

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ · RICARDO GIBU SHIMABUKURO

coords.

SER Y TIEMPO
DE HEIDEGGER,
EN PERSPECTIVA

Ser y tiempo de Heidegger, en perspectiva

Tras más de noventa años de la publicación de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, una de las obras más emblemáticas e importantes del siglo pasado, resulta un hecho sorprendente constatar su vigencia, no solo a través de los estudios e interpretaciones que continúan ofreciéndose sobre ella, sino también del amplio espectro de problemas que inauguró y que anima un número importante de discusiones filosóficas en la actualidad. La publicación de la casi totalidad de volúmenes de la *Gesamtausgabe*, así como de un número importante de epistolarios, ha permitido ganar un conocimiento más claro del origen y de las motivaciones de la obra, del proyecto original (mantenido hasta 1932) y de su ulterior abandono, pero también una imagen más nítida del joven profesor que en 1927 empieza a ser reconocido como uno de los filósofos más importantes en todo el mundo.

El presente libro recoge quince colaboraciones de especialistas en la materia y tiene como objetivo contribuir en el estudio de *Ser y tiempo* desde tres perspectivas. En primer lugar, la analiza desde el punto de vista de su

despliegue temático y del lugar que ocupa a partir de su obra posterior. Posteriormente, la aborda desde su génesis, esto es, desde sus lecciones en los primeros años en Friburgo y su relación con la fenomenología husserliana. Finalmente, expone algunas recepciones críticas de la obra en ámbito francés y anglosajón.

Ángel Xolocotzi Yáñez es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Es director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP (México), donde también es profesor de tiempo completo, coordinador de la maestría en Filosofía, del cuerpo académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” y dirige la revista *Graffylia*. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Alexander von Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del programa de estancia de doctores y tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel III) y participa en múltiples comités científicos como el del Heidegger-Jahrbuch. Es presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Tiene en su haber más de cien conferencias y ponencias, tres traducciones de Heidegger, así como once libros coordinados y otros diez de su autoría.

Ricardo Gibu Shimabukuro es doctor en Filosofía por la Pontificia Università Lateranense de Roma. Se desempeña como profesor investigador en el Colegio de Filosofía y en el posgrado en Filosofía de la BUAP (México), y como coordinador del posgrado en Filosofía. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II). Autor de *Unicidad y relacionalidad de la persona: la antropología de Romano Guardini* (2008), *Proximidad y subjetividad: la antropología filosófica de Emmanuel Levinas* (2010), coordinador junto con Ángel Xolocotzi de los libros *Imagen y sentido. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas* (2016) y *Temple de ánimo. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (2016).

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
RICARDO GIBU SHIMABUKURO
coordinadores

SER Y TIEMPO DE
HEIDEGGER, EN
PERSPECTIVA

Editorial Biblos

Índice

Cubierta

Acerca de este libro

Portada

Presentación, por Ángel Xolocotzi Yáñez y Ricardo Gibu
Shimabukuro

Introducción. Ontología y pregunta por el ser: el lugar de
Ser y tiempo, por Ángel Xolocotzi Yáñez

I. *Ser y tiempo* en su despliegue temático y su lugar
desde la obra posterior heideggeriana

El ideario metafísico de Heidegger en torno a su concepción de la
ontología fundamental entre *Ser y tiempo* (1927) e *Introducción a la
metafísica* (1935). Jorge Uscatescu Barrón

Ceticismo, verdade e necessidade existencial. Róbson Ramos dos Reis
¿Se contrapone la analítica del *Dasein* a la antropología filosófica y a la
biología? Una lectura crítica del parágrafo 10 de *Ser y tiempo*.
Enrique Muñoz Pérez

La atestiguación de la existencia propia: *Ser y tiempo* y la
fenomenología de la conciencia moral. Jean Orejarena Torres

Ser y tiempo y la diferencia ontológica. Arturo Romero Contreras

La interpretación de Heidegger del lugar de *Ser y tiempo* tras la *Kehre*.
Pablo Veraza Tonda

II. De camino a *Ser y tiempo*

La comprensión del fenómeno de la vida en los primeros cursos
friburgueses de Heidegger. Jorge Enrique Pulido Blanco

Heidegger: anotaciones en torno a una reconstrucción del nombre *fenomenología* en clave aristotélica (1919-1927). Jorge Luis Quintana Montes

Temporalidad como entrelazamiento en Husserl y como cuidado en Heidegger: convergencias y divergencias entre los *Manuscritos de Bernau* y *Ser y tiempo*. Diego Ulises Alonso Pérez

La tematización acerca de la vida en *Ser y tiempo*. Jeannet Ugalde Quintana

III. Recepciones y lecturas críticas en torno a *Ser y tiempo*

La noción de *acontecimiento* de Heidegger a Deleuze. Patricia Castillo Becerra

Repensar la pasividad: la lectura de *Ser y tiempo* del joven Levinas. Ricardo Gibu Shimabukuro

Gilbert Ryle: una recepción anglosajona de *Ser y tiempo*. Fernando Huesca Ramón

Vorlaufen des Todes, clave de la construcción de la humanidad futura. Luis Tamayo Pérez

Sobre los colaboradores

Créditos

Presentación

Ángel Xolocotzi Yáñez y Ricardo Gibu Shimabukuro

En abril de 1927 aparece *Ser y tiempo* de Martin Heidegger como volumen ocho del *Phänomenologisches Jahrbuch* y a la vez como separata en la editorial Max Niemeyer. La extensión comprende 28 pliegos, es decir, 438 páginas. Hoy, a más de noventa años de su publicación, somos conscientes de diversos hechos: que se trata de un libro que nunca fue proyectado como tal, sino que tuvo su origen en una reseña de un epistolario de Wilhelm Dilthey, que fue un texto recibido como antropología o existencialismo, que se trata de un libro pensado como primer volumen por lo menos hasta 1932, etc. Con la inminente conclusión de la publicación de la *Gesamtausgabe* y un buen número de epistolarios, contamos hoy con un panorama general del pretexto y contexto del libro. Sabemos que es un libro que ha marcado el rumbo de la historia de la filosofía contemporánea y ha renovado caminos en otros ámbitos del saber. A pesar de que ya en la década de 1920 Heidegger comenzaba a tener impacto debido a sus polémicas interpretaciones sobre

Aristóteles, será *Ser y tiempo* el texto que lo corone en el escenario filosófico. Después de esta publicación encontramos caminos del pensar de complicada aprehensión. *Ser y tiempo* se constituye, pues, en una especie de escalón obligado para entender no solo la obra posterior de su autor, sino gran parte de las líneas filosóficas abiertas en la así llamada filosofía continental. Es innecesario repetir la lista. Baste decir que, sin Heidegger, y, de manera específica, sin *Ser y tiempo*, el panorama filosófico actual sería muy distinto. Incluso frente a publicaciones polémicas recientes, como son las aseveraciones que aparecen en los *Cuadernos negros*, el *opus magnum* heideggeriano mantiene su lugar. De hecho, ha logrado enlistarse ya como un clásico de la filosofía.

Ser y tiempo ha cimbrado el camino de la filosofía y ha logrado entablar discusiones en múltiples sentidos. La publicación reciente de fuentes da pie para revisar el panorama en torno a los impulsos dados en diversas direcciones y a la vez destacar algunas perspectivas que ha abierto el libro y en las cuales se mantiene buena parte de la discusión contemporánea. Por ese motivo, el Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla ha coordinado la presente publicación. Confiamos en que los aportes de reconocidos investigadores, aquí contenidos, contribuyan a mantener abierta la discusión en torno a tópicos contemporáneos derivados de lecturas de un libro cuya vigencia perdura, *Ser y tiempo*.

Introducción

Ontología y pregunta por el ser: el lugar de *Ser y tiempo**

Ángel Xolocotzi Yáñez

El motivo central del presente texto es conmemorar ya varias décadas de la publicación de un libro que ha marcado el rumbo de gran parte de la filosofía contemporánea: *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Sabemos que se trata de un libro sui géneris, cuya peculiaridad yace en diversos aspectos. Por un lado, no fue pensado nunca como un libro unitario cuyo contenido daría respuesta al planteamiento de un problema específico. La publicación final como libro es la tercera redacción de un manuscrito sobre el tiempo, cuyo origen fáctico remite a una reseña iniciada en 1923 de las cartas entre Wilhelm Dilthey y Peter Yorck von Wartenburg. Ya para 1924 el documento había ganado extensión de tal forma que pasaba de ser reseña al manuscrito *El concepto del tiempo* (GA 64).¹ En 1925, sobre la base de este, Heidegger redactará el texto de la lección *Prolegómenos para la*

historia del concepto del tiempo (GA 20) y en 1926 llevará a cabo la redacción final de lo que conocemos como *Ser y tiempo*. A diferencia de otros textos, *Ser y tiempo* es una obra que, por un lado, resume; por otro, presupone y, a la vez, menciona simplemente diversas problemáticas. Si no vemos solamente el lugar del libro respecto del camino previo, si no tomamos en cuenta los 90 volúmenes ya publicados de la *Gesamtausgabe*, entonces el papel de *Ser y tiempo* en el marco de la obra heideggeriana adquiere un espacio digno de ser tematizado.² A continuación, señalaré algunos aspectos en torno a ello, comenzando por hacer referencia a la recepción inmediata del texto para después ligar algunos rubros de lo contenido en *Ser y tiempo* con planteamientos desplegados anteriormente.

1. La recepción de *Ser y tiempo*

En una carta del 3 de septiembre de 1929, Heidegger expresa a su alumno Karl Löwith la impresión que dejó en él la acogida de *Ser y tiempo*: “Que simplemente se haya hecho de ello una moda y que aparentemente también las habladurías reconciliadoras y bien intencionadas se hayan dado de forma tan desmesuradamente superficial (por ejemplo, Misch), eso no lo hubiese esperado” (Heidegger y Löwith, 2017: 169). Para ese entonces habían transcurrido apenas dos años desde su publicación, pero la atención de un público ávido de novedad ya no estaba puesta en la intención fundamental del texto, ni en su propósito

provisional, a saber, el planteamiento de la pregunta por el ser desde un horizonte temporal de sentido. La radicalidad de la propuesta filosófica plasmada en las páginas introductorias se consumió muy pronto en la medianía de las vertientes antropológicas y existencialistas de la época, mientras que su contenido analítico-existencial se interpretó bajo la influencia que ejercían pensadores consumados como Max Scheler, Karl Jaspers y Edmund Husserl.

De hecho, el mismo Scheler escribirá ya en 1927 una de las primeras reseñas de *Ser y tiempo*, donde indica lo siguiente:

Heidegger no posee en absoluto los medios para distinguir entre la esencia del *Dasein* accidental y el hombre. El *Dasein* es -Heidegger en su completa y accidental concreción- con el color de cabello y con cada forma accidental de su cuerpo. La tesis de que “el hombre es solo un modo de ser” pasa por sobre la esencia del hombre de la misma manera que el Heidegger accidental la hunde. El modo de ser se dirige según la esencia.³

Frente a este señalamiento de Scheler, el resto de las reseñas buscan interpretar *Ser y tiempo* a partir de la distancia de Heidegger con filósofos como Henri Bergson, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Karl Marx y Wilhelm Dilthey. Ese es el caso de la primera reseña

extensa publicada en 1928 por Maximilian Beck. Para él, a pesar de su hálito renovador, "*Ser y tiempo* es, en verdad, solo una síntesis de todas las tendencias actuales de la filosofía -es decir, el antónimo directo de un comienzo revolucionario-" (Beck, 1928: 5).

Desde otro punto de vista, pero en continuidad con esta línea interpretativa, se encuentra el libro *Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* de Siegfried Marck (1929), quien también da lectura a la analítica existencialista bajo la luz de la terminología hegeliana, al concebirla como una *dialéctica crítica*; quizá debido a estas reseñas es que Jaspers escribe el 8 de julio de 1928 a Heidegger que este "es relacionado con el marxismo" (Heidegger y Jaspers, 2003: 83).

Más allá de las comparaciones con Hegel, existe otro comentario que se desarrolla a partir de una fuerte sospecha: la posible recaída en la tradición vieja y estática que ya Dilthey había intentado superar mediante la renovación del concepto de vida. Nos referimos expresamente a *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Georg Misch (1931) quien, a pesar de conocer la obra de Heidegger hasta entonces publicada, no vaciló en clasificarla como un apéndice de la filosofía diltheyana.

Parece que Misch no logra dar cuenta de la diferencia que existe entre el término heideggeriano *Dasein* y el concepto diltheyano *Leben*, debido a que su lectura de *Ser y tiempo* sigue inserta en la dinámica cartesiana de la distinción entre sujeto y objeto; sin embargo, el verdadero

problema estriba en querer introducirse a la problemática ontológica a partir del uso de la cúpula “es”, cuando en realidad no se trata de un asunto cualquiera ni de la misma pregunta que se desarrolla en los manuales de filosofía. Se trata de la más profunda y misteriosa de todas las preguntas que el *Dasein* pueda plantearse y, precisamente por ello, después de haber leído la reseña, Heidegger (2011: 133-134) reiterará enérgicamente que a estas alturas: “Ya no podemos desarrollar la filosofía a partir de lo lógico [...] sino a partir de la historicidad de nuestro *Dasein*”.

Oscar Becker, por su parte, creyó ver en *Ser y tiempo* una línea de continuidad necesaria para la tarea fenomenológica. Para el segundo asistente de Husserl que sucedió a Heidegger, uno no podría malinterpretar las intenciones de la fenomenología husserliana por el hecho de confrontarlas con la hermenéutica de la facticidad; por el contrario, esta última representa la concreción psicológico-antropológica de la fenomenología trascendental expuesta en las *Ideas*.⁴

Por otro lado, a pesar de haber reconocido la importancia del giro hermenéutico para la fenomenología, Paul Hofmann llevó a cabo una lectura más crítica, poniendo en conflicto la relación entre el planteamiento de la pregunta ontológica y la máxima fenomenológica “¡A las cosas mismas!”. A su parecer, dado que “sentido” no es lo mismo que “cosa”, el método fenomenológico resulta como inadecuado para abrir el ámbito del ser. Ante la falta de

vinculación entre el problema del ser en general y el ser de las cosas, Hofmann se pregunta si acaso el sentido es una categoría subjetiva en virtud de la cual los entes son experimentados, o si, por el contrario, el sentido corresponde al lado objetivo del ente como fundamento suyo. Como podremos observar, esta intervención meramente comparativa carece de vigencia, sobre todo cuando Heidegger ya se había adelantado a este tipo de objeciones aclarando expresamente que “el sentido es un existencial del *Dasein* y no una propiedad que se adhiera al ente, que esté «detrás» de él o que se cierna a alguna parte como «región intermedia»” (Hofmann, 1921: 12).

En “Drei Richtungen in der Phänomenologie”, Erich Przywara lleva a cabo una lectura de la ontología fundamental bajo la influencia de la doctrina aristotélico-tomista, según la cual la propuesta heideggeriana parece tener lugar a manera de inversión. Así, por ejemplo, cuando Tomás de Aquino habla de la esencia intelectual de la vida espiritual como el modo de ser específico del espíritu, Heidegger sostiene que el hombre es la esencia del ser en general. De hecho, concluye el sacerdote jesuita, la filosofía heideggeriana es en realidad una antropología enmascarada, mientras que la supuesta rehabilitación de la filosofía aristotélica consiste, en realidad, en una *Aristotelisierung* de Dilthey (Przywara, 1928: 252).

Desde otro punto de vista, Heinrich Barth lee *Ser y tiempo* bajo la clave de un idealismo renovado y crítico del racionalismo, aunque más cercano al existencialismo que a

la filosofía trascendental. Si bien manifiesta su inconformidad con respecto a una obra de la que - ciertamente- esperaba algo "más grande", su lectura no deja de reiterar el pensamiento de un "yo" antropológicamente orientado (Barth, 1932: 113). En esta misma dirección se desarrolla el comentario de Alfred Delp (1933: 441, 484), quien a pensar de compartir el tono crítico con el que Heidegger habla de la modernidad, interpreta el fenómeno del "Uno" como un intento por salvaguardar la individualidad frente al ajetreado modo de vida de las grandes ciudades. Por si fuera poco, hubo quien llegó a clasificar *Ser y tiempo* como parte de la literatura expresionista debido tanto a su fuerza expresiva como al intento de superar la resolución moderna del hombre. Además de Beck, hacia esta misma dirección apunta el trabajo de Heinemann (1929: 373) cuando afirma que existe un paralelismo entre la filosofía de Heidegger y el arte de la época.

Como podemos observar, este tipo de lecturas no aportaron gran novedad para la comprensión del auténtico propósito de *Ser y tiempo*, sobre todo porque -al igual que Heidegger- otros intelectuales de la época como Bloch, Rosenzweig y Barth recurrían a la fuerza de sentido concentrada en la etimología, o bien a la violencia del neologismo con tal de explotar las posibilidades ocultas del lenguaje. Por otro lado, es un hecho que las interpretaciones comenzaron a alejarse cada vez más del

núcleo ontológico, hasta perder de vista el objetivo delineado desde el epígrafe de la obra.

La principal causa del corto aliento que insuflaba las voces de su tiempo estriba, según escribe Heidegger a Bultmann, en la influencia indirecta que todavía ejercía una extraña mezcla entre filosofía y teología cristiana:

Las recensiones más o menos superficiales de mi libro muestran cada vez más claramente cuán difícil es hacer ver a la gente que la función indirecta de la teología cristiana en la historia del espíritu, y el aprovechamiento indirecto de la misma para la filosofía, nada tienen que ver con una mezcla poco clara entre teología y filosofía. (Heidegger y Bultmann, 2011: 97)

Quizá solo en el texto titulado *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* de Karl Löwith se logró desarrollar una postura crítica dentro del horizonte estructural, metódico y conceptual de *Ser y tiempo*, tomando como punto de partida lo que a su parecer representaba un cambio desafortunado en el itinerario heideggeriano, a saber, la despedida del tratamiento fenomenológico de la vida fáctica, a favor del despliegue de la analítica existencial, como fue el caso de alumnos que habían escuchado al maestro directamente en Friburgo o Marburgo y posteriormente leyeron *Ser y tiempo*. En esa

posición encontramos también a Hans-Georg Gadamer, quien en diversas ocasiones habló de una caída de *Ser y tiempo* en planteamientos trascendentales de la tradición.⁵

2. *Ser y tiempo*: entre la ontología y la pregunta por el ser

Después de esta breve historia de la recepción inmediata de *Ser y tiempo* no parece fuera de lugar la actitud defensiva de Heidegger respecto de lo que consideraba objeto y meta de su tratado. Ejemplo de ello es la carta que escribe a Julius Stenzel en abril de 1928 donde Heidegger intenta precisar los objetivos de su libro:

El objetivo no es una antropología (cf. la introducción), no es una determinada ética, ni mucho menos una cosmovisión dirigida contra la antigüedad, sino que el único problema es la pregunta universal por un posible suelo para una estricta interpretación del ser de acuerdo con todas sus posibles transformaciones y regiones. Y quien vea la historia de los problemas filosóficos fundamentales en su más elemental simplicidad -y solo así pueden ser aprehendidos de manera radical- tendrá que decir, y yo también estoy convencido, que *Ser y tiempo* es el libro más pasado de moda que hoy día haya sido escrito. (Heidegger y Stenzel, 2000: 11-12)

Sabemos que lo “pasado de moda” en *Ser y tiempo* remitía a una tematización que se pensaba, y aún se piensa, ha quedado superada o es obsoleta: la tematización del ser. Sin embargo –y eso será parte de lo que muestra la amplia obra de Heidegger–, la pregunta por el ser no se agota en la ontología. A pesar de que esta ha sido desde antaño el modo privilegiado de pensar al ser, Heidegger insiste a través de varios caminos en la posibilidad de acceder a algo así como *ser*, partiendo del suelo que proporciona la tradición ontológica misma. Ante ello surge la pregunta de si acaso la búsqueda del suelo para la estricta interpretación del ser que Heidegger enfatiza constituye solo un hilo conductor frente a lecturas de diverso matiz. Más allá de ello, ¿cómo se inserta tal énfasis ontológico respecto de lo planteado posteriormente? Es decir, ¿cómo puede entenderse la diferencia heideggeriana entre ontología y pregunta por el ser? En este sentido, ¿puede mantenerse la idea de un hilo conductor con cierta identidad, o más bien se trata de una ruptura? ¿Cómo se inserta pues la ontología en el marco de la pregunta por el ser? Todas estas son cuestiones surgidas a partir del horizonte interpretativo con el que contamos a raíz de la publicación del legado. En múltiples ocasiones se ha abordado ya la *Kehre*, el giro de la filosofía heideggeriana, por un lado, apelando a una continuidad; por otro, enfatizando un quiebre irreconciliable. En otros momentos se han desplegado aspectos que abonan cierta comprensión

de ello, por ejemplo, la crítica a la trascendencia y al horizonte tal como se deja ver en el marco de la ontología fundamental (Xolocotzi, 2011a: 57, 69).

No obstante, en esta ocasión lo que aquí presento buscará destacar algunos aspectos de la tematización ontológica planteada en *Ser y tiempo* para enfatizar el papel que ocupa en los despliegues posteriores, agrupados bajo la caracterización de “pregunta por el ser”, especialmente respecto de la crítica a la ontología y sus derivados expresados en la subjetividad y la historiografía.

Bien conocido es el punto de partida del prólogo de *Ser y tiempo* donde, después de la cita del *Sofista*, cuestiona nuestra posible perplejidad en torno al ser e indica que “será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta” (Heidegger, 1977: 1; 2012: 21). La forma específica en la que procederá la investigación es tematizada al inicio y al final del libro. En el prólogo se plantea como propósito del tratado “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser”; mientras que al final se reitera que el debate acerca de la interpretación del ser no ha sido desencadenado. El desencadenamiento del debate requiere preparativos, señala Heidegger (1977: 437; 2012: 449), y la investigación se encamina a ello: esa sería la meta de *Ser y tiempo*.

Es interesante contrastar lo planteado al inicio y al final del texto, ya que nuestro autor presupone un proceder fenomenológico que se dirige al ser no como un problema especial, sino como una pregunta concreta, la cual en su

despliegue hace ver lo limitado de la visión y la exigencia de abrir la investigación. Ya desde 1919-1920, Heidegger (1992: 26; 2014b: 38) hacía notar el modo de proceder fenomenológico al que adhería su modo de trabajo:

En la fenomenología en cuanto ciencia del origen no hay problemas especiales. Esto no significa que ella se dedique a los denominados problemas universales y universalísimos en el sentido de ese vago razonamiento general que es propio de la filosofía al uso. No hay en ella problemas especiales porque y en tanto lo que hay son problemas concretos. No es lo mismo. La fenomenología hace ver por vez primera que, en lugar de la nebulosidad en que se mueve la filosofía usual, es posible y necesario hacer fenomenológicamente aprehensible lo concreto.

Así, el programa de la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser se insertaba plenamente en el despliegue fenomenológico que se pretendía. Sin embargo, a la concreción de la pregunta se debe añadir otro elemento central que permitió un tratamiento radical de la tematización. En la lección de invierno de 1923-1924, así se indica: “Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental” (Heidegger, 1994:

260; 2008: 261). De esta forma, la cuestión del ser no sería un problema especial sino aquello que se devela ya en un comportamiento como es el preguntar. Veamos esto.

Heidegger detecta que hay muchas formas de abordar al ente, especialmente a partir de la multiplicidad de referencias particulares, esto es, a partir de los aspectos o los lados desde el que puede ser tematizado; no obstante, el *Dasein* en su aspecto ontológico lo que indica es el carácter formal, es decir la forma, en la que este ente está en el mundo: comportándose de una u otra manera. Precisamente las posibilidades de tematización de las ciencias parten de las posibilidades del comportarse del ente. Para pensar el movimiento, el ente ya se ha movido; para pensar la vida, el ente ya vive, etc. El *Dasein* entonces no se contrapone a otra determinación de este ente, ya que no busca una caracterización de contenido sino una caracterización formal: remite al hecho de que se comporta de una u otra forma. A partir de ahí, Heidegger despliega el conocido análisis y detecta que no puede plantear una pregunta específica sobre el ser porque estaría llena de presupuestos, pero descubre que el ente pregunta. Ya en el preguntar y en todo comportamiento se hallan elementos comunes, por ejemplo, que todo comportamiento siempre es un salir de sí hacia sí; que todo comportamiento expresa una relación de sí; que todo comportamiento es posible en tanto ser-en-el-mundo. A eso remite el hecho de que “a este ente *le va* en su ser este mismo ser” (Heidegger, 1977: 12; 2012: 32). Se *com-porta*, porta su ser, y esto hace al ser

mera relación de ser, lo cual significa que al comportarse cuida su ser. Se trata de su ser en cada comportamiento, al preguntar, por ejemplo, si hay un interés en algo. Puede ser que me interese saber porque me inquieta el desconocimiento, puede ser que quiera saber algo específico a partir de una necesidad práctica -como saber dónde hay un restaurante-; en cada comportamiento se trata de mi ser, aunque no haya una tematización del propio preguntar. Hay algo que me lleva a no poder hacerme a un lado, sino a estar condicionado a que debo participar en todo comportamiento.

El comportamiento en este sentido muestra al ente. El ente aparece al comportarse y hay pues una primera relación entre formas de aparecer y modos de comportamiento. El comportamiento hace aparecer al ente, por eso Heidegger, con la idea de proceder fenomenológicamente, se dirige a analizar al *Dasein* a partir de sus comportamientos, y esto también lo hace porque sabemos que lo fenomenológico no es el mero aparecer, sino los modos de aparecer. La forma en la que aparece algo no es indiferente para comprender a ese algo; de esta manera, el ente pensado ontológicamente en una referencia al ser -*Dasein*- debe ser aprehendido fenomenológicamente a partir de sus modos de aparición, que son los modos de comportamiento. Con esto tenemos ya de entrada un cuestionamiento a la idea de que un ente es algo cerrado y determinado esencialmente desde una base concreta. Aquí, como hemos visto, la concreción busca

aclarar los modos de aparición del ente y por ende no aceptar presuposiciones heredadas.

De esta manera, los modos de comportamiento en tanto modos de aparición del ente aprehendido respecto de su ser -*Dasein*- serán pensados en una dirección que permita desplegar el hilo conductor del ser. Los comportamientos podrían ser pensados también a partir de una visión específica como podría ser la mecánica, la cinética, la social, la biológica, entre otras. Heidegger en este punto procede de la misma forma, es decir, tratando de ver aquello de lo que parten todos estos otros modos de aprehensión. En ese sentido, busca una y otra vez mantener el hilo conductor ontológico propuesto. Para llevar a cabo esto, se apoya en dos preguntas como guía: ¿cuál es la esencia de todo comportamiento donde el ente se cuida? y ¿cómo es posible tal esencia?

En *Ser y tiempo* responderá de modo extenso la primera pregunta, mientras que la segunda será objeto de diversos escritos hasta 1930. A la pregunta por la esencia del ente que se comporta, sabemos que Heidegger responderá: la existencia; mientras que aquello que posibilita tal esencia en cuanto existencia será nombrado trascendencia (Xolocotzi, 2011a: 57-69).

En un caso se trata de la pregunta tradicional por el *qué* de algo y en el otro, por las condiciones de posibilidad de ello. Así, como nuestro autor parte de la pregunta por el ser en general para profundizar en ella y darle un sentido fenomenológico a partir de los modos de aparecer del ente

que pregunta, así aquí se parte de la esencia y de la trascendencia a la luz de este ente y manteniendo el apego fenomenológico a los modos de aparición.

Sin embargo, al hablar de la existencia como nivel esencial, hay que aclarar el sentido de tal perspectiva. Frente a planteamientos esencialistas que determinarían al acto a partir del objeto, es decir, a partir del contenido del acto, Heidegger ve más bien que el contenido del comportamiento no viene dado por un *qué* determinado, sino por el *cómo* de la ejecución misma. De tal manera, la esencia de todo comportamiento remite al modo en el que se da; efectivamente se trata de una relación, pero no de una relación en la cual un contenido -*qué* u objeto- determine la forma de aprehensión de un sujeto, sino de una relación en la cual este algo que aparece al comportarse se comporte de tal modo que en ello le vaya eso que es. Heidegger (1977: 12; 2012: 32) lo señala así en el párrafo 4 de *Ser y tiempo*: “Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser”. Como sabemos, en este “irle” su ser, le importa su ser y cuida su ser. La estructura del cuidado en cada comportamiento puede ser analizada en el sentido de que, por un lado, le va su ser y, por otro, esto ocurre en su ser. Pero ¿de qué hablamos si no sabemos lo que es ser? ¿Qué es lo que me va en tal hablar de “irme mi ser”?

La tematización de esto ha dado pie en la tradición a dos elementos que se copertenecen: a hablar en primera persona con una tendencia a delimitar el ámbito personal

de referencia. Como Heidegger señala en diversos momentos, esto ha constituido una tendencia para tematizar epocalmente -bajo diversos nombres- cierto fenómeno:

La tendencia, no siempre inequívoca y clara hacia el sujeto, se funda en el hecho de que el cuestionar filosófico comprendió de algún modo que debería y que podría procurarse el suelo para todo problema objetivamente filosófico a partir del esclarecimiento suficiente del “sujeto”. (Heidegger, 1975: 444; 2000: 372)

Sin embargo, resulta relevante que, aunque el respecto ontológico del ente en cuestión pensado a partir de los modos de comportarse sea el *Dasein*, los análisis de *Ser y tiempo* buscarán en gran medida contrastar este respecto ontológico con la subjetividad moderna. Ya en el párrafo 6 de *Ser y tiempo*, nuestro autor justificará la necesidad de una destrucción de la historia de la ontología a partir del hecho de que ha ocurrido “la omisión de una ontología del *Dasein*” (Heidegger, 1977: 24; 2012: 45). El alcance de tal omisión se inserta en determinaciones de carácter histórico que remiten al ser a partir de una significación ontológico-temporaria de “presencia” (1977: 25; 2012: 46). Aunque en el mencionado párrafo el término “presencia” sea la traducción de *ousia*, queda claro para Heidegger que tal determinación ontológico-temporaria será la hegemónica

en toda significación de ser. A partir de ello, Heidegger comprende que la subjetividad moderna constituya el despliegue de la omisión de una ontología del *Dasein* y se determine sobre la base del ser como presencia.

Así, la confrontación de Heidegger con la tradición más reciente se dirige directamente a la correspondencia entre representación y presencia, resumido bajo el epíteto “crítica a la subjetividad”. En ello es necesario ver que Heidegger lleva a cabo una traducción que desempeñará un papel central en gran parte de sus escritos donde toca la mencionada crítica. Para el filósofo de Friburgo, las cosas en su entidad serán aprehendidas en el ámbito óntico, mientras que su ser -la presencia- será determinado como la dimensión ontológico-temporaria, cuyo acceso será la representación, determinada como el pensar mismo.

De esta forma, el problema de la subjetividad no consiste simplemente en el traslado de la *ousia* en tanto *hypokeimenon* al *subjectum* cartesiano; es decir, del sustrato de todo ente al *fundamentum incocussum* en una “cosa” (*res cogitans*). Más bien se trata de una concatenación tripartita: ya no está en juego solo la cosa, lo óntico, sino su determinación ontológico-temporaria, la presencia, y su modo de acceso, la representación. Por ello, una crítica radical a la ontología que sustenta esto, tendrá no solo que cuestionar la homologación mencionada, sino abrir la perspectiva para pensar más allá de las determinaciones implicadas y así sostener que los entes no

solo son las cosas, que el ser no es solo la presencia y que el pensar no es solo la representación.

La importancia de la tríada cosa-presencia-representación radica en el hecho de que a partir de ahí se establecieron todos los saberes y las formas de relacionarnos con el mundo. Este solo era comprensible desde la presencia de las cosas y la posibilidad de su representación. Si hemos anticipado que la crítica heideggeriana se dirige a ella, debemos revisar ahora el espacio en el cual se produce un posible rompimiento de la tríada hegemónica, la cual parece ser incuestionable.

El núcleo de la crítica heideggeriana a la estructura tripartita moderna consiste en divisar la posibilidad de descubrir a los entes como otros y no como idénticos, ya que el presupuesto principal de la identidad incluye la copertenencia entre presencia y representación. El descubrimiento del ente en su diferencia es abrirlo más bien como algo *no presente*. Considero que tal posibilidad es lo que Heidegger muestra ya desde el primer capítulo de *Ser y tiempo*, al llevar a cabo un análisis fenomenológico de la cotidianidad. Como sabemos, ahí enfatiza que las “cosas” de la cotidianidad no son entes que simplemente estén ahí, sino que funcionan como útiles. En la última página de *Ser y tiempo* se pregunta precisamente eso: “¿Por qué se «concibe» el ser «primeramente» a partir de lo que está-ahí (de lo presente) y *no* a partir de lo a la mano (útil), que está *mucho más cerca*? ¿Por qué esta cosificación se vuelve una y otra vez dominante?” (1977: 437; 2012: 449).

No es necesario hacer referencia a las experiencias negativas como la ausencia de algo, sino que ya en el útil se da cierta negatividad en tanto ausencia de presencia. Al caminar sobre el piso hay ya una negatividad en tanto no está presente el piso. Tal negatividad se hace patente mediante la irrupción del piso mismo. Esto es así porque el modo de ser del útil se sustenta en la cadena referencial en la que está inmerso y no en una relación con otros entes presentes. Así, el *qué* o *esencia* del útil -tal como ha llamado la tradición metafísica- no yace en la identidad consigo mismo, como habría enseñado Platón mediante el *eidos*, sino en la alteridad de la cadena respectiva en la que tiene lugar. Por ello, indica Heidegger (1977: 85; 2012: 107) en el parágrafo 18 de *Ser y tiempo* que la “condición respectiva es el ser del ente intramundano” y por ende su modo de ser no puede ser la presencia.

Lo importante no es pues la crítica a lo óntico pura y simplemente, sino la crítica a cierta determinación óntica y su presupuesto ontológico. De esa forma, la diferencia ontológica no es meramente la diferencia entre ser y ente, donde Heidegger juegue a favor del ser; la radicalidad de su planteamiento yace en enfatizar más bien la diferencia en tanto diferencia y no lo ontológico. En una anotación de los *Cuadernos negros* así lo indica: “Ontología [...] es la última forma del olvido del ser; pues la pregunta por el ser del ente en tanto pregunta por el ente en su ser ha olvidado ya la diferencia, en la medida en que este preguntar se

inserta en ella como su elemento inexperienciable” (Heidegger, 2015a: 487).

Es decir, no se trata simplemente de indicar que ser es diferente del ente, sino que en esa diferencia se da históricamente una identidad que hace del ente algo presente. La ontología, por tanto, no hacía otra cosa que sostener al ente en su identidad presencial. El énfasis en la diferencia, como indicamos, hace que haya un desfase entre lo que aparece y aquello que lo determina. Tanto el útil de la cotidianidad como el ser humano que manipula yacen en una ausencia de identidad. Hay un desfase entre lo que se presenta como ente y la posible remisión a su fundamento. En todo caso, lo que se descubre es una alteridad que posibilita su salir a la luz.

El gran problema para Heidegger es tratar de tematizar esta ausencia de identidad o este desfase en la diferencia. La diferencia ontológica se presenta como un estar fuera de sí: el ser del ente no es lo idéntico a él mismo, sino una alteridad que lo hace ser lo que es. Me parece que esa es una de las consecuencias asumidas a partir de la ontología fundamental y que conduce al pensar ontohistórico con el énfasis ya no en lo ontológico, sino en la diferencia. De esta forma, considero que hay elementos para justificar el hecho de que Heidegger hable más bien de pregunta por el ser y no de ontología e incluso llegue a decir que “La «ontología» ni siquiera conoce la pregunta por el ser” (2014a: 90, 2015b: 79).