, sino *como un patentizarse que crea esa dimensión y con ella posibilita al hombre mismo*. Ese tiempo está en conexión con el Ser (como figura epocal), porque ambos surgen del Ser (como Apropriación) y pertenecen a él, el cual pone a cada uno en lo que le es propio, uniéndolos y separándolos uno del otro, en tanto que él mismo se oculta.

25. Heidegger llama también a esa apropiación de las figuras de Ser el “*Geschick*”, *un envío o destinación de un orden espacio-temporal*, es decir, de un *mundo*, en el cual los entes pueden ser accesibles al hombre⁴⁴. Según esto, el mundo no es meramente la patencia, sino más bien una patencia *epocal* de *determinadas* figuras de Ser y de posibilidades, a partir de las cuales el hombre comprende su existencia⁴⁵. La “*historia*” (*Geschichte*) del Ser no es un proceso en el sentido de

una sucesión de mundos múltiples y cambiantes, sino es la estructura constante del ocultarse patentizador, de la cual surge ciertamente una multiplicidad y secuencia de figuras epocales. Ello no significa que el Ser sea algo así como un universal suprasensible, una esencia, que se realizara en múltiples y sucesivos individuos sensibles, pues él no es un ente que permaneciera oculto, sino es *el ocultarse mismo*, y en tanto patente el Ser es esa multiplicidad misma de sus mundos.

En escritos tardíos Heidegger da al mundo, así caracterizado, el nombre de “*cielo*”. Esa denominación resulta totalmente incomprensible, si no se tiene en cuenta su doctrina, antes esbozada, de que la patencia del Ser acaece únicamente *en los entes*, humanos o no-humanos, *albergada en ellos*. Ciertamente, la patencia de un mundo está albergada en el lenguaje, los pensamientos y decisiones de los hombres, en sus acciones y productos, en los cuales los hombres *acogen o rechazan esa patencia, articulándola de una u otra manera*. Por otra parte, la patencia de un mundo está albergada a la vez en lo que llamamos usualmente «cielo», el ámbito abierto, donde alternan la luz y la oscuridad, y donde se muestran las cosas. El cielo, así entendido, no es un mero ente natural, ni un objeto de la meteorología, sino él alberga a la vez la patencia. Una concepción como ésta se opone, claro está, a la metafísica tradicional, que distingue justamente entre lo sensible y lo suprasensible⁴⁶.

26. Es en ese contexto que Heidegger piensa de nuevo la “*diferencia ontológica*”. El ente no es el Ser mismo, ni es una creatura del Ser, ni es una materia ordenada por éste. Como el Ser es patencia (a partir del ocultamiento), el ente que está más distante del Ser es propiamente la “*naturaleza*”, es decir, lo que no es patencia ni conciencia, lo que está cerrado en sí mismo, pero viene a mostrarse como tal en la patencia de un mundo histórico, y en ese sentido *es*. Heidegger lo llama la “*tierra*”⁴⁷.

Según esto, la tierra no es lo oculto en cuanto tal, ni tampoco el Ser en tanto ocultarse, sino el ente carente de conciencia, en tanto emerge ciertamente en la patencia de un mundo, pero se resiste a ser reducida a ella y tiende a retirarse a su encubrimiento. De tal suerte, acaece una *pugna entre el mundo, que tiende a patentizar totalmente la tierra y ésta, que tiende a conservar su encubrimiento*. Esa pugna acaece por ello necesariamente en los productos del hombre, como en la obra de arte, donde un mundo se alberga en la tierra⁴⁸. El hombre mismo, que constituye una suerte de intermedio entre el Ser y la tierra, acaece

también como disputa de esa pugna⁴⁹. El ente no se diferencia directamente del Ser, sino del mundo, y *esa pugna entre mundo y tierra es la diferencia ontológica*. Conviene advertir que la pugna entre mundo y tierra *no es lo mismo* que controversia de la patencia y el ocultarse en el Ser, si bien la pugna de aquellos, en el ámbito de la patencia, *refleja* la controversia en el Ser mismo⁵⁰.

Sin embargo, esa concepción de la diferencia ontológica se modifica en algunos escritos tardíos, según los cuales *la diferencia es la patencia misma* (que pertenece al ocultarse). Ello es así, porque la cosa y el mundo di-vergen y con-vergen entre sí sólo *gracias a esa dimensión de patencia y en ella*. Esa patencia, es decir, la apropiación, es “lo mismo” que, como dimensión inter-media entre los diferentes, los une y separa. Por esto merece más bien *la apropiación* ser llamada “la diferencia”⁵¹.

27. La patencia (Da) del hombre es no sólo la dimensión en la cual se anuncia un mundo y emerge la tierra, sino también en la que los “dioses” pueden presentarse. Esa alusión reconoce primeramente sólo un fáctum de la patencia humana: los hombres han solido comprenderse a sí mismos y a todas las cosas en referencia a “dioses”. Estos requieren de la patencia del Ser y así pues de los hombres para estar albergados en los entes, para presentarse desde estos. Pero Heidegger no presupone la existencia de un Dios o de dioses, ni un acuerdo de los hombres al respecto. Por el contrario, él parte del mundo actual, en el que los entes parecen *abandonados por el Ser* y donde *la indiferencia acerca de los dioses* ha llegado al extremo de que los hombres ni siquiera se preguntan por su existencia. Su enigmática alusión a los “dioses” significa sólo que el giro hacia la patencia del Ser redescubre la dimensión en que algo así como un dios podría anunciarse de nuevo. Esa alusión, que está más acá de toda afirmación o negación de lo divino, es sólo *un permanecer abierto a esa posibilidad*, que es la última referencia posible a lo divino que le queda al hombre actual. Según declaraciones de Heidegger la expresión en plural “los dioses” debe atestiguar sólo *la indecisión* que reina acerca de si hay un Dios o muchos dioses, de si ellos son entes, y de si Dios o un dios volverá alguna vez a revelarse al hombre⁵².

28. Si no se tiene en cuenta las consideraciones anteriores acerca de “la tierra”, “el cielo” (mundo), los “dioses” y los hombres, algunos textos de Heidegger que aluden a esos cuatro, a lo que él llama el “cuadrado” (Geviert), resultan incomprensibles o parecen ser mera “poesía”⁵³. Heidegger piensa con ello a la *estructura de la patencia de un mundo histórico*, albergada en el hombre y en los

entes (naturales y artificiales) y presente por ello también en el ámbito natural, abierto e iluminado, que usualmente llamamos “el cielo”. En esa patencia se muestra y a la vez se encubre la naturaleza (la tierra), y a esa patencia llegan o de ella se alejan los dioses. En su conferencia sobre “*La cosa*”, Heidegger piensa la presencia de una cosa singular, de un jarro, como un apropiar, es decir, como un hacer patente ese todo referencial de los cuatro, cada uno de los cuales hace patente lo propio del otro y a la vez se diferencia de él. Debido a que esa unidad-diferencia es más originaria que cada uno, Heidegger los llama “el cuadrado”, aludiendo a la reunión de los lados de esa figura que se oponen en direcciones contrarias. La palabra “mundo” deja entonces de designar la figura epocal de Ser y significa en tal contexto a ese cuadrado. La diferencia ontológica pasa entonces a ser la convergencia y divergencia entre las cosas y el mundo así entendido. En esa misma perspectiva interpreta Heidegger al edificar y al habitar, a la casa y al puente, al lugar y al espacio, y en primera línea al lenguaje. Cada uno de ellos hace patente a su manera y en cierto sentido oculta al cuadrado, gracias a que todos ellos están enraizados en el Ser como ocultarse patentizador⁵⁴.

Debido a que ese giro hacia tal verdad del Ser elimina la estructura de la metafísica, los escritos de Heidegger después de 1935 abandonan todo intento de desarrollar una ontología o siquiera una filosofía dentro de la división tradicional de disciplinas. Su pensamiento, libre de ese sistema disciplinario, versa una y otra vez sobre el Ser y la Apropiación, iluminando en cada caso uno u otro fenómeno fundamental, como lo hemos esbozado en los puntos anteriores. Además, como el Ser se envía a sí mismo al hombre en una u otra figura histórica, el pensamiento tardío de Heidegger tiene que desplegarse en numerosas interpretaciones de las doctrinas filosóficas más relevantes, más exactamente, en una interpretación de la historia del pensamiento occidental en su conjunto. La tendencia común a esas interpretaciones es comprender los pensamientos de los filósofos como elaboraciones humanas de patencias, en las cuales el Ser se muestra y a la vez oculta su origen. De acuerdo con esto el Ser se ha anunciado de manera decisiva en los primeros pensadores griegos, para ocultarse progresivamente en los grandes filósofos subsiguientes, en Platón y Aristóteles, y luego en la tradición medioeval y moderna. Ese ocultamiento culmina en el mundo actual, cuando el Ser abandona los entes a sí mismos, de suerte que parecen existir solamente estos, como material para el sujeto-hombre, que tiende a disponerlo todo según sus fines técnicos. Pero la esencia de la técnica es una destinación del Ser⁵⁵. Dentro de esa “historia” el pensamiento de Heidegger sería el advenimiento de un nuevo destino orde-

nador, que contendría la posibilidad de “otro comienzo” de la filosofía y de la existencia humana en general.

Bibliografía

Recomendamos ampliamente utilizar *Ser y Tiempo* en la traducción de Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile, 1997, Editorial Universitaria), la cual es la mejor versión existente en nuestra lengua tanto por su fidelidad al original, como por haber logrado expresar el pensamiento de Heidegger en buen castellano.

Se recomienda consultar la Bibliografía de obras de Heidegger y sobre su filosofía en los libros siguientes: G. Vattimo: *Introducción a Heidegger* (Barcelona 1986), y Patricio Peñalver: *Del Espíritu al Tiempo* (Barcelona 1989). Los estudiantes que no dispongan de otra lengua que el español pueden consultar, además de estos dos libros, los siguientes:

- Beda Allemann: *Hölderlin y Heidegger* (Buenos Aires, 1965).
- O. Pöggeler: *El camino del pensar de M. Heidegger* (Madrid, 1986).
- Danilo Cruz Vélez: *Filosofía sin supuestos* (Buenos Aires, 1970).
- E. Mayz Vallenilla: *Ontología del conocimiento* (Caracas, 1960).
- De Waelhens: *La filosofía de Martín Heidegger* (Madrid, 1945).

Notas bibliográficas

¹ El presente estudio fue escrito a mediados de los años noventa para el volumen II, aún no impreso, del libro *Ensayos para una Historia de la Filosofía*, que proyecta publicar el Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades de la UCV. Este texto había circulado hasta ahora en copias, sin indicar el nombre del autor, excepto las palabras: Copyright: Alberto Rosales. Se prohíbe la reproducción de este texto sin autorización expresa del autor. En este trabajo citamos los títulos de los escritos de Heidegger en castellano, aunque estos no hayan sido aún traducidos a nuestra lengua. La edición completa de sus escritos, actualmente en aparición, es citada a través de las siglas GA, seguidas del número del volumen y de la página. Las obras más citadas son mencionadas a través de las siglas siguientes: *Ser y Tiempo* = SyT, *Contribuciones a la Filosofía* = CalF. La presente versión de este escrito ha sido revisada y modificada en algunos puntos en mayo de 2001.

² Sobre este tema cfr. por ejemplo, Joseph Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, 1963.

³ *Opera omnia*. J. Duns Scoti. Ed. Vaticana, III, Ordinatio 1, d.3, p.1. q.1-2, n. 22-44. Cfr. E. Gilson: *Jean Duns Scot. A.B. Wolters: The transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York, 1946. Ludger Honnefelder: *Ens inquantum ens*, Münster, 1989. Del mismo autor, sobre Scotus y la tradición escotista a través de Suárez, Wolff y Kant: *Scientia transcendens*, Hamburg, 1990.

⁴ Cfr. A 845 y 247: la filosofía trascendental u ontología se transforma en la analítica del entendimiento puro.

⁵ Cfr. CalF 273,250 y 208 ss.

⁶ Cfr. por ejemplo el diálogo *Fedón*, 65 d 9,78 c 9.

⁷ K.v.Fritz: *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. Darmstadt, 1966.

⁸ SyT § 6.

⁹ Cfr. Met. VII, 3.

¹⁰ Cfr. por ejemplo, *Aristotelis Opera*, 425 b 26-27. Aristóteles nombra al eidos también a través de expresiones como: τὸ ἀγαθὸ εἶναι (1031 a 32): el Ser del bien, o τὸ τί ἐν εἶναι: el «ser (un) qué-es», es decir: el “ser-algo” (p. ej. 1029 b 28)

¹¹ Cfr. *Aristotelis Opera*, 427 a 7,412 b 8, 1048 a 31, así como 221 a, 222 a.

¹² Cfr. *Kant y el Problema de la Metafísica*, § 40, así como GA, vol. 24,140-171.

¹³ Cfr. *Kant y el Problema de la Metafísica*, §§ 40,41.

¹⁴ Cfr. SyT § 44,C y GA, vol.24, p.252 ss.

¹⁵ Cfr. Platón, *República* VI, 508 a ss: la aletheia es diversa del Ser y ambos son derivados del Agathón. Cfr. Aristóteles, *Met.* V, 7 y VI, 4, así como la interpretación de Heidegger del capítulo IX,10, en su lección «Lógica: La pregunta por la verdad» (GA vol.21). Véase nuestro juicio crítico al respecto en la *Revista Venezolana de Filosofía* No. 12, 1980, pp.113-124.

¹⁶ SyT § 10, así como *Kant y el Problema de la Metafísica* § 37 ss.

¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Física*, V. 14; Augustinus, *Confesiones* XI; Kant, *Crítica de la Razón pura*, Estética y Analítica; Husserl, *Lecciones relativas a la Conciencia interna del Tiempo*.

¹⁸ Cfr. mis conferencias *La crítica de Heidegger al idealismo moderno*, en *Estudios Filosóficos* No. 1, Caracas, 1974, 129 ss; así como *Conciencia y Dasein*, en *Escritos de Filosofía* No. 15/16, Buenos Aires, 1985, 3 ss.

¹⁹ SyT § 34; GA vol.20,p.55-56; GA vol.24,p.86-89; *Sendas Perdidas*, en “Holzwege”, 15.

²⁰ Cfr. SyT § 7, A. Aparición es la manifestación de algo oculto a través de algo que se muestra en sí mismo. En consecuencia, la aparición se funda en el fenómeno. En esa tesis está implícito que los fenómenos tienen que ser tales y no pueden ser a su vez meras apariciones. Cfr. también GA vol.20, p.118.

²¹ Sobre el concepto de finitud humana cfr. *Kant y el Problema de la Metafísica* § 39.

²² Sobre la temporalidad cfr. SyT §§ 65,68,69 C,79. Cfr. GA vols. 20,21,24 los cuales exponen el contenido de SyT y tratan a veces in extenso sobre la temporalidad.

²³ Cfr. mi ponencia *Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en 'Ser y Tiempo' de Heidegger*, en las Actas del IX Congreso Interamericano de Filosofía, vol. II, Caracas, 1979, y en la Revista Venezolana de Filosofía No.8, Caracas, 1978, pp.83-96. Cfr. también mi Epílogo a la traducción de la lección de Heidegger *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1990.

²⁴ Cfr. SyT motto (p.1),y §§ 5,6,8.

²⁵ La teoría de la propiedad y la impropiedad de la existencia está al servicio de la aclaración de la no-verdad del Ser y no tiene en SyT una significación ético-política. El existente propio puede ser tanto bueno como malo moralmente y lo mismo vale para el impropio. El Dasein propio, que decide a partir de sí mismo puede ser tanto altruista, como egoísta. Ello indica que propiedad-impropiedad es una distinción de nivel diverso a la de altruismo y egoísmo; la caracterización del Dasein cotidiano como «uno» o «se», no contiene ningún desprecio de lo social. El Dasein está esencialmente referido a sus prójimos,»es con» ellos.

²⁶ Cfr. SyT §§ 29,31 y *Sobre la esencia del Fundamento*.

²⁷ SyT §§ 29,30,40,54 ss.,68 B.

²⁸ Esta tesis ha sido desarrollada en mi libro *Transzendenz und Differenz*, La Haya, 1970. Cfr. también GA vol. 24, así como mi artículo *Una aproximación a Tiempo y Ser* en la Revista Venezolana de Filosofía No. 5/6. Caracas, 1977. Los términos tradicionales *essentia* y *existentia* se refieren realmente sólo a determinaciones de las cosas.

²⁹ Cfr. *Transzendenz und Differenz*, cap.19.

³⁰ Cfr. SyT §§ 13 ss.32, 33,35 ss; así como *Sobre la esencia del Fundamento*, sec. II y III.

³¹ Cfr. *Transzendenz und Differenz*, cap.12.

³² Cfr. T. de Aquino, *De veritate*, Quaestio 1.

³³ Cfr. mi artículo *El problema de la negatividad* en la Revista Venezolana de Filosofía, No. 4, Caracas, 1976.

³⁴ Cfr. mi reseña sobre GA vol.24, titulada *Una aproximación a Tiempo y Ser*, que mencionamos en la nota 27.

³⁵ El manuscrito de Heidegger titulado *Besinnung*: Reflexión (GA vol. 66, 1997) proporciona la fecha en que se cumple su giro: “Desde el primer trimestre de 1932 se encuentra fijado en sus rasgos fundamentales el plan que adquiere su forma inicial en el esbozo *La Aproximación*”, es decir, en las *CalF*.

³⁶ He desarrollado paulatinamente la presente interpretación del «giro» en diversos escritos, primero en *Transzendenz und Differenz*, luego en *El giro del pensamiento del Heidegger*, en Estudios Filosóficos No. 1, Caracas, 1974, y en los artículos siguientes: *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*, en “Zeitschrift für phil. Forschung” 38, pp. 241-62, Meisenheim, AG, 1984; *Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen*, en “Zur phil. Aktualität Heideggers”, vol. I., pp.118-140, Frankfurt, 1991, en la conferencia: *Übergang zum anderen Anfang* (Heidegger-Symposium, Mainz, 1991) en “Recherches Husserliennes” 3, Bruselas, 1995) y en *El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades*, en el Anuario Seminarios de Filosofía vol. 9- Santiago de Chile, 1996.

³⁷ Cfr. GA, vol.34, en comparación con *CalF*, p.208 ss. y el escrito *La doctrina de Platón sobre la verdad*.

³⁸ Según esto, el giro parece haberse llevado a cabo entre 1932 y 1933. En el semestre de invierno de ese último año Heidegger dictó un nuevo curso acerca de la doctrina de Platón sobre la verdad, pero en una nueva dirección. Ello podría llevar a creer que ese giro tiene algo que ver con la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo en 1933. Pero, como veremos, las causas de ese giro se remontan a 1927 y son de índole puramente filosófica. Ni siquiera en sus escritos políticos de 1933 él se adhirió a la tendencia «filosófica» del nacionalsocialismo (antropologismo, biologismo, racismo). Y a partir de 1936 la crítica expresamente (cfr. *CalF* 16/19, 24/25, 30, 39/40, 50, 53, 54, 61, 99, 117, 139, 148/49, 163,156, 173/74,182, 203, 266/67, 321, 479, 493, 496). Las causas, el propósito y el alcance de su ambigua relación con el nacionalsocialismo son un fenómeno histórico-biográfico aún no aclarado suficientemente. Cfr. sobre el tema: V. Farías: *Heidegger y el nazismo*. H.G. Gadamer: *Años de docencia filosófica* (1977); M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado 1933/34. - Hechos e ideas*, (1983). K. Jaspers: *Autobiografía filosófica* (1978). H. Ott: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*; Varios: *Sobre la actualidad filosófica de Heidegger* vol.1 (1971). Rüdiger Safranski: *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo* (1994).

³⁹ Cfr. *CalF* 256,273,389 ss., así como “*El origen de la obra de arte*”, en “Holzwege”.

⁴⁰ «Ereignis» significa usualmente en alemán suceso, evento, acontecimiento. Si bien Heidegger conserva ese significado, entiende esa palabra primeramente en el sentido de

«er-eignen»: dar en propiedad y «an-eignen»: apropiar. Heidegger aclara expresamente esto en su conferencia *El principio de identidad*, en “Identidad y Diferencia”, pp. 28/29.

⁴¹ Sobre la apropiación como «Wesung» cfr. *CalF* 7, 66, 255, 286 ss.

⁴² Cfr. GA vol.55, pp.109-160. Sobre la dialéctica véase allí mismo p.154 ss., así como *Schelling y la libertad humana* pp.89 ss. y nuestro Epílogo, p.252 ss.

⁴³ Cfr. la conferencia *Tiempo y Ser* en “Sobre el asunto del pensar”, Tübingen, 1969. *CalF* 371 ss., contiene un intento anterior de pensar al tiempo-espacio a partir del Ser. Al contrario de *SyT*, que otorgaba la primacía al futuro sobre el presente, en su época tardía Heidegger devuelve esa primacía al presente, porque el Ser se ha hecho patente como presencia a través de la tradición.

⁴⁴ Sobre el concepto de «Geschick» véase *El principio del Fundamento*, p.108 ss.

⁴⁵ Cfr. *El origen de la obra de arte* en “Holzwege”.

⁴⁶ Sobre el cielo como ámbito abierto cfr. la conferencia de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin *Retorno al hogar*, en las “Aclaraciones a la poesía de Hölderlin”, así como el texto *Tierra y cielo de Hölderlin*, en GA vol. 4. Además: «...poéticamente habita el hombre...» en “Conferencias y Ensayos”.

⁴⁷ Cfr. *CalF* 275.

⁴⁸ Cfr. *El origen de la obra de arte*, donde esa pugna es pensada como el Ser mismo de la obra.

⁴⁹ *CalF* 30, 343.

⁵⁰ Sobre estas cuestiones cfr. *CalF* 471, 473 y 477. Así como *El origen de la obra de arte* II, en “Holzwege”, p. 43.

⁵¹ Cfr. *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en “Identidad y Diferencia”, así como *El Lenguaje* en “En camino hacia el Lenguaje”.

⁵² Cfr. *CalF* 437 ss., así como *Carta sobre el Humanismo*.

⁵³ Los «cuatro» proceden de la poesía de Hölderlin, o mejor: de la interpretación que Heidegger ha hecho de ella a partir de su «giro». Cfr. los textos mencionados en la nota 42 arriba. *CalF* 479, 484/85 presenta una versión inicial del «cuadrado», donde en lugar de «cielo» aparece la palabra «mundo».

⁵⁴ Este es el horizonte de cuestiones en que se mueven textos como «Construir, habitar, pensar», «La cosa», «...poéticamente habita el hombre...», todos ellos en *Conferencias y Ensayos*, así como *En camino hacia el Lenguaje*.

⁵⁵ Cfr. «La pregunta por la Técnica» en *Conferencias y Ensayos*.