

Ontología y pregunta por el ser. El lugar de *Ser y tiempo*

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

El motivo central del presente texto es conmemorar el 90 aniversario 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 generis*, 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 Dilthey y 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). 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, sino 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 tematizado¹. 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 posteriormente.

§ I.

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 habladorías reconciliadoras y bien intencionadas se hayan dado de forma tan desmesuradamente superficial (por ejemplo, Misch), eso no lo hubiese esperado”². Para ese entonces habían transcurrido apenas dos años desde su publicación,

¹ La publicación del volumen 82 de la *GA*, *Zu eigenen Veröffentlichungen* dará cuenta de la amplia discusión que Heidegger llevó a cabo en torno a *Ser y tiempo*. Por lo menos 200 páginas están dedicadas a su tematización alrededor de 1936, año en el que comienza la redacción de los *Aportes a la filosofía*, texto nuclear del pensar ontológico.

² H-L, 2017, p. 169. Los epistolarios Heidegger serán citados de la siguiente manera: la inicial H. con referencia a Heidegger, y la inicial de la persona con quien mantuvo contacto epistolar; año de la publicación del epistolario, y en caso de que sean cartas inéditas, se pondrá la fecha de la carta; página del libro. Tanto las abreviaturas, como los años y las páginas dependerán de la versión que se encuentra en la bibliografía completa al final del libro, ya sea del texto en alemán o del texto en español.

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*, en donde indica lo siguiente:

Heidegger posee ni el más mínimo medio para dividir la esencia del ocasional *Dasein*, del ser humano. El *Dasein* es -Heidegger en su total y ocasional concreción - con color de pelo y cualquier forma de su cuerpo. La tesis de que "el hombre es solo un modo de ser" sobrepasa la esencia del hombre tanto como ella limita al ocasional Heidegger. Los modos de ser se juzgan desde la esencia³.

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 Bergson, Kierkegaard, Nietzsche, Marx y 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"⁴.

Desde otro punto de vista, pero en continuidad con esta línea interpretativa, se encuentra el artículo "*Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*" de Siegfried Marck, quien también da lectura a la analítica existencial bajo la luz de la terminología hegeliana, al concebirla como una *dialéctica crítica*⁵; quizá debido a estas reseñas es que Jaspers escribe el 8 de julio de 1928 a Heidegger que este "es relacionado con el marxismo"⁶.

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

³ Scheler, Max, 1976, p. 296, en: Muñoz, Enrique, *Heidegger y Scheler: estudios sobre una relación olvidada*, Navarra: Universidad de Navarra, 2013, p. 22.

⁴ Beck, Maximilian, "Referat und Kritik von Martin Heidegger: Sein und Zeit", en: *Philosophische Hefte*, vol. I (1928), p. 5.

⁵ H-L, 2017, p. 169.

⁶ H-J, 2003, p. 83.

mediante la renovación del concepto de vida. Nos referimos expresamente a *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Georg Misch, quien a pesar de conocer la obra de Heidegger hasta entonces publicada, no vaciló en clasificarla como un apéndice de la filosofía diltheyana⁷.

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 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*”⁸.

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*⁹.

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 ¿Es el sentido 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,

⁷ Cfr. *Lebens Philosophie und Phänomenologie*. Berlín/Leipzig: G. B. Teubner, 1931.

⁸ GA 28, pp. 133-134. La obra integral de Martin Heidegger será citada con la sigla GA (*Gesamtausgabe*); número de tomo; número de página en la versión alemana y, en caso de haberla, número de página de la traducción al español.

⁹ Cabe destacar que además de *Ser y tiempo*, el otro texto publicado en el anuario filosófico- fenomenológico de Husserl en 1927 fue *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie der mathematische Phänomene* de Oscar Becker.

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 existenciario 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»”¹⁰.

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 Dilthey¹¹.

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”, la lectura de Barth no deja de reiterar el pensamiento de un “yo” antropológicamente orientado¹². En esta misma dirección se desarrolla el comentario de Alfred Delp, 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 ciudades¹³. 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 cuando afirma que existe un paralelismo entre la filosofía de Heidegger y el arte de la época¹⁴.

10 Hofmann, Paul, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers “Sein und Zeit”*, Berlín: de Gruyter, 1921, p. 12.

11 Przywara, Erich, “Drei Richtungen in der Phänomenologie”, en: *Stimmen der Zeit*, n° 115 (1928), p. 252.

12 Barth, Heinrich, “Philosophie, Theologie und Existenzproblem”, en: *Zwischen den Zeiten*, vol. X (1932), p. 113.

13 Cfr. Delp, Alfred, “Sein als Existenz? Die Metaphysik von heute,” en Jansen, Bernhard, *Aufstiege zur Metaphysik. Heute und Ehedem*, Friburgo,: Herder, 1933, pp. 441-484.

14 Beck, Maximilian, “Referat und Kritik von Martin Heidegger: Sein und Zeit”, en: *Philosophische Hefte*, vol. I (1929), p. 373.

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 filosofía¹⁵.

Quizá solo en el texto titulado *Grundzüge und Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie* 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 Gadamer, quien en diversas ocasiones habló de una caída de *Ser y tiempo* en planteamientos trascendentales de la tradición¹⁶.

§ 2.

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

15 H-Bult, 2011, p. 97.

16 H. G. Gadamer escribe lo siguiente en relación con *Ser y Tiempo*: "De forma diferente a la común debemos ver a *SyT* como una publicación montada muy rápidamente, en la cual Heidegger, en contra de sus intenciones más profundas, nuevamente se amolda a la autoconcepción trascendental de Husserl" (Gadamer, Hans-Georg, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge* en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986-87, p. 16).

ello es la carta que escribe a Julius Stenzel en abril de 1928 y en 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 escrito¹⁷.

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 ¿Se puede mantener 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 a 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 fundamental¹⁸.

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”,

17 H-S, 2000, pp. 11 ss.

18 Xolocotzi, Ángel, *Fundamento abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa-BUAP, 2011, pp. 57-69.

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* en 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”¹⁹. 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 del libro se reitera que el debate acerca de la interpretación del ser no ha sido desencadenado. El desencadenamiento del debate requiere preparativos, señala Heidegger, y la investigación se encamina a ello, esa sería la meta de *Ser y tiempo*²⁰.

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 1919/20 Heidegger 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 (...) ²¹.

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 1923/24 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”²².

19 GA 2, p. 1 (p. 21).

20 *Ibid.*, p. 437 (p. 439).

21 GA 58, p. 26 (p. 38).

22 GA 17: p. 260 (p. 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. *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”²³. Se comporta, 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, 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 -cómo 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

23 GA 2, p. 12 (p. 32).

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, cinética, social, 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, Heidegger se apoya en dos preguntas como guía: ¿Cuál es la esencia de todo comportamiento en 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 tanto existencia será nombrado trascendencia²⁴.

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 donde un contenido *-qué* u objeto- determine la forma de aprehensión de un sujeto, sino de una relación en donde este algo que aparece al comportarse se comporte de tal modo que en ello le vaya eso que es. Heidegger lo señala así en el parágrafo 4 de *Ser y tiempo*: “Lo que lo caracteriza ópticamente es que

24 Cfr. Xolocotzi, Ángel, *op. cit.*, pp. 57-69.

a este ente *le va* en su ser este mismo ser”²⁵. 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”²⁶.

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*”²⁷. 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”²⁸. 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 con base en el 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 de “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 en 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

25 GA 2, p. 12 (p. 32).

26 GA 24, p. 444 (p. 372).

27 GA 2, p. 24 (p. 45).

28 *Ibid.*, p. 25 (p. 46).

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 óptico, sino su determinación ontológico-temporaria, la presencia, y su modo de acceso, la representación. Por tal, 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 triada 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 donde se produce un posible rompimiento de la triada 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?"²⁹.

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

29 *Ibid.*, p. 437 (p. 449).

en una relación con otros entes presentes. Así, el *qué* o *esencia* de 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 en el párrafo 18 de *Ser y tiempo* que la “condición respectiva es el ser del ente intramundano”³⁰ 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, en 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”³¹.

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”³².

Pese a ello, y eso es lo que he querido presentar aquí, este desconocimiento no es una falla, sino el necesario punto de partida para

30 *Ibid.*, p. 85 (p. 107).

31 *GA 97*, p. 487.

32 *GA 94, Señas X Reflexiones II e Indicaciones* – 215, p. 125 (p. 79).

el despliegue de la pregunta por el ser. Aunque en varias aseveraciones pareciera justificarse un origen radicalmente otro que tome su distancia del tratamiento ontológico, aquí hemos visto que hay por lo menos dos cuestiones que hacen de la ontología una estación determinante en el camino de la pregunta por el ser. Por un lado, el hecho de que mediante la fenomenología el preguntar ontológico no se centre en el contenido esencial, sino en los modos de aparición y por otra parte, que tal tematización conduzca a una confrontación profunda en la idea de subjetividad. Con ello, me parece, Heidegger da un lugar preeminente a la ontología en la pregunta por el ser.

Bibliografía

I. Textos de Heidegger (Gesamtausgabe GA)

GA 2 *Sein und Zeit* (1927), von Herrmann, F.-W. (ed.), 1977 (*Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2012).

GA 17.- *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), von Herrmann, F.-W. (ed.), 1994 (*Introducción a la investigación fenomenológica*, traducción de J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008).

GA 24.- *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), von Herrmann, F.-W. (ed.), 1975 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de J. J. García Norro, Madrid: Trotta, 2000).

Ga 58.- *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), Gander, Hans-Helmuth (ed.), 1992 (*Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Francisco de Lara, Madrid: Alianza, 2014).

GA 94.- *Überlegungen A*, Trawny, Peter (ed.), 2014 (*Reflexiones VII- XI. Cuadernos negros. 1931-1938*, traducción de Alberto Ciria, Madrid: Trotta, 2015).

GA 97.- *Anmerkungen A*, Trawny, Peter (ed.), 2015.

II. Epistolarios de Heidegger (siglas)

H-BultHeidegger, M./ Bultmann, R., *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona: Herder, 2011.

H-J Heidegger, M. / Jaspers, K., *Correspondencia (1920-1963)*, traducción de J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2003.

- H-L Heidegger, M. / Löwith, K. *Briefwechsel 1919-1973*, Friburgo: Alber, 2017.
- H-S Heidegger, M. / Stenzel, *Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)*, en: *Heidegger Studies*, vol. XVI (2000).

III. Bibliografía secundaria

- Barth, Heinrich, "Philosophie, Theologie und Existenzproblem", en: *Zwischen den Zeiten*, vol. X (1932), pp. 99-124.
- Beck, Maximilian, "Referat und Kritik von Martin Heidegger: Sein und Zeit", en: *Philosophische Hefte*, vol. I (1928)
- Delp, Alfred, "Sein als Existenz? Die Metaphysik von heute,", en Jansen, Bernhard, *Aufstiege zur Metaphysik. Heute und Ehedem*, Friburgo,: Herder, 1933, pp. 441-484.
- Heinemann, Fritz, *Neue Wege der Philosophie. Geist-Leben-Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig, 1929.
- Hofmann, Paul, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers "Sein und Zeit"*, Berlín: de Gruyter, 1921.
- Mark, Siegfried, *Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Tubinga: Halbaarnd, 1929.
- Misch, Georg, *Lebens Philosophie und Phänomenologie*. Leipzig y Berlín: G. B. Teubner, 1931.
- Muñoz, Enrique, *Heidegger y Scheler: estudios sobre una relación olvidada*, Navarra: Universidad de Navarra, 2013.
- Przywara, Erich, "Drei Richtungen in der Phänomenologie", en: *Stimmen der Zeit*, n° 115 (1928), pp. 252-259.
- Strube, Claudius, "Kritik und Rezeption von 'Sein und Zeit' in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen", en *Perspektiven der Philosophie*, vol. IX (1983).
- Xolocotzi, Ángel, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México: Itaca, 2011.
- : *Fundamento abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa-BUAP, 2011.