

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XII. 2023

SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEIDEGGERIANOS

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XII. 2023

Editor / Editor-in-chief: Stefano Cazzanelli (Universidad Complutense de Madrid)

Consejo Editorial / Editorial Board

Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil)
Jean-Luc Marion (University of Chicago / Académie Française – EEUU-Francia)
Jean Grondin (Université de Montréal – Canadá)
Bernardo Aibinder (University of Wollongong – Australia)
Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal – Alemania)
Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza – España)
Hans Ruin (Södertörn University – Suecia)
Irene Borges Duarte (Universidade de Évora – Portugal)
Carlo Sini (Accademia Nazionale dei Lincei – Italia)
François Jaran (Universidad Complutense de Madrid – España)

Comité Científico / Scientific Committee

Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo – España)
Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes – Colombia)
Carlos Másmela (Universidad de Antioquia – Colombia)
Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona – España)
Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid – España)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires – Argentina)
Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar – Venezuela)

© **Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos**

© **Studia Heideggeriana**

c/ Albarracín 4, ch. 33

28660 Boadilla del Monte (Madrid – España)

Para el uso impreso o reproducción del material publicado en *Studia Heideggeriana* se deberá solicitar autorización al Editor. *Studia Heideggeriana* no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Studia Heideggeriana* es una revista anual, editada y distribuida por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Editado en Boadilla del Monte (Madrid) por Studia Heideggeriana

ISSN: 2250-8740

ISSNe: 2250-8767

Heidegger y el idealismo alemán

9

El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger.
De la destrucción fenomenológica a la destrucción poética.

SOPHIE-JAN ARRIEN

23

Kant y la cooriginariedad de sensibilidad y entendimiento.
Sobre la interpretación fenomenológica de Heidegger
y su crítica de la lectura neokantiana

JOSÉ M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE

41

El camino hacia Schelling desde la metafísica de la finitud hacia la metafísica del mal.
El descubrimiento de la temporalidad más originaria de la eternidad

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

61

Heidegger y la *Naturphilosophie*.
Interpretación del joven Schelling

HENRIK HERNÁNDEZ-VILLAESCUSA HIRSCH

79

El abismo de la voluntad.
La última confrontación de Heidegger con Schelling en 1941

LUIS ÁNGEL LOME HURTADO

97

World-Formation and Dasein.

Heidegger's Understanding of the World in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* and His Reference to Heraclitus, Aristotle and Schelling

MORITZ PRETZSCH

121

The Beginning of the End.

Heidegger and Hegel from *Metaphysics* to the Event

NICOLA RAMAZZOTTO

141

La libertad como no-pensable-de-antemano en Schelling y Heidegger.

Un análisis del escrito de la libertad de 1809

a partir de las lecciones de Heidegger de 1936

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ

155

De la *Crítica de la Razón Pura* a *Ser y Tiempo*.

La influencia del proyecto filosófico de Kant en Martin Heidegger

FRANCISCO ROMERO MARTÍN

167

Del “destello de un nuevo comienzo” a la “metafísica de la subjetividad absoluta”.

Sobre los “giros” de la interpretación heideggeriana del

Tratado de la libertad de Schelling en 1936 y 1941

HOLGER ZABOROWSKI

SECCIÓN LIBRE

187

Manwoman and the Neuterly of Being in Greek Statuary

MICHAEL ARVANITOPOULOS

203

La metáfora geológica en la pregunta heideggeriana por el fundamento

SANTIAGO BELLOCQ

221

De lo nuevo a lo otro en el pensamiento de Heidegger.

Convergencia del comenzar y del acabar y la cuestión de la contradicción

MARIBEL CUENCA

239

Virajes conceptuales.
Notas sobre los *Inbegriffe* en los escritos de la historia del ser
CÉSAR GÓMEZ ALGARRA

255

La indicación formal y sus tareas metódicas
en la fenomenología-hermenéutica de Martin Heidegger
ÁLVARO LEDESMA ALBORNOZ

271

En las raíces de la fenomenología hermenéutica.
Heidegger lector de Husserl en el *Kriegsnotsemester* de 1919
DANIELE PETRELLA

HEIDEGGER
Y EL IDEALISMO ALEMÁN

El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger. De la destrucción fenomenológica a la destrucción poética

**Destruction, Event and Hubris.
The Transformation of Hermeneutics in Heidegger's Thought**

*SOPHIE-JAN ARRIEN
(Université Laval, Québec)*

Traducción del francés a cargo de César Gómez Algarra

Resumen: En este artículo, examino la transformación del gesto hermenéutico de Heidegger respecto a los grandes textos de la filosofía occidental. Defiendo que, entre 1920 y 1939, Heidegger pasa de un trabajo de «destrucción fenomenológica», donde la interpretación se mide a partir de la experiencia de fenómenos positivos (la historia, el sí-mismo, la fe, la existencia) a un trabajo de «destrucción poética», dirigido hacia una historia «por venir», ligada a una «experiencia originaria» de la cual tan solo *el* poeta (Hölderlin) y *el* pensador (Heidegger) parecen tener la llave. Sin embargo, el pensar heideggeriano amenaza así con hundirse en una forma de *hybris* (o de desmedida), al sobrepasar la finitud constitutiva de toda hermenéutica digna de ese nombre.

Palabras clave: Heidegger, hermenéutica, fenomenología, metafísica, Hölderlin

Abstract: In this paper, I examine the transformation of the Heideggerian hermeneutical gesture in relation to the essential texts of the history of metaphysics. I argue that between 1920 and 1939, Heidegger moves from a work of «phenomenological destruction», where interpretation is measured by the experience of positive phenomena (history, self, faith, existence) to a work of «poietic destruction» turned towards a history «to come» and attached to an «original experience» of which only *the* poet (Hölderlin) and *the* thinker (Heidegger) seem to have the key. From then on, Heideggerian philosophy threatens to turn into a form of *hybris* (or excess) by overstepping the constitutive finitude of any worthy hermeneutics.

Key-words: Heidegger, hermeneutics, phenomenology, metaphysics, Hölderlin

En esta contribución¹, abordaré la hermenéutica en Heidegger, pero desde otro punto de vista al que se suele asociar este término en su pensamiento. Estrictamente hablando, en la obra del filósofo el término de «hermenéutica» es identificado esencialmente, primero, a la «hermenéutica de la vida fáctica (de la facticidad)» tal y como Heidegger la elabora entre 1919 y 1923, y que describe cómo la vida, en su movilidad inquieta, puede retomar su posibilidad de remontar a contracorriente, en un contra-movimiento (*Gegen-bewegung*), su tendencia espontánea a la ruina (*Ruinanz*); es decir, a extraviarse, a perderse en el mundo ambiente. Después, desde 1924 hasta *Ser y tiempo* (1927), el sentido inicial de esta hermenéutica se retoma en el horizonte de un cuestionamiento ontológico fundamental, donde la pregunta por el ser es elaborada al hilo de una «hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute» (*SuZ*, § 7, p. 38/p. 58)². Remontar hacia el sentido del ser en general a partir de una interpretación del sentido del ser del *Dasein* de la cotidianidad, tal es el sentido explícito que Heidegger confiere a la hermenéutica en *Ser y tiempo*, antes de que el término desaparezca casi por completo de su vocabulario.

Esta hermenéutica de la vida y de la existencia es crucial, no solo desde la perspectiva del formidable *opus* filosófico que representa *Ser y tiempo*, sino también para la historia más general de la hermenéutica. Y lo es en la medida en que tuvo como resultado, como han insistido Gadamer y Ricoeur en sus trabajos, el darle un giro ontológico a la disciplina hermenéutica, tradicionalmente consagrada a cuestiones metodológicas de la interpretación de textos o, con Dilthey, de las producciones culturales en su conjunto. Sin embargo, al referirme a la idea de hermenéutica, no pretendo abordar este problema en las páginas que siguen, sino más bien el trabajo interpretativo propio del pensar de Heidegger respecto a los textos de la tradición. Dicho con otras palabras, se tratará aquí de volver a un sentido pre-heideggeriano de la hermenéutica, es decir, a su sentido inicial como método interpretativo específicamente dirigido hacia los textos –método que existe en su obra, aunque no tenga precisamente el nombre de hermenéutica sino, más bien, el de «destrucción».

El núcleo de mi contribución reside en este concepto de «destrucción», en la medida en que designa al momento propiamente hermenéutico del pensar heideggeriano, en el sentido de una interpretación crítica de los textos. Aunque reconozco que la «destrucción» (de los textos y de los conceptos) y la «hermenéutica» (de la facticidad o de la existencia) están íntimamente ligados (en los años 1920), voy a separarlos voluntariamente, de tal manera que pueda identificarse mejor el gesto interpretativo transversal que caracteriza el trabajo de Heidegger, que va desde la destrucción fenomenológica de los años 1920, hasta lo que llamaré una «destrucción poética» en los años 1930. Por un lado, pondré de relieve los elementos de continuidad del trabajo interpretativo de Heidegger respecto a los textos de la tradición, trabajo que representa para mí el gesto fundamental de su pensamiento en su aspecto más original y que llega hasta el final de

¹ Este artículo es la versión traducida y ligeramente modificada de «De la destruction phénoménologique à la destruction poétique. Pensée de l'événement et transformation de l'herméneutique chez Heidegger», in S.-J. Arrien y C. Sommer (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, pp. 21-40. Una versión modificada está también disponible en portugués, bajo el título "Destinos Cruzados da fenomenologia e da hermenêutica em Heidegger", en *Revista Dois Pontos*, 20, 1, 2023.

² *N.d.T.*: Menos para *Ser y tiempo* y para homogeneizar las referencias, hemos traducido las citas de Heidegger basándonos en la versión original y en la traducción al francés que ofrece la Prof. S.-J. Arrien (la suya propia o la de otros autores), aunque también hemos consultado las traducciones al español disponibles.

su obra. Por otro lado, recordaré las diferencias esenciales en términos de intenciones y de implicaciones, tal y como intervienen a partir de los años 1920 en este trabajo de destrucción. Mi objetivo será, más precisamente, identificar qué es lo que se pierde del gesto propio de la destrucción fenomenológica (de los años 1920) en el paso a la destrucción poiética (de los años 1930), condenando así al pensar heideggeriano a un tipo de *hybris* o de desmedida donde la idea misma de hermenéutica pierde su sentido. Concretamente, abordaré primero el sentido y el «cómo» de la destrucción fenomenológica de los años 1920, después, la especificidad de la intención y de aquello que está en juego en la «destrucción poiética» a lo largo de los años 1930 y, finalmente, la *hybris* en la que se hunde ese gesto filosófico, a partir del momento en el que se ha separado de los fenómenos como «positividades», por retomar aquí la expresión de Ricoeur (2017, p. 24).

1. Destrucción fenomenológica

La idea de destrucción nos es familiar, al menos desde *Ser y tiempo*, donde Heidegger introduce el término para indicar la tarea de la segunda parte de la obra, la de «alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas» (*SuZ*, § 6, p. 22/p. 33). La destrucción, dirigida específicamente en este apartado hacia la historia de la ontología y en vistas a recuperar el sentido originario (es decir, temporal) de la pregunta por el ser, es sin embargo tematizada por Heidegger antes de *Ser y tiempo*, antes incluso de dar, a partir de 1924, una orientación ontológica fundamental a su pensamiento. El término aparece ya en el curso de invierno 1919-1920 (*Problemas fundamentales de la fenomenología*³) y, al mismo tiempo, en la recensión crítica dedicada al libro de Karl Jaspers sobre la psicología de las visiones del mundo, donde Heidegger afirma que la destrucción fenomenológico-crítica consiste en «la explicación de las situaciones originarias que dan las motivaciones a partir de las cuales surgieron las experiencias filosóficas originarias [... así como] sus formas teóricas» (GA 9, pp. 3-4)⁴.

En este texto dedicado a Jaspers, Heidegger busca un método filosófico riguroso (es decir, más riguroso que en el que se basa el libro de Jaspers) para describir los fenómenos originarios constitutivos de toda experiencia fáctica, como lo son los fenómenos de la vida y de las vivencias, del sujeto y del sí-mismo, del mundo y de la historia, etc. Para Heidegger, con ello no se trata nunca de la «invención» de un nuevo programa filosófico, sino de un preguntar radical, orientado hacia los fenómenos mismos. Ahora bien, estos fenómenos distan mucho de ser puros objetos de pensamiento, sino que nos son accesibles conceptualmente, en su positividad, a través de una historia que exige ser tenida en cuenta de una manera propiamente filosófica. Tales fenómenos exigen pues que, primero, sean sacados del caparazón teórico tradicional dentro del cual nos fueron transmitidos, al hilo de la historia de los conceptos. Es aquí donde interviene realmente la idea de destrucción: consiste en reconducir esos conceptos a la experiencia concreta

³ Véase GA 58, p. 139, 150, 153, 162, 164, 240, 248, 255, 257.

⁴ Esta cita, de principios de los años veinte y a la que hace eco el pasaje citado más arriba del § 6 de *Ser y tiempo*, no es más que la primera de numerosas ocasiones donde será explicitada la intención de la destrucción fenomenológico-crítica a título de hermenéutica, realmente filosófica, del archivo metafísico.

de los fenómenos que los han motivado; y esto, no de manera puramente filológica o historicista, sino mediante un trabajo de (sobre)interpretación crítica de los textos filosóficos donde se despliega esta conceptualización. Este trabajo interpretativo, en sí mismo inventivo y productivo, las más de las veces es concomitante en Heidegger de un trabajo de traducción sobre-determinado o de «sobre-traducción» (Sommer, 2005). Mediante este gesto, a la vez sobre-interpretativo y sobre-traductor, la destrucción implica cada vez una repetición (*Wiederholung*), la cual representa para Heidegger una necesidad y «un principio hermenéutico general» (*ein allgemeiner hermeneutischer Grundsatz*) cuando se trata de «aclarar aquello que ya no está allí» (*die Herausstellung dessen, was nicht mehr da steht*) (GA 18, p. 270)⁵. No se trata, ciertamente, de una repetición idéntica, sino más bien de una reiteración donde, precisamente en la interpretación crítica, está en juego una renovación que es también una mutación de las posibilidades latentes del texto con respecto a lo que guía la destrucción fenomenológica y la preserva de lo arbitrario, es decir, al propio fenómeno en cuanto tal.

Con esta referencia al fenómeno no se trata, evidentemente, de transformar al primer Heidegger en un fenomenólogo en sentido husserliano, lo que *stricto sensu* jamás fue, aunque sea por el simple hecho de que su retorno a la cosa misma siempre ha estado mediatizado por los textos y por el reconocimiento de la historicidad de los conceptos. Semejante mediación, desconocida para Husserl, lejos de constituir un simple relevo hacia la cosa misma en Heidegger, es al contrario aquello que permite, justamente gracias al carácter a la vez reiterativo y (sobre)interpretativo de la destrucción, liberar las nuevas posibilidades de apropiación del fenómeno⁶. Asistimos así, en la obra del joven Heidegger, a la destrucción de Aristóteles y de su concepto de *phronèsis*, la cual implica el fenómeno de la vida activa y su movilidad propia (GA 61); asistimos también a la destrucción de los textos de San Pablo y de San Agustín, que busca extraer el sentido propio de la experiencia de sí a partir de la experiencia paradigmática de la vida religiosa del cristianismo primitivo (GA 60); o a la interpretación crítica del concepto de vivencia en Natorp y Dilthey, para dar cuenta del anclaje preteorético y fáctico del conocimiento teórico (GA 56/57 y GA 59). El objetivo de este gesto crítico nunca es destituir una doctrina para reemplazarla por otra, más adecuada, sino desarrollar las posibilidades latentes de estos textos para hacer visible de nuevo, en su mutabilidad propia, el fenómeno inicial.

De ahí la idea, en sentido heideggeriano, de una destrucción crítica propiamente *fenomenológica*. El carácter «positivo» de esta destrucción aparece cada vez en la posibilidad de apropiarse de manera renovada el fenómeno dado en su positividad. No se trata de encontrar la esencia inmutable como se encuentra un tesoro enterrado. No se trata tampoco de aspirar a una presentación conceptual o históricamente «más pura», sino de extraer al respecto, a partir del texto mismo, indicaciones formales (retomando el vocabulario del joven Heidegger) cuyo sentido, contrariamente al contenido fijado de los conceptos de

⁵ Es «un principio hermenéutico general el que toda interpretación no ocurra realmente más que en la repetición (*jede Interpretation erst eigentlich ist in der Wiederholung*). Solo así logra iluminar lo que ya no está ahí».

⁶ GA 24, p. 31: «La construcción filosófica es necesariamente destrucción (*Destruktion*), es decir de-construcción (*Abbau*), realizada a través de un retorno histórico a la tradición, de lo que es transmitido; esto en ningún caso significa la negación de la tradición ni condena alguna que tilde a ésta de nulidad, sino al contrario apropiación positiva de esta tradición». En la misma página: «La interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, es decir la construcción reductora del ser, implica necesariamente una *destrucción* (*Destruktion*); dicho de otra manera, una de-construcción (*Abbau*) crítica de los conceptos recibidos, que están necesariamente en uso, para remontar a las fuentes de donde fueron tomados. [...] Porque la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, al mismo tiempo y según su esencia, conocimiento histórico en un sentido determinado».

la tradición, podrá y deberá ser re-efectuado, reactivado y reapropiado fácticamente en sus potencialidades inéditas por el intérprete mismo, en función de su *propia situación hermenéutica*, necesariamente nueva.

Nos acercamos con esta última dimensión a un punto esencial de la destrucción fenomenológica; a saber, que el texto, para Heidegger, debe interpretarse siempre a la luz de la situación hermenéutica del lector-intérprete. Es decir, a la luz de las posibilidades de comprensión, de interpretación y de apropiación inherente a su situación concreta frente al texto. No son solo las posibilidades latentes de un texto lo que la destrucción busca extraer, sino también y por esta vía, las del fenómeno y las del propio lector-intérprete. El texto mismo, ya sea el de Aristóteles, el de San Pablo o el de San Agustín, es un lugar en el que algo del fenómeno está en juego, algo que tan solo puede ser alcanzado en la medida en que un lector se presta a ello y se mide con el texto. Hay así un círculo hermenéutico entre el texto y el intérprete, en el que este último sobre-determina al texto por su interpretación, al mismo tiempo que deja que aquello que surge del texto se inscriba en su propia situación presente y la modifique.

Heidegger piensa siempre el texto filosófico, tanto sus propios textos como los de la tradición, prestando atención al hecho de que estos textos *llaman e incluyen* a un lector. En una palabra, todo texto verdaderamente filosófico debe encontrar su eficacia, su punto de impacto, en la dimensión de un «hacer» o de una performatividad, en la que lo que debe ser pensado en la destrucción emerge, a la medida de la situación fáctica de aquél que interpreta el texto. Esta dimensión, que he llamado, en mi libro sobre el joven Heidegger, la dimensión práxica y performativa de la filosofía, es una constante en la relación hermenéutica de Heidegger con los textos de la metafísica⁷. A ella se le añade, a partir de los años 1930, y volveré sobre este punto, una dimensión propiamente poética o creadora. De manera concreta, para el primer Heidegger, en *Ser y tiempo* y antes, se trata de exhortar al estudiante o al *Dasein*-lector a la vida auténtica, a saber, a la vida filosófica –la filosofía siendo ella misma concebida por él, en su reiteración de Aristóteles, como la praxis por excelencia (*Ibid.*, pp. 342–354)– no como teoría, sino como práctica de la vida en su posibilidad de apropiación auténtica y de remontar a contracorriente su tendencia a la ruina (como Heidegger afirma en sus interpretaciones de Aristóteles en 1921 y 1922), o a la inautenticidad (por utilizar el vocabulario de *Ser y tiempo*).

Hasta donde sé, es durante su curso de 1928, dedicado a la destrucción de la doctrina del juicio de Leibniz con el fin de extraer el fondo metafísico de la lógica, cuando Heidegger procede por última vez, explícitamente, a una destrucción fenomenológica crítica, recurriendo a ella como a un concepto metodológico propiamente operativo (GA 28). Después, el uso temático y programático del concepto de destrucción se interrumpe –lo que no impide a Heidegger proceder *de facto*, en 1929 (*Kant y el problema de la metafísica*), a una destrucción del texto kantiano (GA 3), y de nuevo en 1930 (*De la esencia de la libertad humana*), donde reafirma que «toda interpretación filosófica es en sí una destrucción, un debate y una radicalización, lo que no es escepticismo. O si no lo es, no es nada, y se convierte en el simple balbuceo que se limita a repetir de manera más circunstanciada lo que el propio autor había expresado mejor y más simplemente»; y un poco más adelante, en el mismo curso: «*El debate filosófico es interpretación como destrucción*» (GA 31, p. 168 y p. 292). Pero, de forma general, podemos afirmar que, después de 1928, el término de «destrucción» no reaparece más que puntualmente⁸. No

⁷ Cf. Arrien, 2014, p. 11-12, 22, 51, 60, 104, 171, 217, 269, 341-342, 354, 359-361. Existe traducción al italiano: *L'inquietudine del pensiero: L'ermeneutica della vita del giovane Heidegger (1919-1923)*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2021.

⁸ Por ejemplo, en los *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), GA 65, p. 221: «Lo que se despliega en *Ser*

reaparece para ser rehabilitado o reactualizado; es decir, no vuelve a su puesto de trabajo, sino que tan solo vuelve para recordar que la destrucción (tal como había sido practicada por Heidegger en *Ser y tiempo*) es el único gesto interpretativo válido respecto al corpus de la metafísica, en cuanto consideramos a esta última como *el* almacén por excelencia de los problemas fundamentales de la filosofía. ¿Qué pasa entonces con el gesto transversal o con la continuidad en la destrucción, que evoqué al principio y que legitima la conservación del término para caracterizar el tipo de hermenéutica que funda la filosofía heideggeriana? A mi entender, esta continuidad es triple:

1. Se basa en la mediación a través del archivo filosófico occidental, sobre el cual el pensamiento heideggeriano se sigue sosteniendo sobremanera en los años 1930, ya se trate de los griegos (presocráticos, Parménides, Platón, etc.) o de pensadores alemanes (Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Nietzsche, etc.).

2. Se basa en la dimensión radicalmente inventiva o creativa de la (sobre)interpretación, que produce constantemente un excedente del texto respecto a la pregunta que está en juego, aunque sea de un modo diferente respecto a cómo se llevaba a cabo en los años 1920.

3. Se basa en la performatividad del gesto interpretativo, que cobra su sentido en su lugar de impacto, que es el lector o el oyente. (El hecho es particularmente chocante en los cursos de la mitad de los años 1930, donde los estudiantes son frecuentemente interpelados *in situ* y exhortados a una decisión, véase a una resolución histórica a la que invita tal o cual texto de Hölderlin) (GA 39, p. 41 y p. 56–58; GA 38, p. 63 y p. 72–76).

Sin embargo, el gesto de la destrucción a partir de los años 1930 se distingue radicalmente del gesto de los años 1920 por el abandono de su intención propiamente fenomenológica. Si se puede seguir hablando, como lo acabo de recordar, de destrucción para caracterizar el trabajo hermenéutico realizado por Heidegger respecto al archivo metafísico, ya no se puede seguir hablando de destrucción *fenomenológica*, sino más bien, en un sentido que me gustaría clarificar ahora, de «destrucción *poiética*». Dicho brevemente: mi objetivo es comprender, una vez hemos admitido que en los años 1930 hay una continuidad del gesto hermenéutico y destructivo en relación a los textos de la tradición, en qué consiste ese gesto si no se trata ya de una destrucción *fenomenológica*. Es bien sabido que, en los años 1930, el horizonte del pensamiento heideggeriano lo representa la idea de una superación de la metafísica y ya no tanto el des-cubrimiento de sus experiencias originarias. La legitimidad de esta concepción omnienglobante como historia del ser ha sido largamente debatida, por no decir rebatida. Mi propósito no es volver a ella, sino comprender qué es lo que aún se busca a través de esta interpretación de los textos de la tradición, si no se trata ya de un descubrimiento fenomenológico. En este punto interviene la dimensión de lo poético.

y tiempo como “Destrucción” (*Destruktion*) no significa una de-construcción (*Abbau*) como demolición (*Zerstörung*), sino la purificación (*Reinigung*) en vistas a la exposición de las posiciones metafísicas fundamentales»; en *Besinnung* (1938-39), GA 66, p. 66: «La destrucción no es aquí destructora en el sentido de que destruiría por el simple placer de destruir; al contrario, entiende “poner en libertad” (*Freilegung*) el comienzo para restituirle su carácter de primer comienzo (*erste Anfänglichkeit*) en una plenitud indemne y un maravillarse apenas experimentado aún». Incluso más tarde, en «Was ist das – die Philosophie?» (1956) GA 11, p. 20: «Destrucción no significa eliminación, sino despejar y dejar de lado los enunciados puramente historiográficos (*historischen*) sobre la historia de la filosofía»; y en «Zeit und Sein» (1962), GA 14, p. 13: «Solo la de-construcción de estos recubrimientos –es lo que significa la “destrucción”– da al pensar un primer anticipo de lo que se revela entonces como el destino del ser».

2. Destrucción poiética: Hölderlin y el otro comienzo

Sabemos que el término «poiético» reconduce, a través de su etimología griega (*poiein, poiësis*) a la idea de un producir, de un crear y, de forma general, de un hacer que, de entrada, hay que distinguir del hacer (*Machen*) de la fabricación» (*Machenschaft*) y de la técnica —que Heidegger critica sobremanera. Respecto al sintagma de «destrucción poiética», pese a que no aparezca en ningún lado en Heidegger, me parece el más apto para traducir el registro en el que se inscribe su pensamiento en los años 1930. Más precisamente, el sintagma traduce cómo Hölderlin, el «poeta de los poetas», se convierte a partir de los cursos de 1934-1935 en su interlocutor privilegiado, con el que de ahora en adelante medirá su propia palabra cuando se trate de interpretar el texto de la metafísica (GA 39, p. 30). Si, más precisamente, el decir de Hölderlin representa para Heidegger el texto que debe ser interpretado, es porque en él se despliega la esencia de la lengua originaria (GA 38, p. 170). Este despliegue va a proporcionar a Heidegger la *medida* de la interpretación o de la destrucción de los textos que el filósofo comenta. Ahora bien, esta lengua, dice Heidegger en el curso de 1934, «acontece [precisamente] como facultad productora de mundo (*weltbildende Macht*), es decir, [que ella] preforma (*vorbildet*) ya de entrada al ser del ente y lo lleva al orden (*Gefüge*). La lengua originaria (*ursprüngliche Sprache*) es la lengua del poema (*Sprache der Dichtung*)» (*Ibid.*)⁹.

Este pasaje indica la naturaleza eminentemente poiética de la lengua originaria: esta es en efecto cosmo-poiética¹⁰, en la medida en que la lengua es creadora de mundo (*eine weltbildende Macht*) y es onto-poiética (en la medida en que la lengua, de antemano, preforma al ser). Esta doble medida poiética es a la que Heidegger, a partir de ahora, referirá el conjunto de todo su trabajo. Trabajo del pensamiento que, por otro lado, puede ser llevado a cabo tanto por el poeta como por el filósofo, si es cierto que «el pensador, [...] se aparenta al poeta en lo que tiene de más íntimo» (GA 39, p. 30). Sin que poetizar (*dichten*) y pensar (*denken*) sean confundidos como una sola y misma cosa, deben sin embargo ser pensados en su proximidad. Pues, «lo que pasa con el decir poético corresponde —sin serle idéntico— a lo que pasa con el decir del pensamiento filosófico» (*Ibid.*, p. 41)¹¹. Esta correspondencia entre lo que poeta y pensador tienen en común como lo «más íntimo», concierne aquí a la dimensión inventiva y creativa, poiética justamente, en su decir pensante relativo al ente.

Es pues un decir propiamente creador el que deberá realizar el pensamiento del ser. En los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger habla constantemente en este sentido de la necesidad de un «pensar inventivo y creativo respecto al ser» (*das Erdenken des Seins*), que, de nuevo, concierne tanto a la poesía como a la filosofía misma, pues esta última encarna el «saber *esencial*» (el subrayado es mío) de este pensar inventivo del ser (GA 65, p. 71)¹². Heidegger precisa que tal saber «se sostiene únicamente de manera creativa en la verdad (*nur als schaffendes in der Wahrheit steht*). La creación (*Schaffen*) —en el sentido amplio del término— significa aquí todo abrigo de la verdad en el ser» (*Ibid.*, p. 24)¹³. Desde esta perspectiva poiética, no es pues anodino que Heidegger

⁹ *Ibid.* Cito este pasaje retomando la traducción (ligeramente modificada) que propone Christian Sommer en 2017, p. 77.

¹⁰ Tomo prestado el término de «cosmo-poiético» a Christian Sommer, y más adelante, el de «teio-poético» (2017, p. 77 y 86).

¹¹ Sobre la proximidad esencial y la no-identidad del pensar filosófico (*das philosophische Denken*) y de la dimensión poiética (*das Poetische*), véase también GA 44, p. 77.

¹² [N.d.T.: Traducimos *Sein/être* por ser, y *Seyn/estre* por Ser, con mayúscula].

¹³ «[...] Algo se sostiene en la lejanía de lo no-decidible respecto a la huida o a la llegada del dios —cuya

califique al pensador (poeta o filósofo) sobre todo como «creador» (*Schaffender*): «La pregunta por el ser es *el* salto en el Ser, salto que el ser humano efectúa como buscador del Ser, siempre y cuando sea un creador *pensante* (*sofern er ein denkerisch Schaffender ist*). Buscador del Ser, el poeta lo es, él que “instituye” (*stiftet*) al Ser en el exceso más propio de su poder de buscar» (GA 65, p. 11). Remito también al curso de 1934-1935 sobre Hölderlin, donde Heidegger afirma que: «los creadores, y por tanto también los poetas, saben que para ellos no hay objeto, que primero deben *instituir* al Ser (*sie müssen das Seyn erst stiften*)» (GA 39, p. 251)¹⁴.

Si nos tomamos en serio esta necesidad de instituir el Ser, hay que reconocer que, en su despliegue, el verdadero pensamiento pensante (*das denkerische Denken*) o la «meditación pensante» (*die denkerische Besinnung*) que, desplegándose como «decir pensante» (*das denkerische Sagen*), incluye el trabajo de interpretación de los textos filosóficos y poéticos, lo es precisamente (verdaderamente pensante) porque es *poiético*¹⁵. No solamente onto-poiético en tanto que instituye el ser, ni solamente cosmo-poiético en tanto que productor de mundo, sino también teio-poiético pues le corresponde instituir la vinculación (*Rückbindung*) de nuevos dioses al pueblo, dimensión que aquí dejaré de lado¹⁶.

Más bien, lo importante es insistir sobre el hecho de que, en todos estos registros de lo poiético, está en juego, en y por el pensar y el decir pensante, la posibilidad de un hacer-advenir, de un hacer-posible lo totalmente Otro (*das ganze Andere*), que para Heidegger se anuncia a menudo en la idea, sobre todo en los *Cuadernos negros*, de «otro comienzo de posibilidades para nuestra historia que nadie puede medir» (GA 94, p. 314). Aquí, la idea de otro comienzo de la historia es fundamental, puesto que indica el régimen temporal propio del registro poiético (respecto al que comenzamos a percibir su desmedida ambición); a saber, el régimen de lo que está por-venir y del que nadie, como ocurre con una obra de arte, puede anticipar conceptualmente su llegada. Pero, a falta de poder ser anticipada, esta llegada de otra historia y cuya medida misma se nos escapa, puede al menos ser preparada. Es en ese sentido que, por muy rememorante y meditante que sea, el pensar poiético también debe ser un pensar adelantado a su tiempo (*ein Vordenken*) que prepara y concierne al acontecer histórico del ser.

De hecho, es en esta preparación que reside —o que residirá— la eventual eficacia del pensar poiético, ya tenga a la vista el evento apropiador (*Ereignis*) del ser o también, en el registro metapolítico que caracteriza a los años 1930, el acceso del pueblo a su existencia histórica propia: «la existencia histórica del pueblo, su camino, su altura y su decadencia, nace de la poesía y a partir de esta nace el saber verdadero en el sentido de la filosofía. Es a partir de los dos [poesía y filosofía] como se realiza la existencia de un pueblo como pueblo a través del Estado —la política» (GA 39, p. 51). Es decir, que la existencia del pueblo, su capacidad de estar a la altura de sus posibilidades históricas y por tanto a la altura de una conmoción en el ser, todo esto depende *también* de

esenciación (*Wesung*), sin embargo, viene de la manera más íntima a la experiencia, para un saber que, por supuesto, se sostiene únicamente de manera creadora en la verdad (*nur als schaffende in der Wahrheit steht*). La creación (*Schaffen*) —en el sentido amplio del término— mienta aquí todo abrigo (*Bergung*) de la verdad en el ente».

¹⁴ A lo que Heidegger añade (*Ibid.*): «De ahí que la pregunta por saber lo que realmente es el objeto del arte, de la poesía, de la filosofía ya es, en su principio, una pregunta retorcida y fuente de confusiones sin fin».

¹⁵ Cf. GA 65, p. 4, 7, 19, 128, 242, 415; GA 66, p. 24, 41, 55, 62, 97, 208, 272, 348; *Das Ereignis* (1941-42), GA 71, p. 43, 44, 255, 327, 341, etc.

¹⁶ Sobre este problema, véase Christian Sommer, 2017.

una preparación que surge de la relación con el decir originario de los poetas y de los pensadores sobre los textos, textos de los que la destrucción poética extrae las indicaciones en vistas a un «saber verdadero»¹⁷. Ya no se trata tanto, como era el caso en los años 1920, de hacer surgir, a partir de una nueva situación hermenéutica, las posibilidades latentes de estos textos frente al fenómeno en juego, de la «cosa misma», sino de excederlos poéticamente en vistas a nuevos posibles aún por venir, posibles imposibles, por decirlo con Derrida, y respecto de los que la medida ya no es la positividad del fenómeno, sino el decir (poético) del propio Hölderlin.

3. La *hybris* de Heidegger: el olvido del fenómeno

Pese a ser generales e indicativas, estas consideraciones, destinadas a precisar el carácter propiamente poético del gesto interpretativo heideggeriano en los años 1930, son suficientes para manifestar la naturaleza de *la oposición* entre destrucción fenomenológica y destrucción poética. En vista de lo que acabo de recordar, queda claro que es *porque* debe instituir al ser, es decir ser histórica, creadora y adelantar a su tiempo, que la destrucción poética *ya no es*, por su propia esencia, fenomenológica.

Recordemos que, en los años 1920, el objeto de la destrucción interpretativa está claro: se trata de fenómenos (vida, vivencia, historia, existencia, mundo del sí-mismo) respecto de los cuales el trabajo de destrucción debe recuperar la experiencia originaria, a través de los estratos de conceptualización de la metafísica, para liberar así, para nosotros lectores, las posibilidades renovadas de efectuación y de apropiación. Concretamente, cuando el joven Heidegger lee los textos de Aristóteles sobre las virtudes intelectuales, la deliberación y la decisión de la *phronèsis*, o incluso las epístolas de San Pablo sobre la experiencia de la fe de los cristianos primitivos, o las *Confesiones* de San Agustín que analizan las dificultades de una existencia dirigida hacia Dios en el mundo, lo hace como fenomenólogo. Esto implica que lo que encuentra e interpreta en Aristóteles, San Pablo o San Agustín no reconduce a posiciones teóricas o dogmáticas, sino a descripciones de vivencias, las de la vida práctica o de la vida religiosa, y los fenómenos que les corresponden, los de la deliberación y de la decisión o los de la vida y de la vida religiosa. Lo que extrae, tanto en términos de categorías auto-interpretativas de la existencia como en términos de categorías interpretativas filosóficas, es decir el excedente que produce la destrucción en relación con el fenómeno originario que es la vida fáctica, todo eso pretende ser lo más concreto posible, siempre que el trabajo de la interpretación se inscriba de manera inmediata en la propia facticidad del intérprete. Aquí es donde la destrucción adquiere su significación y su impacto. Aquí es donde se atestiguan, en su apropiación eventual, las posibilidades renovadas de los textos, y esto ocurre tanto para Heidegger como para sus lectores y oyentes.

Estos últimos, ciertamente guiados por Heidegger, pueden y deben, a su vez, apropiarse del excedente de la destrucción y experimentar el impacto en su propia existencia. La dimensión performativa de la destrucción es así activada potencialmente por cada individuo que se compromete y que entonces *puede medir a partir de su propia existencia, de su propia experiencia*, el impacto de su confrontación con los textos de la tradición y con las experiencias originarias que las han motivado. Dicho de otro modo, la destrucción fenomenológica tiene su límite en la *cosa misma*, en el fenómeno cuyo sentido se encuentra liberado en sus posibilidades de efectuación y de apropiación por

¹⁷ Cf. GA 65, p. 22, 368; GA 94, p. 33, 99; GA 95, p. 409; GA 76, p. 81, 82, 134, 256.

una interpretación indicativa formal. O, mejor dicho, habría que hablar aquí de dos límites que marcan la finitud intrínseca de la interpretación: por una parte, el *fenómeno* y, por otra parte, el *intérprete*, cuyos propios recursos interpretativos son tributarios de su situación fáctica.

Pero en los años 1930, como hemos visto, las cosas se complican. En un sentido, si se define el gesto de la destrucción como un gesto de (sobre)interpretación, inventivo y «productor», sin duda podemos considerar que el gesto continúa siendo operativo en los años 1930, particularmente en los textos de Parménides, Nietzsche o Hölderlin. Pero, ¿podemos decir que el principio de un retorno a la cosa misma sigue operando, incluso de manera mínima? Y, si así fuera el caso, ¿cuál sería entonces la «cosa misma» que la sobre-interpretación de Parménides, de Hölderlin o de Nietzsche debería poder recuperar y desarrollar? ¿Se tratará del comienzo griego, al que Heidegger interroga sobre su no-pensado? ¿Se tratará de la llegada de nuevos dioses, de los cuales el filósofo, interpretando al poeta, se alza en heraldo? No, pues las promesas que contienen tanto aquello no-pensado de los griegos como la eventual llegada de nuevos dioses no aparecen más que a través de la aclaración retroactiva del otro comienzo –un otro comienzo que, siendo inaccesible a toda experiencia, queda aún por pensar. Para ir directamente a lo esencial del asunto, este otro comienzo concierne antes de nada al pueblo (alemán) y depende del régimen histórico del *por-venir*; concierne a un evento apropiador (*Ereignis*) o a una convulsión en el ser, que no se puede anticipar ni concebir por adelantado, ni se puede provocar ni mucho menos reactivar por la interpretación. Tan solo se puede, a lo sumo, presentir (*ahnen*) y preparar poiéticamente por un pensar «adelantado a su tiempo»¹⁸. Así, parece que, en los años 1930, queda desacreditada la positividad misma de la experiencia y del fenómeno como límites de la destrucción.

Por el contrario, en el joven Heidegger la cosa misma sometida a la destrucción era la vida o la existencia en su movilidad, en su mutabilidad (*Bewegtheit*) y en su inquietud nativa (*Unruhe*). Es a esta movilidad inquieta a la que las categorías de la hermenéutica de la facticidad, extraídas a partir de una traducción sobre-interpretativa de Aristóteles, de San Pablo y de San Agustín, intentaban ser fieles. Había ahí un fondo fenomenológico, es decir un suelo de experiencia del que se trataba de dar razón y que *cada uno podía de una manera o de otra extraer y hacer suyo a partir de su propia vida*. En los años 1930, donde está en juego la mutabilidad del *ser* como acontecimiento no acontecido e historia por venir, ¿qué fenómeno positivo podrá guiar a la destrucción y en vistas a qué experiencia? En su interpretación de Hölderlin, Heidegger invoca, por ejemplo, «la experiencia unitaria original» de una vinculación (*Rückbindung*) del pueblo alemán con sus dioses (GA 39, p. 147). Pero, ¿de qué naturaleza es esta experiencia? O, más bien, ¿qué es lo que actúa como suelo de experiencia para su interpretación, sino únicamente la «escucha» de la poesía de Hölderlin? Para Heidegger interpretando a Hölderlin, la vinculación con los dioses sería la experiencia propia y original del pueblo alemán para que este último pueda acceder a su verdad histórica. Pero un «pueblo», un «nosotros»¹⁹, ¿acaso estos pueden conquistar una experiencia original y propia? No solamente Heidegger reconoce que el «pueblo» no podría iniciar semejante

¹⁸ Así es como cobra forma lo que podemos llamar, prudentemente, el pensar del evento en Heidegger. Prudentemente, pues justamente no se trata de hablar de un «evento» por muy destacado que sea, sino de preparar y anticipar las condiciones del despliegue de lo totalmente Otro (*das ganz Andere*), a partir del cual toda llegada (del ente en el ser) será reconfigurada. Véase especialmente GA 65, p. 28, 34, 51, 73, 229, etc.; GA 94, p. 322, 324, 333, 352, 423, etc.

¹⁹ Pero, ¿«quién es el pueblo», «Quiénes somos nosotros»? Esta es la pregunta primera e inevitable que Heidegger se hace en 1934-1935. Cf. GA 39, § 5-6.

experiencia, sino que no queda claro que pudiera mantenerse en la *Grundstimmung* (temple fundamental) que esta experiencia presupone. ¿Por qué? Porque primero, esta *Grundstimmung* debe ser nombrada y despertada a partir de la experiencia solitaria e instauradora del poeta, o de algunos pocos individuos (*die Wenigen*), singularizados por su potencia poiética: los creadores (*die Schaffenden*) (*Ibid.*, p. 144)²⁰.

Así pues, incluso si la interpretación poiética de Hölderlin libera el *saber* de una experiencia unitaria original de vinculación de su pueblo con sus dioses, esta experiencia como tal no será percibida o mejor, presentida, ya que no ha acontecido aún; a lo sumo, será nombrada y mediatizada por algunos individuos respecto a los que la «singularización [...] en la soledad puede tener eficacia de manera única (*einzigartiger Weise*) sobre la totalidad [del pueblo]» (GA 38, p. 157). Dicho de otro modo, a diferencia, por ejemplo, de la experiencia originaria de la vida fáctica, que cada uno puede retomar remontando a contra-corriente de su tendencia a la ruina, la experiencia eventual de la vinculación del pueblo alemán a sus dioses no podrá conquistarse, por su parte, más que por la mediación de algunos pocos elegidos o representantes, a saber, los pocos creadores pensantes verdaderos (*eigentliche Schaffender, denkerisch Schaffender*), al nombre de los cuales debemos contar a Hölderlin y al propio Heidegger, por no mencionar, hasta la mitad de los años treinta, a Hitler, el *Staatschöpfer*²¹.

Queda claro entonces que la intención fenomenológica operativa en la destrucción de los años 1920 no puede serlo más en los años 1930. Más bien, a esta intención se sustituye una intención onto-(teio)-poiética cuyo papel, incluso en su dimensión metapolítica, está dirigido hacia la preparación, a partir del fondo propio del decir poiético de Hölderlin, de algo que aún no ha ocurrido y que es algo que aún no es pensable, de una historia totalmente otra y de otro comienzo totalmente diferente, prescindiendo así del retorno a la positividad de un suelo de experiencia fenomenológica. Por ello, me parece que el problema radica en que el pensar surgido de la destrucción poiética parece escapar a toda medida, es ajeno a toda medida, no solo a la del concepto tradicional, a la que la destrucción fenomenológica de los años 1920 ya quería sustraer el pensamiento filosófico, sino también y en lo sucesivo, a la medida de la cosa misma.

Si Heidegger, en 1920, podía anunciar la voluntad de, hacer «explotar el conjunto del sistema tradicional de las categorías», en 1934, en *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, habla más bien de «hacer temblar la lógica como tal desde su comienzo y a partir de su fundamento», es decir a partir de la lengua (alemana) en su despliegue poiético esencial (GA 60, p. 54 y GA 38, p. 8)²². Se trata entonces de *crear* la lógica, de «despertarla a título de tarea originaria y tangible», para un pensar totalmente otro: «solo el alemán puede poetizar y decir de nuevo el ser –solo él reconquistará la esencia de la *theoria*, y *creará* (*schaffen*) por fin la *lógica*» (GA 38, p. 8 y GA 94, p. 27). Con esto, debemos entender que ya no basta, para Heidegger, con hacer explotar la antigua lógica, sino que, de manera más radical, se trata de dejar que surja una lógica nueva, inaudita, la única a la medida del nuevo decir del ser y de la historia por venir, y que ninguna experiencia puede, por definición, alcanzar, encontrar o atestiguar. Allí donde, con su

²⁰ «El temple fundamental, es decir la verdad del *Dasein* de un pueblo, es instaurado originalmente por el poeta».

²¹ Cf. GA 39, p. 41: «Este tiempo original e histórico de los pueblos es por tanto la época del poeta del pensador y del creador de Estado (*Dichter, Denker und Staatsschöpfer*), es decir aquellos que fundan (*gründen*) y justifican (*begründen*) realmente la existencia histórica de un pueblo. Son los verdaderos creadores (*Sie sind die eigentlich Schaffenden*). Cf. También *ibid.*, p. 144.

²² GA 38, p. 8: «Wir wollen die Logik als solche von ihrem Anfang an aus ihrem Grund erschüttern, eine ursprüngliche Aufgabe unter dieser Titel erwecken und greifbar machen».

«pensar del evento», Heidegger inscribe su gesto poético en un registro decididamente post-metafísico, lo hace separándose simultáneamente de la positividad de los fenómenos que, en los años 1920, aún vinculaba a la destrucción con la doble finitud del pensar y del pensador. Esta es, a mi entender, la expresión más directa de la *hybris* o desmedida que afecta al gesto filosófico de Heidegger, puesto que para salir de la metafísica y de su historia, la destrucción, transformada en poética y dirigida hacia una historia por venir, sobrepasa el principio de finitud, constitutivo de toda hermenéutica digna de ese nombre.

Referencias

- ARRIEN, Sophie-Jan (2014). *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie facticielle chez le jeune Heidegger (1919-1923)*, París: PUF.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tubinga, Niemeyer; tr. esp. J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991; tr. esp. G. Ibschen Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 2004; tr. esp. H. Cortés y A. Leyte. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924). Ed. M. Michalski. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975; tr. esp. J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997; tr. esp. J. J. García Norro. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930). Ed. H. Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934). Ed. G. Seubold. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998; tr. esp. V. Fariás, *Logica*. Barcelona; Anthropos, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 39, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (1934-1935). Ed. S. Ziegler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980; tr. esp. A. C. Merino Riofrío, *Los himnos de Hölderlin*. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, GA 44, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937). Ed. M. Heinz. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919). Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-2020). Ed. H.-H.

- Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992; tr. esp. F. de Lara, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. Madrid: Alianza, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920). Ed. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21). Ed. M. Jung, T. Regehly y C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-1922). Ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1994; tr. esp. D. V. Picotti. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997; tr. esp. D. V. Picotti. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009; tr. esp. D. V. Picotti, *El evento*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.
- HEIDEGGER, Martin, GA 76, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Ed. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones II-VI (Cuadernos negros 1931-1938)*. Madrid: Trotta, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones VII-XI (Cuadernos negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta, 2017.
- PRADELLE, Dominique (2019). «Remarques sur la traduction de certains termes heideggeriens. En marge du tome 76 de la Gesamtausgabe», en *Philosophie*, 140, vol. 1, pp. 73-92.
- RICOEUR, Paul (2017). *Philosophie, éthique et politique*, Paris: Seuil.
- SOMMER, Christian (2017). *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris: PUF.
- SOMMER, Christian (2005). «Traduire la lingua heideggeriana. Remarque sur la traduction selon Heidegger, suivie d'une note sur la situation de la traduction de Heidegger en France depuis 1985», en *Studia Phaenomenologica*, 5, pp. 305-316.

Kant y la cooriginariedad de sensibilidad y entendimiento. Sobre la interpretación fenomenológica de Heidegger y su crítica de la lectura neokantiana

Kant and the Co-originality of Sensibility and Understanding. On Heidegger's Phenomenological Interpretation and his Critique of the Neo-Kantian Reading

JOSÉ M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE
(Investigador independiente)

Resumen: La presente contribución atiende a la interpretación por parte de Heidegger de la dualidad planteada expresamente por Kant de facultades cognoscitivas y sus respectivos tipos específicos de representación. Intentará mostrar cómo su interpretación fenomenológica da cuenta de esta cooriginariedad de sensibilidad y entendimiento y puede incluso –en un sentido bien determinado– legitimarla. Para ello enfoca su interés en el posicionamiento crítico de Heidegger frente a la lectura neokantiana de este elemento doctrinal de la filosofía trascendental de Kant.

Palabras clave: filosofía trascendental, neokantismo, dualismo

Abstract: The present paper focuses on Heidegger's interpretation of the duality expressly posed by Kant of cognitive faculties and their respective specific types of representation. It aims to show how his phenomenological interpretation takes this co-originality of sensitivity and understanding into account and may even –in a well-defined sense– legitimize it. To this end, the exposition elicits Heidegger's critical position vis-à-vis the neo-Kantian reading of this doctrinal element of Kant's transcendental philosophy.

Key-words: transcendental philosophy, neo-kantianism, dualism

*Things cannot to the will
Be settled, but they tease us out of thought;
Or is it that imagination...*
Keats

1. Presentación

La propuesta filosófica de Kant en *Crítica de la razón pura* arranca con el reconocimiento de una cierta <dualidad> de facultades y tipos de representación específicos en el conocimiento humano o, de acuerdo con la denominación de Heidegger,

de un «doble de sus componentes constitutivos» (GA 41, p. 138). Los primeros rasgos fundamentales del carácter distintivo de, respectivamente, intuición y pensamiento (concepto), muestran a la intuición como representación sensible e inmediata del objeto dado, mientras que el concepto se revela como un modo específico de representación universal y discursivo que solo de manera mediada –en tanto que predicado en un juicio, solo remitiéndose a otra representación– puede al cabo referirse a un objeto y, de ese modo, determinarlo. La noción del conocimiento como síntesis parte de la asunción de estos dos elementos constitutivos –en tanto que mutuamente irreductibles según su «contenido» y su «origen»– que Kant propone frente a la mera distinción gradual de la que participan tanto el racionalismo como el empirismo anteriores¹. De este modo, el giro crítico de Kant significa igualmente un punto de inflexión en la historia de la filosofía, que se expresa en la afirmación de aquella dualidad en tanto que constitutiva e irreductible y, con ella, en una «apología» de la facultad intuitiva como elemento necesario *a priori* del conocimiento (*i. e.* en su concepción no-sensualista de la sensibilidad, en su reivindicación como algo no meramente empírico, etc.)².

¹ Es sabido que el racionalismo de la metafísica escolar alemana partía del precepto cartesiano de la claridad y la distinción (*cf.* Descartes 2005, I, §§ 43 y 45–46) y se servía de él para establecer un criterio de *diferenciación gradual* entre facultades cognoscitivas sobre la que fundamentaba, a su vez, su clasificación de entendimiento y sensibilidad como –respectivamente– facultad superior e inferior (de acuerdo con la exposición de este asunto en el tratado metafísico de Baumgarten: «Una representación indistinta, esto es, oscura o confusa, es sensible (*repraesentatio sensitiva*) [...]. Quien se representa una cosa y al mismo tiempo la distingue de otras, se representa más que quien se representa la cosa sin distinguirla de otras [...]. Por consiguiente, [...] la distinción es un grado de conocimiento mayor y más alto y la confusión uno más pequeño y más bajo. Por ello, la facultad del conocimiento indistinto o sensible es llamada la facultad cognoscitiva inferior (*facultas cognoscitiva inferior*) [...]», Baumgarten 1766, § 383, p. 164). No obstante, esta diferenciación «lógica», identificada en primer lugar con el criterio cartesiano y su recepción en la filosofía escolar alemana, representa, más bien, solo una posible configuración histórico-filosófica efectiva de la clasificación de tipos de representación como mera diferencia del grado en la perfección de las cogniciones; pues, en este punto, el «empirismo» no operó de manera diferente al «racionalismo». Basta con recordar aquí cómo David Hume, por ejemplo, define expresamente «impresiones» e «ideas», *i. e.* los dos tipos o clases de representaciones implicados en el conocimiento, como «percepciones más vividas» o «menos vividas», respectivamente, de modo que los tipos de representación son distinguidos al fin y al cabo solo «por sus diferentes grados de fuerza o vivacidad» (Hume 1777, p. 18). De hecho, como es conocido, este planteamiento kantiano, considerado en términos histórico-filosóficos, está dirigido explícitamente contra los precedentes teóricos representados por Gottfried W. Leibniz y por John Locke (*cf.* «Nota a la Anfibología de los conceptos de reflexión» en KrV A 270 s./B 326 s.).

² El alcance metafísico de la sensibilidad en tanto que receptividad consiste, desde una perspectiva transcendental, en que, para Kant, la efectuación concreta de lo intenido en la percepción y dado como «ahí-en-persona» ha de ser posible solo porque esto intenido, a su vez, ha de venir conformado ya a partir de las condiciones aprióricas de la sensibilidad, de tal manera que –porque estas condiciones lo preforman de manera necesaria– esta forma –*i. e.* las representaciones puras del espacio y del tiempo– ha de venir ontológicamente presupuesta. Así, según Kant en *Crítica de la razón pura*: «porque la receptividad del sujeto de ser afectado por objetos necesariamente antecede a todas las intuiciones de estos objetos, por ello se puede entender cómo la forma de todas las apariciones puede ser dada a priori en el ánimo antes de todas las percepciones efectivas y cómo ella, en tanto que una intuición pura en la que deben ser determinados todos los objetos, puede contener principios de las relaciones de los mismos antes de toda experiencia» (KrV A 26/B 42). Ciertamente, la fijación de un carácter rigurosamente a priori para la sensibilidad, que Kant afirma en el pasaje citado, representa un hito indiscutible en la historia del pensamiento filosófico, pues como comenta *e.g.* Albert Johannes Dietrich en su monografía de 1916 sobre el concepto kantiano de totalidad –a la cual recurre Heidegger ocasionalmente en sus lecciones sobre Kant, preferentemente en relación con la distinción entre «forma de la intuición» e «intuición formal» (*vid. infra*)– «en esta obra [*sc. KrV*] aparece –por primera vez en la historia de la filosofía– en toda su estrictez la sensibilidad con los plenos poderes de lo a priori» (Dietrich 1916, p. 61). Así también, de acuerdo con la interpretación de Heidegger, «Kant

La presente contribución se pregunta por la interpretación fenomenológica por parte de Heidegger de esta irreductibilidad planteada aquí expresamente por Kant de ambos momentos estructurales constitutivos del comportamiento cognoscitivo con el ente en general o, de acuerdo con una terminología más propiamente kantiana, de ambas facultades y sus respectivos tipos específicos de representación. Pues, en principio, no parece de suyo obvio que pueda hablarse, en general, de un reconocimiento –y menos aún de una vindicación o justificación– de la «dualidad» por parte de Heidegger. Más bien, su lectura de Kant se muestra inicialmente crítica contra la separación de facultades cognoscitivas y de representaciones. Para Heidegger, *e. g.* en su primera interpretación *in extenso* de Kant en las lecciones del semestre de invierno de 1925/26, esta doctrina de los «dos troncos» del conocimiento no ha de ser, en su opinión, más que una asunción heredada, «la cual es simplemente dogmática», y para la que Kant tendría «a sus espaldas en cierta medida una antigua tradición de la filosofía misma» (GA 21, p. 282). Heidegger retrotrae este presupuesto a la distinción de *aísthesis* y *nóesis* en Aristóteles, así como a la determinación cartesiana de los diferentes modos de aprehensión del ente a partir de la teoría de las facultades cognoscitivas. En la medida en que representa una asunción dogmática, esta debe permanecer en principio injustificada fenomenológicamente. Más aún, esta «particularmente tosca división que Kant lleva a cabo entre sensibilidad y entendimiento» (*ibid.* p. 203) es para Heidegger una de las razones que habrían de impedir al filósofo de Königsberg considerar siquiera la posibilidad de una investigación del tiempo en el sentido de una «cronología» filosófica, en tanto que «investigación de la temporalidad»³. Y no solo eso, en *Kant y el problema de la metafísica* adscribe también a esta división de facultades cognoscitivas que Kant se sintiera obligado a dar marcha atrás frente a los resultados positivos que sus propias indagaciones críticas permitían ganar acerca del carácter fundamental de la imaginación y del papel de la temporalidad. Y esto, además, precisamente en el punto en que quizás atisbó la posibilidad de concebir su copertenencia originaria en relación con el fenómeno del esquematismo y la imaginación trascendental (*vid.*, sobre el «*Zurückweichen*» de Kant, GA 3, § 31). Así, teniendo esto en cuenta, parece ciertamente quimérica la pretensión de encontrar aún una posible justificación por parte de Heidegger de la concepción kantiana de tipos de representación específicos y facultades cognoscitivas distintivas (y tanto más, por cuanto resulta a

ha ganado por vez primera el concepto ontológico, no-sensualista, de la sensibilidad» (GA 3, pp. 26–27. *Cf. ibid.*, p. 272); pues para el autor de *Ser y tiempo*, tal y como reproduce un extracto de los apuntes de Helene Weiß de un curso sobre Kant del semestre de invierno de 1931/32, «ahora por vez primera –ciertamente hubo predecesores pero en Kant por primera vez de modo expreso y con la mirada dirigida estrictamente al problema de la metafísica– la sensibilidad se impone en su derecho positivo» (GA 84.1, p. 702). Véase sobre esto, por último, el comentario de Norbert Hinske, que refiere que lo novedoso de la teoría kantiana de la sensibilidad frente a la tradición filosófica anterior consiste en que «desarrolla por vez primera una teoría de la aprioridad del conocimiento sensible. Este nuevo pensamiento significa, sin embargo, una grave separación del más sublime pensamiento de la tradición, que hace prácticamente imposible interpretar las representaciones aprióricas como copias del entendimiento divino. La sensibilidad, por tanto, es un signo de la finitud» (Hinske 1996, pp. 539–540).

³ En general, sobre la herencia determinante de la tradición ontológica en la separación de facultades cognoscitivas, *vid.* GA 20, p. 248 y GA 21, pp. 282–283. *Cf.* también *e.g.* Perego 2001, pp. 54–55 y Dahlstrom 1988, pp. 352–353. Además, sobre las consecuencias de esta asunción –que Heidegger califica aquí de «simplemente dogmática»– para la posibilidad de una concepción filosóficamente productiva del tiempo, escribe también en su lección sobre lógica del semestre de invierno de 1925/26: «Esta grosera división es, por tanto, la que le impidió ver en general temporalidades, fenómenos temporales, e incluirlos en el interior de las acciones del entendimiento», GA 21, p. 203. Sobre esto, *vid.* igualmente *ibid.* § 15, pp. 197 ss.

todas luces problemático que en general pudiera conceder alguna función positiva a la concepción de algo como una «facultad o capacidad del conocimiento» [*Erkenntniskraft*] en el marco de su ontología fundamental, cf. e.g. GA 24, p. 93).

Y, sin embargo, a pesar de ello, pueden encontrarse en su acercamiento hermenéutico a la filosofía kantiana algunos indicios para una «reivindicación» semejante –si bien contextualmente determinada y nunca sin reservas– de la concepción kantiana. El presente escrito atiende a este aspecto de la interpretación heideggeriana de Kant. De lo que se trata, entonces, es de mostrar cómo la interpretación fenomenológica da cuenta de esta «dualidad» y puede incluso –en un sentido bien determinado– legitimarla. Para ello enfoca su interés en el posicionamiento crítico de Heidegger frente a la lectura neokantiana de este elemento doctrinal de la filosofía trascendental. Atender a esta confrontación con el neokantismo podría contribuir igualmente a exponer de manera algo más perfilada la propia interpretación heideggeriana y esto, además, en el contraste con aquella corriente filosófica que no solo condicionó en sus inicios el propio camino del pensar de Heidegger, sino que, en general, dominaba la filosofía académica de su época y, con ello, la ocupación histórica y sistemática con el pensamiento de Kant.

2. Los presupuestos teóricos de la interpretación neokantiana de Kant

La interpretación fundamental-ontológica y fenomenológica de Kant por parte de Heidegger se dirige expresamente contra la exégesis de la Escuela de Marburgo (cf. GA 25, p. 79). Su lectura del *opus magnum* de Kant como la «primera fundamentación expresa de la metafísica [...] quiere decir negativamente contra la interpretación tradicional del neokantismo: no es una teoría del conocimiento científico natural-matemático – en general no es teoría del conocimiento» (GA 3, p. 271. Cf. *ibid.* pp. 274 ss.). Heidegger se orienta explícitamente, así, contra la lectura neokantiana de *Crítica de la razón pura* como «teoría de la experiencia», i. e. como fundamentación filosófica –teórico-cognoscitiva– de la ciencia natural matemática moderna, por considerar que dicha interpretación no puede acertar con el propósito y el sentido mismo de la crítica kantiana de la razón (vid. e.g. *ibid.* pp. 16–17). Para Heidegger: «Kant no quería ofrecer una teoría de la ciencia natural, sino que quería mostrar la problemática de la metafísica y, más concretamente, de la ontología» (*ibid.* p. 275). Habría que atender aquí, en primer lugar, a los presupuestos teóricos que condicionaron esta lectura en clave epistemológica de la filosofía kantiana que sirve expresamente de contraimagen de su interpretación en términos fundamental-ontológicos⁴.

Surgida a mediados del s. XIX, la interpretación neokantiana de Kant –al igual que la propuesta filosófica y sistemática en la que esta se integra– viene motivada inicialmente, como comenta Heidegger, por la «perplejidad de la filosofía en relación con la pregunta de qué papel ocupa esta aún en el conjunto del conocimiento» (GA 3, p. 274), una «perplejidad» que ha de ser traída en conexión, por un lado, con la situación de la filosofía tras la muerte de Hegel⁵ y, por otro, con el despliegue teórico de las

⁴ El propio Heidegger refirió estos presupuestos de manera reiterada en su confrontación con la interpretación neokantiana en el marco de sus lecciones e incluso esbozó su historia en un texto de 1927 titulado «Sobre la historia de la cátedra de filosofía desde 1866», incluido en un volumen conmemorativo del cuarto centenario de la Universidad de Marburgo y recogido ahora en GA 3.

⁵ En conexión, por consiguiente, con lo que se denominó –con términos quizás un tanto dramáticos– el «derrumbamiento» [*Zusammenbruch*] del idealismo (o también del hegelianismo), y que, en

ciencias positivas particulares, tanto en el ámbito natural como en el de las «ciencias del espíritu». De ahí que el lema «volver a Kant» [*Zurück zu Kant*] se vinculara en primer lugar a un redescubrimiento «teórico-cognoscitivo» del criticismo que interpretó su filosofía principalmente como epistemología y que la quiso hacer funcional para la fundamentación filosófico-transcendental de la ciencia⁶. El concepto de «*conocimiento*» se identifica ahora sin resto con el del «conocimiento científico», con el complejo teórico de la moderna ciencia natural, sus posibilidades experimentales y empíricas, su universalidad y su estrictez formal, su división en disciplinas y ciencias particulares, etc. La ciencia ya no cumple solo un «rol ejemplar» que sirva como hilo conductor para la tarea radical de la fundamentación de la filosofía, como sucedía aún en el marco del proyecto crítico de Kant (cf. e.g. GA 21, p. 312, GA 25, pp. 43–44 o GA 3, p. 11), sino que, más bien, el «hecho del conocimiento científico», i. e. el «*factum de la ciencia*», es puesto ahora como fundamento de todo posible filosofar⁷.

palabras –no menos dramáticas– de Paul Natorp (1918b, p. 5), anunció nada menos que la «bancarrota de la filosofía». Vid. también la exposición de Heidegger en «Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866», GA 3, p. 304: «El derrumbamiento de la escuela hegeliana llevó en torno a mediados del s. XIX a una decadencia general de la filosofía». No obstante, las alusiones a esto en textos posteriores de Heidegger reflejan una creciente desaprobación por su parte con respecto a este topos histórico-filosófico –cf. e.g. GA 32, p. 56 o GA 40, p. 49–, de modo que en «Die Überwindung der Metaphysik», recogido en *Vorträge und Aufsätze*, termina refiriéndolo como «simplona palabrería» (Heidegger *VuA*, p. 72). Sobre esta fórmula para la situación filosófica tras la muerte de Hegel, cf. e.g. Schnädelbach 1983, pp. 15 ss. y el comentario de Lehmann 1953, p. 11: «El tópico del «derrumbamiento del hegelianismo» refiere falsamente un estado de cosas que no se dio de esta manera en la historia de la filosofía».

- ⁶ Cf. GA 20, pp. 17–18. Vid. e.g. también «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit», GA 80.1, p. 113: «Cuando en los años sesenta la filosofía reflexionó de nuevo sobre sí misma, sucedió esto en un recurso histórico a Kant, y, más bien, a Kant como autor [...] particularmente de la *Crítica de la razón pura*, que ofrece una teoría de la ciencia natural matemática. [...]». Véase también «Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger», GA 3, pp. 274 ss. Sobre la historia del neokantismo, cf. e.g. la exposición del propio Heidegger en «Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866», GA 3, pp. 304 s.; así como Köhnke 1986 y Holzhey 2004. Sobre la interpretación neokantiana de Kant, cf. e.g. Lehmann 1931, pp. 171 ss., Köhnke 1986, pp. 367 ss., Hinske 1994, pp. 38 ss. o Malter 1994. Además, Sobre la relación de Heidegger con el neokantismo, véase sobre todo el volumen colectivo editado por Strube (Hg.) 2009 y los trabajos de von Wolzogen, 1994, pp. 397 ss., Heinz 2001, Steinmann 2004 y Ruiz Fernández 2012, así como, más concretamente sobre la interpretación heideggeriana de Kant en contraposición a la lectura neokantiana de KrV, Dahlstrom 1994, pp. 299 ss.
- ⁷ Ya en el *Kriegsnotsemester* de 1919 afirma Heidegger que el planteamiento filosófico-transcendental «en el idealismo objetivo de la Escuela de Marburgo» muestra «el error de principio» de una «unilateral y absolutizadora restricción del conocimiento y del objeto [...] a la ciencia natural matemática» (GA 56/57, p. 83; cf. también GA 3, pp. 306–307). Y en este sentido comenta también, por ejemplo, Ernst Cassirer (1912, p. 253) que Hermann Cohen «toma el *factum* de la ciencia sin limitaciones como fundamento [...]». Véase, además, la intervención de Cassirer en la «Davoser Disputation» de 1929: «Él [sc. H. Cohen] vio lo esencial del método transcendental en que el método empieza con un *factum*; solo que él *redujo el alcance de esta definición general*: «empezar con un *factum*, para preguntar por la posibilidad de este *factum*», en tanto que siempre puso como lo auténticamente cuestionable a la *ciencia natural matemática*. Kant no se sitúa en esta restricción o delimitación» (GA 3, pp. 294–295, *nuestra cursiva*). Cf. también Natorp 1918a, pp. 430–431. Para una exposición de la motivación histórica de la «teoría del conocimiento» neokantiana, cf. e.g. Köhnke 1986, pp. 58 ss., Schnädelbach 1983, pp. 88 ss. o Holzhey 2004, pp. 29 ss. y 47 ss. Gerhard Lehmann (1953, p. 12) comenta al respecto: «En torno a mediados de siglo se produce en cualquier caso una gran cesura. [...] La filosofía académica misma se reduce a «teoría del conocimiento» como disciplina científica particular y rechaza todo lo demás como mero diletantismo». En otro texto, el mismo Lehmann (1963, 444) resume las consecuencias de este giro para la interpretación de Kant con las siguientes palabras: «mientras que la comprensión de Kant del idealismo tardío es especulativa, metafísica, sistemática, la del incipiente neokantismo es científicista, metodológica [...]».

En el contexto del presente escrito esto es relevante, sobre todo, porque el planteamiento teórico-cognoscitivo de la interpretación marburguesa pone en primer plano el problema que representa en esta concepción lo tratado por Kant en la «Estética trascendental» de la primera *Crítica* y su separación metódica rigurosa de la «Lógica», esto es, la diferenciación estricta de sensibilidad y entendimiento en el interior de la sistemática kantiana, el papel de la intuición en tanto que tipo de representación específico en el conocimiento y, con ello, la asunción de una donación primera del objeto en la intuición sensible.

El «método trascendental», tal y como este viene postulado por los filósofos neokantianos en una interpretación sistemática de Kant, la cual constituye igualmente una aguda modificación en términos teórico-científicos de su planteamiento, parte de la remisión de la filosofía al *factum* de la ciencia y se propone como tarea ofrecer una fundamentación apriórica de este mismo *factum* (siguiendo la máxima neokantiana: «hay que presuponer el *factum* y preguntar por su *fundamento de derecho*»), Natorp 1910, p. 12). Una fundamentación semejante solo puede llevarse a cabo en tanto que lo ganado teórico-científicamente, esto es, lo positivo de la ciencia (*positum*, *i. e. das Gesetzte*) sea retrotraído a la ley de su constitución (*i. e. das Gesetz*). El conocimiento mismo posee aquí un carácter procesual. El «método trascendental» lo concibe como un proceso tendencialmente infinito a partir de un modelo inspirado en la historia de las ciencias positivas concebida como progreso e igualmente orientado en ciertas prácticas metodológicas, particularmente de las matemáticas («método infinitesimal», etc.). El «pensamiento puro» funciona así como la fuerza motriz de esta actividad teórica, de tal manera que la inicial concepción de la *Crítica de la razón pura* como «teoría de la experiencia» se transfigura sistemáticamente en una doctrina del pensamiento puro, *i. e.* en una «lógica del conocimiento puro». Así, recogiendo el sentido de esta transformación del planteamiento filosófico llevada a cabo por Hermann Cohen, refiere Paul Natorp: «el fundamento creador de todo acto de la conformación del objeto es la ley; en definitiva aquella proto-ley o ley originaria que de manera aún suficientemente comprensible se designa como aquella del *logos*, de la *ratio*, de la *razón*» (Natorp 1912, p. 197). En este sentido, el énfasis en el carácter activo y procesual del conocimiento que implica el planteamiento del *factum* en este contexto⁸, así como la primacía del *pensamiento* como instancia de su legitimación, implican necesariamente una revisión del concepto mismo de conocimiento que, en última consecuencia, *niega el momento de lo dado* (*i. e.* de la *receptividad*), pues, según comenta de nuevo Natorp (1912, p. 200): «algo dado en el sentido de lo acabado, finalizado, de algo que esté excluido o que se substraiga de la progresiva elaboración del conocimiento no lo hay, no debe haberlo»⁹.

⁸ «El «*factum*» de la ciencia se descubre como un *fieri* eterno; un devenir, no algo devenido; *actus*, no *actum*; la acción, no lo realizado», Natorp 1918b, p. 16. *Vid.* igualmente Natorp 1918a, pp. 430–431: «el conocimiento no «es», sino que *deviene*, nace, es producido, o mejor: *se produce*; se produce siempre de nuevo a partir de un eterno – *origen*. El «*factum*» es un autoengaño cuando significa algo distinto del *correlato del origen*: no un producto consumado, *resultado*, sino de acuerdo con la expresión de Cohen –que solo en un primer momento es paradójica–: «La producción misma es el producto.»»

⁹ Sobre esto, *cf.* también von Malottki 1929, pp. 48 ss. y Malter 1994, pp. 52 s. De acuerdo con la expresión pregnante de Natorp, lo «dado» [*das Gegebene*] es comprendido como lo «propuesto», *i. e.* como «tarea» [*Aufgegebenes*], [*Aufgabe*], *vid.* Natorp 1912, p. 200 e *id.*, 1918b, pp. 16–17: «el *factum* se convierte en un mero estadio en el progreso infinito, en la evolución infinita, en el *fieri*. La donación experimenta con ello una corrección profunda: ya no vale ninguna donación fija, sino solo vinculación de la consciencia –más bien del conocimiento– con un *x* en tanto que algo dado. Lo dado deviene más bien lo propuesto [*Aufgegebenes*]; solo la tarea [*Aufgabe*] es dada [...]». Sobre esto, *vid.*

Parece claro, entonces, que el planteamiento epistemológico y científicista de la interpretación neokantiana y la prosecución del «método transcendental» por parte de los teóricos marburgueses comportan necesariamente una serie de modificaciones en la comprensión sistemática de la filosofía del Kant histórico –lo que Natorp denomina «las necesarias correcciones a la doctrina de Kant» (Natorp 1912, p. 196)–, puesto que el filósofo de Königsberg –como se señaló anteriormente– puso como base del conocimiento mismo la remisión del pensamiento a la donación del ente e identificó el momento formal de la donación en el conocimiento con la receptividad de la sensibilidad. La eliminación de todo factor ajeno al pensamiento –i. e. la supresión de todo elemento que no sea, al menos potencialmente, reductible a una determinación intelectual o racional, que los neokantianos persiguen explícitamente– motiva una crítica fundamental a la concepción de la «Estética transcendental», la cual ciertamente afirma la independencia o autonomía [*Selbstständigkeit*] de la sensibilidad en el complejo cognoscitivo y, por tanto, la separación estricta («dualidad») de sensibilidad y entendimiento. Este pensamiento de una dualidad irreductible, junto con el de la remisión del comportamiento cognoscitivo humano a la necesaria donación del contenido de conocimiento por medio de la sensibilidad, referían el reconocimiento expreso por parte de Kant del momento esencial de la *finitud*. En este sentido, si para Kant «espacio y tiempo» son, precisamente en tanto que «intuiciones puras», como pudo referirse ya, un «signo de la finitud» del conocimiento humano, entonces –en palabras de Gerhard Lehmann– «en la medida en que Cohen ataca la «Estética transcendental», se dirige por tanto, al mismo tiempo, contra todos aquellos elementos de la crítica de la razón que tienen por presuposición precisamente esta finitud» (Lehmann 1931, 208).

3. La reducción de la intuición a una determinación lógica: la interpretación de Paul Natorp

En la diferenciada interpretación de Paul Natorp se reconoce la distinción de ambos tipos de representación, que es retrotraída a lo que este considera su fundamento sistemático, según el cual es preciso concebir espacio y tiempo como conformaciones singulares (particulares) y, con ello, distinguirlos frente al universal conceptual (un «*genericum*»). En ese sentido, la diferencia persiste, no así el «*dualismo*» estricto de Kant. Ya que, si bien Natorp diferencia intuición y concepto según el «contenido» del respectivo tipo de representación, no quiere sin embargo conceder que procedan de un distinto «origen» (de facultades cognoscitivas distintivas, etc.)¹⁰. Más bien, ambos tipos

también Natorp 1910, I. Kap., §§ 4 ss., pp. 11 ss. Heidegger se refiere a este punto central de la filosofía neokantiana de la Escuela de Marburgo en las lecciones tempranas de Friburgo, *vid. e.g.* GA 58, pp. 224–225: «Para la Escuela de Marburgo el pensamiento teórico, particularmente el de la matemática, es el auténtico sentido de la consciencia. Consciencia es pensar, determinar, poner de un objeto. Todo lo dado es solo dado en tanto que determinado en el pensamiento. A partir de la determinación surge por vez primera la donación. La posición del pensamiento tiene una primacía absoluta. El conocer es determinación del objeto, poner en el pensamiento. No hay nada previamente dado. Hay objetos por vez primera en el pensamiento y –porque el conocimiento es un proceso por principio infinito– el objeto no está nunca dado, sino solo su idea (la ficción de un proceso cognoscitivo que ha llegado al final da por primera vez del objeto). – Estas concepciones surgen del pensamiento matemático y se universalizan a partir de ahí.»

¹⁰ En *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1ª ed.: 1910), el que quizás sea su *opus magnum* en el ámbito de la filosofía sistemática, comenta Natorp sobre esto: «la filosofía posterior surgida de Kant, también la contemporánea, no menos que la corriente «ortodoxa» neokantiana, ha contestado de

de representación han de ser concebidos, en general, como momentos correlativos en el proceso cognoscitivo y remitidos así, finalmente, al pensamiento. En este sentido, escribe Natorp (1918a, p. 437): «Ciertamente se da una diferencia y, además, no una diferencia de <grado>, sino del <contenido>. Pero no del origen, esto es, del origen del conocimiento. Sino que se trata, evidentemente, solo de los dos lados estrictamente correlativos de *un* procedimiento del conocer, a saber, del pensamiento, del inteligir en general».

Así, Natorp encuentra la auténtica motivación sistemática del dualismo de Kant, y, con ella, la de la posición de la <intuición> como momento del conocimiento, en el problema de la singularidad [*Einzigkeit*]. Espacio y tiempo, en tanto que representaciones particulares –así comprendidos también en términos científico-naturales por Newton–, están implicados en la tarea de la *determinación individual* [*Individualbestimmung*]; <intuición> quiere decir, con ello, la condición de una consumación efectiva, de una concretización del conocimiento objetual:

El nervio de la diferenciación de intuición y pensamiento, sensibilidad y entendimiento, yace en el problema de la *singularidad*. Por ello fue importante para Kant el apunte de Euler de que el espacio no es un *genericum* [...]. La importancia de este punto yace en que esta singularidad remite o refiere al problema de la *determinación individual*. Este es el problema al que, en verdad, de principio a fin, quiere dar una respuesta el concepto de <intuición> de Kant. Pero no encuentra en este concepto ninguna respuesta o solución satisfactoria porque lo individual, como lo determinado en todo aspecto o desde toda perspectiva, no solo es en general lógico, sino que exige la mayor y última determinación lógica. (Natorp 1918a, p. 429; cf. e.g. Holzhey 1987, pp. 146–147)

De acuerdo con el pasaje citado, a partir de la pregunta por la singularidad (como una suerte de *principium individuationis*) reinterpreta el concepto de la intuición de Kant con ayuda de una *noción lógica de la determinación* que de alguna manera reitera la concepción tradicional de una *<determinación omnimoda>*. De este modo, Natorp retoma –aunque sin parecer ser consciente de ello– una propuesta ya sugerida por Jacob Sigismund Beck y contestada de manera explícita, además, por el propio Kant en su

manera creciente el dualismo de la intuición pura y el pensamiento puro y finalmente ha roto con él de manera decidida. Quizás de manera demasiado decidida; puesto que el concepto kantiano de intuición encierra un problema que de ninguna manera hay que dejar de lado [...]], Natorp 1910, p. 2. Cf. Natorp 1918a, p. 429 y Holzhey 1987, p. 145. Asimismo, en el texto programático: «Kant y la Escuela de Marburgo» (Natorp 1912, p. 202) refiere también en este sentido: «de modo puramente objetivo, sin embargo, como <factum> de la ciencia, existe de manera incontrovertible esta diferencia entre el tiempo y el espacio como figuraciones particulares, singulares, y un <genericum> conceptual, como lo formuló de manera acertada ya Euler (1748). Y no obstante, tiempo y espacio, como configuraciones completamente particulares y singulares, ¿nos son dados?». De acuerdo con la interpretación de Natorp y según comenta en ese mismo texto: «no son pocos ni poco importantes los puntos de la doctrina de Kant, tal y como esta nos viene dada en su condicionamiento histórico, que no se dejan integrar sin resto en este pensamiento central [*sc.* del *método transcendental*] y que requieren, por tanto, una corrección, de acuerdo con la exigencia de su propio principio último. Ahí nos topamos ya al comienzo de la *Critica* con la antigua dificultad: la contraposición de la <intuición>, como tipo particular diferenciado de la donación por parte de un objeto [...], de la receptibilidad (receptividad) por parte de un sujeto [...], frente al pensamiento en tanto que única función propia del conocimiento, en tanto que pura espontaneidad. Dejar así este dualismo de los factores del conocimiento en tal concepción es completamente imposible cuando se ha de tomar en serio el pensamiento central del método transcendental. Sin embargo, con la receptividad del sujeto y el afectar del objeto en general, ha de abandonarse también la donación de la sensación como la <matéria> del conocimiento», *ibid.*, p. 201. Sobre este punto, cf. v.g. Mückenhausen 1986, pp. 22 ss., Holzhey 1987, pp. 144 ss., Malter 1994, pp. 52 s., así como Krijnen 2007, pp. 115 ss.

correspondencia con este¹¹. En este sentido, para Natorp (1910, p. 274): «singularidad no significa más que determinación completa». Lo individual (lo determinado desde toda perspectiva o en todo aspecto) exige finalmente una «determinación» que Natorp califica expresamente de «lógica» y «puramente intelectual» (cf. Natorp 1918a, p. 429), de tal manera que «la [intuición] es, en realidad, prescindible y, a la vez, insuficiente para cumplir con el papel propio en el que Kant la introduce» (*ibid.*).

Además, Natorp extiende esta interpretación también a la noción de «*existencia*»:

Lo que se exige es la singularidad del tiempo y el espacio por mor de la singularidad pensada necesariamente en el concepto de existencia, en tanto que fin último del conocimiento teórico. La existencia misma es, sin embargo, un concepto del pensamiento puro; es solo el concepto de aquella determinación del objeto que no deja nada sin determinar. Precisamente esto es, entonces, por vez primera *experiencia*, a diferencia de la universalidad del mero *proceder* del pensamiento. Podría decirse que la experiencia es el procedimiento llevado a cabo hasta el final. El ser de la experiencia es, por tanto, siempre el ser del pensamiento; pero en tanto que ser consumado del pensamiento que lo consume. (Natorp 1910, p. 276)

La afirmación de Natorp de que la «*existencia*» es «un concepto del pensamiento puro», en tanto que aquella «determinación del objeto que no deja nada sin determinar»,

¹¹ Como es sabido, Jacob Sigismund Beck fue designado por el propio Kant para la redacción de un «extracto» de la filosofía crítica. Como recoge la correspondencia entre ambos, Beck se topa desde muy pronto con dificultades al exponer la concepción kantiana de intuición y su distinción del concepto (cf. sobre esto *e.g.* Dilthey 1889 y Heller 1993) y en tal contexto ensaya una definición de los tipos de representación que recurre precisamente a la concepción de la «*determinación omnimoda*». En una carta de 1791 escribe: «En la intuición no encuentro otra cosa que una multiplicidad acompañada de consciencia (o del «yo pienso» *idéntico*) y, además, determinada; en la cual no tiene lugar aún una relación con un objeto. Tampoco al *concepto* quiero denominarlo una representación que se relaciona de manera mediada con un objeto; sino que lo diferencio de la intuición en que esta es determinada omnimodamente y aquél no es determinado de manera omnimoda», AA 11, p. 311. (Esta es, además, la formulación que encuentra también expresión en el primer volumen del «*Extracto*» de Beck: «La representación determinada objetivamente de manera omnimoda en vista de un contenido dado la denominamos intuición», Beck 1793, pp. 8–9.) Sin entrar en los detalles de la discusión con Beck, cabe atender ahora a la respuesta del filósofo de Königsberg, que, en una carta de 1792, escribe: «Sobre lo que usted comenta de su definición de la intuición como una representación omnimodamente *determinada* en vista de una multiplicidad dada, no tendría por el contrario más que recordar esto: que la determinación omnimoda aquí debe ser comprendida objetivamente y no como disponible en el sujeto (porque es imposible que conozcamos todas las determinaciones del objeto en una intuición empírica), puesto que esta denominación no quiere decir más que: ella es la representación de lo particular dado», AA 11, p. 347. Así, para Kant, la determinación omnimoda depende, al cabo, de la donación del objeto en la intuición. Además, en relación con el momento representado por la sensibilidad en la constitución a priori de la experiencia, expone que la intuición pura, como forma de la sensibilidad, «debe ser a priori, aunque no pensada (pues solo la *composición* como acción es un producto del pensamiento), sino dada en nosotros (espacio y tiempo) y, por ello, debe ser una representación *singular* y no concepto (*repraesentatio communis*)» (*ibid.*, 348). De este modo, Kant confronta la interpretación de Beck recurriendo de nuevo a la comprensión de la intuición como elemento fundamental del complejo cognoscitivo que debe ser integrado en una composición de elementos constitutivos heterogéneos. En este sentido, la referida discusión en torno a la definición de «intuición», aparte del rechazo expreso por parte de Kant de su reformulación en términos de «determinación omnimoda» propuesta por Beck (y resucitada luego, como vemos, por Natorp), revela también la *autointerpretación de Kant* de su posición filosófica frente a aquellos ensayos de superación y crítica de la filosofía trascendental que confluyeron en la irrupción del Idealismo alemán (como atestigua la conocida «Declaración pública en relación con la «Doctrina de la ciencia» de Fichte» de 1799, cf. AA 12, p. 371). Su defensa de la concepción de la sensibilidad contenida en KrV puede adscribirse también, a partir de lo anterior, a un énfasis kantiano en el carácter radicalmente finito del conocimiento humano.

podría ser considerada legítimamente también como una paráfrasis más o menos precisa del viejo lema metafísico-escolar: *«existentia est omnimoda determinatio»* (vid. Kant, *OP*, AA 21, pp. 577 o 603; así como Wolff 1734, § 226: *«Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est»*). Así, para Natorp, «que algo exista quiere decir, sin embargo, de acuerdo con el sentido lógico del juicio existencial: está determinado completamente, determinado de tal manera que no queda nada indeterminado» (Natorp 1910, p. 331. Cf. sobre esto GA 56/57, p. 91).

La remisión del conocimiento de experiencia al pensamiento puro expresa igualmente aquella convicción neokantiana de que no ha de haber ningún factor por principio ajeno al pensamiento implicado en el proceso cognoscitivo, que no puede afirmarse ninguna «donación» última, algo por principio heterogéneo, algo dado de manera alógica: «*ser*», en última instancia, no quiere decir otra cosa que «*determinación lógica*» (cf. e.g. Natorp 1918a, pp. 454 y 459).

Así, la pregunta por el sentido sistemático de la «intuición» en la interpretación neokantiana retrotrae de manera un tanto sorprendente esta noción fundamental de la filosofía crítica al contexto teórico de la idea directriz racionalista de una «*determinación omnimoda*», que tradicionalmente determinó de manera esencial la concepción de la «existencia», y contra la que el propio Kant se reveló. Como Heidegger refiere a partir de la denominada «tesis de Kant sobre el ser», sobre todo en su exposición de las lecciones de Marburgo sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 al hilo de la implicación de la percepción en la noción de ser como posición absoluta (cf. GA 24, §§ 7–9), el filósofo de Königsberg planteó la noción de existencia en el sentido de un «salir» o «ir más allá» de las determinaciones conceptuales (cf. García Gómez del Valle 2020). Esto último, además, confrontando expresamente la tendencia wolffiana a una identificación de la «existencia» con la determinación completa u omnimoda de la cosa a partir de la mera adscripción de predicados reales o notas conceptuales parciales (una noción, la del *complementum possibilitatis*, que también encuentra acomodo en la exposición de Natorp de la modalidad, cf. Natorp 1910, pp. 89 s.). El recurso a la percepción por parte de Kant, que da cuenta de la donación «en persona» del ente y, con ello, se consuma como aquel «salir o ir más allá» del concepto —a saber, «hacia el objeto mismo»—, se dirige decididamente contra la idea racional-dogmática de que tal «cumplimiento» (o «complemento») pueda ser concebido como «*determinación lógica*» (i. e. que su efectuación quede postulada, entonces, como la mera adición de un último «predicado real», el cual a su vez determinaría «omnimodamente» la cosa y, precisamente por ello, haría de un meramente posible algo efectivo, cf. García Gómez del Valle 2017, pp. 137 s. y 140 s.). Así, si bien Kant admite un posible vínculo entre la noción de una «determinación omnimoda» y la idea de «existencia», invierte, sin embargo, la relación de fundamentación entre ambos términos. (De acuerdo con el texto de la *Metafísica* editada por Pöhlitz, esto se expresa del siguiente modo: «todo lo que existe está ciertamente determinado de manera omnimoda; puesto que en la existencia la cosa es puesta con todos sus predicados y por tanto determinada omnimodamente. No obstante, la existencia [...] no debe depender del concepto de la determinación omnimoda, sino al revés», Kant, Pöhlitz, p. 40). De hecho, uno debe decir, con Kant, que algo está por vez primera «determinado de manera omnimoda» cuando *existe*; pero esto, además, porque, en sentido estricto, solo puede decirse que algo «*existe*», cuando ese «algo», el objeto, es «*dado*». Y, en última instancia, «*dado*» quiere decir siempre: «*dado en la intuición*». La caracterización de la intuición como la representación que da cuenta del objeto en tanto que «omnimodamente determinado» depende de la característica de la intuición como tenencia representativa inmediata del objeto, y no al revés. En este sentido, si la intuición

es objetivamente «determinada de manera omnimoda» sucede esto porque, como refiere Kant, «solo las cosas particulares o los individuos son determinados omnimodamente» (*Log.* § 15, AA 9, p. 99). Así, como se vio igualmente en relación con la oposición de Kant a la reinterpretación del concepto de «intuición» por parte de J. S. Beck, la referencia a un objeto inmediatamente dado, que es tenido representativamente como en cada caso este singular, es definitoria para la intuición. El sentido del discurso acerca de la «determinación omnimoda» de la intuición (si bien «objetivamente y no en tanto que se encuentre en el sujeto», como refiere Kant en una de sus cartas a Beck) está remitido a la inmediatez de la vinculación objetual intuitiva y, con ello, al momento de la donación en general. La intuición se dirige de manera inmediata al objeto dado; solo así puede el conocimiento entender el objeto como «determinado omnimodamente».

Este estado de cosas es solidario, a su vez, de la *universalidad* irreductible de la representación conceptual (que, entre otras cosas, motiva que Kant excluya la posibilidad de los «conceptos singulares» y que considere una mera tautología la expresión «*conceptus communis*»). Esto quiere decir, principalmente, que en la serie de conceptos subordinados, *i. e.* en dirección hacia una cada vez mayor determinación del concepto, no es posible dar con un «concepto ínfimo» [*niedrigster Begriff*] (o, lo que es lo mismo, no hay una «especie ínfima», ya que «no hay especie que no pueda ser, a su vez, de nuevo, género», Kant, *Log.* § 11, Anm., AA 9, p. 97). De este modo, el proceso de la determinación en el ámbito de la lógica, en el recorrer de las notas comunes que refiere aquí el carácter «discursivo» del concepto (*vid.* «*Durchlaufen*», *discurrere*, *cf. e.g.* GA 25, pp. 172 y 237), no llega nunca a una determinación completa u omnimoda. Para Kant, en relación con los conceptos en general «la determinación lógica no puede considerarse nunca completa» (*Log.*, § 15, Anm., p. 99). Y precisamente a partir de esta incapacidad del pensamiento para tener representativamente el objeto de manera inmediata (y, por tanto, «completa», en su misma donación «en persona», etc.) surge en el marco de la sistemática kantiana su dependencia de la intuición.

En su diferenciada exposición de la tesis kantiana de la «dualidad» y de su motivación sistemática (*cf. e.g.* Natorp 1910, pp. 272 s.), el filósofo neokantiano se refiere precisamente a estas disposiciones de la lógica de Kant —no así a la discusión de Kant con Beck y su posición expresa frente al ensayo de definir la intuición a partir de la «determinación omnimoda»—. Sin embargo, como ya se anticipó, Natorp interpreta la característica de espacio y tiempo como «configuraciones particulares» —y, por consiguiente, como diferentes del «*genericum*» que representa el concepto universal según su «contenido»— en el sentido de una respuesta de Kant al problema de la singularidad, el cual deriva en la cuestión de la «*determinación individual*». Esta interpretación, a su vez, recurre, como se vio, a una comprensión de la intuición y del concepto de existencia en el sentido de la tradicional *determinación omnimoda* [«*durchgängige Bestimmung*», *omnimoda determinatio*]. Espacio y tiempo entran en juego cuando se ha de alcanzar una representación de la particularidad del objeto de experiencia que toma a este como un individual determinado. Con ello se produce una suerte de «concretización» del representar, el cual es concebido ya como esencialmente conceptual (lógico), como *pensamiento* del objeto (este objeto, además, entendido ya como objeto de la consideración teórica, etc.; *cf. e.g.* GA 56/57, p. 89 y GA 58, p. 217). La «intuición» no constituye «comienzo» alguno y tampoco puede fijar un «punto de llegada», puesto que, ella misma, es integrada en un inextinguible proceso cognoscitivo (un «progreso hacia el infinito», Natorp 1910, p. 17. *Cf.* von Malottki 1929, pp. 48 s.). El conocimiento es comprendido esencialmente como *pensamiento*, *i. e.* fundamentalmente como *determinación lógica*, de tal modo que, para Natorp (1910,

pp. 276 s.), no solo es un error la anteposición en el sistema de Kant de la intuición pura con relación al pensamiento, sino que, en última instancia, también el tipo de representación de la sensibilidad ha de ser retrotraído a determinaciones intelectuales; la «Estética», por tanto, ha de ser reducida a la «Lógica».

4. La interpretación fenomenológica de Heidegger: «cooriginariedad» de sensibilidad y entendimiento

Que la interpretación de la filosofía crítica por parte de Heidegger reconoce la estricta y fundamental separación de tipos específicos de representación y facultades subjetivas, la «dualidad» de intuición y concepto, de sensibilidad y entendimiento, y en cierta medida incluso la vindica y legitima, es algo que se deja documentar concretamente en su impugnación de la lectura neokantiana de Kant.

Si bien Heidegger concede que la interpretación de los neokantianos tiene una motivación sistemática y genuinamente filosófica —que, además, está condicionada por ciertas oscuridades de la exposición de Kant y por profundas dificultades sistemáticas en el planteamiento y la ejecución de la filosofía crítica¹²—, el autor de *Ser y tiempo* valora este rasgo fundamental de la comprensión de Kant de la Escuela de Marburgo, tal y como se expuso en páginas precedentes, en tanto que lectura eminentemente *lógica*, al cabo, como *insostenible*. Este rasgo lógico (o «logicista») se expresa, como se vio, en la propuesta de una reducción de todo elemento constitutivo del conocimiento a algo propio del pensamiento, a algo intelectual, lógico, y, con ello, en la eliminación del papel propio que la sensibilidad juega para Kant en el complejo cognoscitivo¹³. Esta reducción de la intuición a una determinación lógica, que venía explicitada *e. g.* en el recurso a la noción de una «determinación omnímoda», y que nuestra exposición puso en conexión específicamente en este punto con la interpretación de J. S. Beck, significa en cierta medida, también, una rehabilitación de ciertas posiciones «racionalistas»¹⁴.

Un ejemplo de cómo Heidegger se confronta directamente con la interpretación de la Escuela de Marburgo en este punto lo muestra su lectura de la diferenciación kantiana

¹² Cf. *e.g.* GA 3, p. 145 y GA 25, pp. 77–78. Heidegger señala, además, la superioridad de esta lectura neokantiana de Kant frente al resto de las interpretaciones de su época (era de la opinión, por tanto, de que «esta supera ampliamente en nivel filosófico en general a todas las demás interpretaciones de Kant contemporáneas»), GA 21, p. 271. Cf. también Heidegger/Rickert 2002, p. 62).

¹³ *Vid. e.g.* GA 21, p. 271: «El principio de la interpretación marburguesa de Kant es disolver esta dualidad de sensibilidad y entendimiento o ser-dado y ser-pensado en el ser-pensado en tanto que pensamiento puro, en la lógica, *i. e.* ganar el origen de todas las determinaciones constitutivas del conocimiento en general a partir de la apercepción transcendental». Sin embargo, para Heidegger, precisamente contra lo que defiende esta lectura —*i. e.* una eliminación de la posición fundamental de la sensibilidad en el interior de la sistemática kantiana—, la posibilidad de una apropiación productiva de la filosofía de Kant yace en que el tiempo sea situado en el centro de la interpretación; solo así puede «mostrarse que la Estética transcendental no es nada casual y no se trata de un resto insuperado de Kant, como opinaba la Escuela de Marburgo»; solo así, por tanto, «se puede restituir a la Estética transcendental su derecho», *ibid.*, p. 272.

¹⁴ También Gerhard Lehmann (1963, p. 445) refiere un parentesco más general entre la interpretación de Beck y la lectura neokantiana de Kant en estos términos: «Puede recordarse a J. S. Beck que en su doctrina del «punto de vista» (1796), como posteriormente la Escuela de Marburgo, incorporaba la Estética transcendental a la Lógica transcendental [...]». Por otro lado, sobre la eliminación de las formas de la intuición en la interpretación de Kant por parte de Natorp, comentaba Gerd Wolandt (en el «Prólogo del editor» a Mückenhausen 1986, p. VI): «La disolución de la intuición lleva a una conceptualidad ilimitada («racionalismo») [...]».

entre «forma de la intuición» e «intuición formal» [«*Form der Anschauung*» y «*formale Anschauung*», respectivamente]. Allí donde Natorp cree poder encontrar en Kant una confirmación de que el filósofo de Königsberg en última instancia habría propuesto la subordinación de las formas de la sensibilidad bajo las formas del pensamiento puro (esto es, en la nota de Kant al § 26 de la segunda edición de *Crítica de la razón pura*), se encuentra para Heidegger, por el contrario, un testimonio de la independencia de la sensibilidad frente al pensamiento.

El mencionado pasaje de Kant reza:

El espacio, representado como *objeto* (como se requiere efectivamente en la geometría), contiene más que la mera forma de la intuición, a saber, un *resumen* (o *agrupación*) de lo múltiple –de lo dado según la forma de la sensibilidad– en una representación *intuitiva*. De este modo, la *forma de la intuición* ofrece meramente algo múltiple, mientras que la *intuición formal* da unidad a la representación. Esta unidad la había adscrito a la sensibilidad en la Estética solo para hacer notar que ella antecede a todo concepto. Ahora bien, ella presupone una síntesis, que no pertenece a los sentidos y, por medio de la cual, sin embargo, son por vez primera posibles todos los conceptos del espacio y del tiempo. Puesto que, así como a través suyo (en tanto que el entendimiento determina la sensibilidad) son *dados* por vez primera el espacio o el tiempo como intuiciones, así pertenece la unidad de esta intuición a priori al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento. (KrV B 160–161)¹⁵

Mientras que los neokantianos interpretan que este pasaje funciona como una suerte de «corrección»¹⁶ a lo expuesto por Kant en la «Estética trascendental» y abogan, así,

¹⁵ En general, sobre la distinción entre «intuición formal» y «forma de la intuición», véase el trabajo ya citado de A. J. Dietrich (1916, cap. IV), que es de interés además particularmente en relación con la interpretación fenomenológica heideggeriana (cf. e.g. las referencias en GA 21, p. 296 y GA 25, p. 132). Dietrich (1916, pp. 95 ss.) refiere un pasaje del texto de Kant contra Kästner citado igualmente por Heidegger (vid. *infra*) en el que, al hilo de la diferenciación entre el concepto metafísico y el concepto geométrico de espacio, identifica al espacio de la forma de la intuición como espacio originario que ha de ser presupuesto en el espacio de la intuición formal, entendido este como espacio derivado, determinado, y posible objeto de la tematización para la geometría, *ibid.* pp. 95 ss. (en general, sobre este manuscrito del legado de Kant, cf. e.g. Dilthey 1890a; *id.* 1890b y Lehmann «Einleitung» en: AA 20, pp. 483 ss.). Además, en ese contexto se dirige Dietrich (1916, pp. 101 ss.) también expresamente contra la lectura de Natorp y la Escuela de Marburgo.

¹⁶ Natorp (1910, p. 276) habla aquí de una «corrección de las disposiciones de la Estética trascendental» en relación con las modificaciones de Kant en la 2ª ed. de KrV y refiere «especialmente» esta nota al § 26. Vid. además, Natorp 1912, p. 204: «En la «Deducción trascendental» (2ª ed.) queda completamente claro que la unidad del tiempo y del espacio, que en la Estética trascendental no «adscribió» meramente «a la sensibilidad» (como él dice), sino que debía constituir precisamente el carácter distintivo de la intuición sensible, descansa más bien, en primer lugar, en un logro (o una acción) del pensamiento, mediante el cual «el entendimiento determina a la sensibilidad» y de esta manera espacio y tiempo «son dados como intuiciones» (Nota al § 26)». Además, Dietrich (1916, p. 101) comenta: «los representantes de la Escuela de Marburgo vieron en mayor o menor grado en la intuición formal de Kant una superación de la que consideraban una tosca contraposición de intuición y pensamiento: así se convirtió la citada nota al § 26 de la *Crítica* justamente en el pasaje favorito de los marburgueses». Por su parte, Heidegger refiere acerca de este punto en sus lecciones de Marburgo sobre lógica: «Esta nota [sc. la «Anmerkung» al § 26 de KrV] ha cumplido un papel importante en la interpretación de Kant en tanto que la Escuela de Marburgo la utiliza en un sentido diametralmente opuesto al aquí interpretado. Porque Kant dice aquí: el espacio es intuición formal, síntesis, la Escuela de Marburgo concluyó: el espacio es, por tanto, finalmente, según Kant, algo que tiene que ver con el entendimiento, síntesis, y por ello debemos intentar deducir el espacio a partir de las acciones puras del entendimiento. Justo lo contrario es el caso, y precisamente esta nota muestra cómo Kant destaca la independencia de la intuición pura frente a la acción del entendimiento, algo que siempre mantuvo.» GA 21, p. 294.

por una reducción de la «Estética» a la «Lógica», puesto que la unidad que habría de establecer la «intuición formal» debería ser remitida a una *síntesis del entendimiento*, Heidegger refiere cómo esta «intuición formal» depende al cabo de la *forma de la intuición*, y remite al carácter *intuitivo* de la «síntesis» aquí implicada, insistiendo así en la «autonomía» de la sensibilidad frente al entendimiento.

Condensando ahora solo lo decisivo de esta diferenciación y de su exposición por parte de Heidegger (cf. GA 21, § 23.c, GA 25, § 9 o GA 3, p. 146, n. 203), podría decirse que, para la interpretación fenomenológica, la *forma de la intuición*, aquí la representación pura del espacio como forma a priori de la sensibilidad, consiste en el «hacia-qué» inobjetual de un «avistar» («tomar en la mirada» o «tomar visualmente en consideración») atemático de la pura multiplicidad dada (cf. e.g. GA 21, § 23.a y GA 25, § 8). Sin embargo, la «intuición formal» presenta, por su parte, una *representación temática del espacio*. Este es, por tanto, «representado como objeto» y se encuentra, así, dispuesto para la tematización geométrica. En sus lecciones sobre *Crítica de la razón pura* del semestre de invierno de 1927/28, comenta Heidegger:

La intuición *formal* hace por vez primera explícito como objeto al espacio en tanto que el «hacia-qué» inobjetual del «tomar visualmente en consideración» [*als ungegenständliches Worauf der Hinblicknahme*]. La *forma* de la intuición, *i. e.* la intuición pura como tal, subyace –como totalidad originaria única– a esta objetualización; de ahí que Kant comience la nota de este modo: «el espacio, representado como *objeto* (como se requiere efectivamente en la geometría), contiene más que la mera forma de la intuición, a saber, un *resumen* (o *agrupación*) de lo múltiple –de lo dado según la forma de la sensibilidad– en una representación *intuitiva*. En la geometría el espacio es representado como objeto; *i. e.* en una objetualización, el espacio originario dado deviene algo intuido, que en sí mismo presupone aquella totalidad originaria. La representación geométrica del espacio es la intuición formal, *i. e.* una forma de la intuición determinada mediante las formas del entendimiento, las categorías. En tanto que una intuición así determinada categorial e intelectualmente no es ella la intuición originaria del espacio, *i. e.* la forma de la intuición, sino una representación derivada. En esta nota al § 26 se trata tan poco de corregir o acaso destronar a la «Estética trascendental», que más bien es incluso asentada en su derecho de manera más expresa que antes. Que Kant se mantuvo también posteriormente en esta concepción y que nunca pensó en disolver la «Estética» en la «Lógica», lo muestra precisamente la recensión de los tratados de Kästner de 1790 [...]. (GA 25, p. 137)

El escrito kantiano en cuestión, al que se refieren en este contexto tanto Dietrich (1916, pp. 95–96) como Heidegger (GA 25, pp.137–138), reza:

La metafísica debe mostrar cómo puede uno *tener* la representación del espacio, la geometría enseña sin embargo cómo puede *describirlo*, *i. e.* exponerlo en la representación *a priori* (no mediante un dibujo o diseño). En aquella el espacio es considerado del modo en que es *dado* antes de toda determinación del mismo [...], en esta última se *hace* un espacio. En aquella es *originario* y solo un (único) *espacio*, en esta es derivado y hay (muchos) espacios de los cuales el geómetra –en consonancia con el metafísico– ha de conceder –como consecuencia de la representación fundamental del espacio– que solo pueden ser pensados como partes de un único espacio originario. («Über Kästners Abhandlungen», AA 20, p. 419)

De este modo, la «intuición formal» (identificada con el «espacio derivado» del geómetra) más bien presupone la proyección atemática de la representación pura de la sensibilidad como aquello que hace posible en general la coordinación de los objetos (de los objetos del sentido externo en relación con la representación pura del espacio, etc.). Aquella articulación (inobjetual y originaria, propia de la forma de la intuición) se ofrece, sin embargo, en primer lugar de manera atemática como mero fundamento del

orden de lo múltiple. Es a esta articulación atemática a la que se refiere la mencionada «unidad de la intuición» que «no pertenece al entendimiento», en tanto que una suerte de «síntesis» específicamente intuitiva de la sensibilidad pura, a la cual Heidegger da el nombre de «sindosis» (GA 25, pp. 135 y 347) y que Kant refiere ocasionalmente como «sinopsis» (KrV A 94 y 97. Cf. GA 3, p. 60 y GA 25, pp. 134–135).

Así, según lo anterior, si bien el enfrentamiento de Heidegger con esta interpretación neokantiana de Kant no implica *eo ipso* una sanción acrítica del dualismo kantiano, sí ofrece, sin embargo, el contexto para una afirmación expresa de la irreductibilidad de facultades cognitivas, *i. e.* para la concepción de una cierta «independencia» o «autonomía», de la propia «subsistencia» de sensibilidad y entendimiento y, con ello, para la afirmación de la relativa legitimidad del ámbito que en el planteamiento transcendental ocupan respectivamente la «Estética» y la «Lógica», en términos sistemáticos, en el interior de *Crítica de la razón pura*. Contra la reducción defendida por los neokantianos y la liquidación de todo lo dado y sensible bajo formas del pensamiento, afirma Heidegger la «cooriginariedad» de sensibilidad y entendimiento, de receptividad y espontaneidad (cf. *e.g.* GA 24, p. 212 y GA 25, p. 91). Heidegger escribe: «el conocimiento tiene dos troncos: sensibilidad y entendimiento; ninguno puede reemplazar al otro; ninguno puede disolverse en el otro. Ahí fracasa ya de entrada la interpretación de Kant que ensayó la Escuela de Marburgo» (GA 21, p. 282). Con ello, de manera parecida a como el filósofo de Königsberg se dirige contra el precedente histórico de Locke y Leibniz (que, como es sabido, de acuerdo con la comprensión kantiana, sostenían, respectivamente, la «sensibilización» de lo intelectual y la «intelectualización» de lo sensible), en su interpretación de Kant afirma Heidegger «que ambos troncos pertenecen de manera cooriginaria al conocimiento» (GA 25, p. 91).

Esto último, sin embargo, no puede ser el *resultado* de la interpretación puesto que con esta explicitación, *i. e.* «de que es por tanto imposible disolver la Estética transcendental en la Lógica», según Heidegger explica, «no se ha ganado mucho aún» (GA 21, pp. 271–272). La «cooriginariedad» de tipos de representación y facultades cognitivas constituye más bien solo un primer presupuesto para la correcta orientación de la exégesis del ensayo propiamente kantiano de substanciar una fundamentación de la metafísica en vista de la constitutiva finitud del conocimiento humano y pone, por tanto, a la interpretación fenomenológica ante nuevas tareas.

En este sentido, de acuerdo nuevamente con el texto de la lección sobre *Crítica de la razón pura* del semestre de invierno de 1927/28, puede leerse:

Sin embargo, sería igualmente equivocado acometer el ensayo de disolver la Lógica en la Estética. Más bien surge la *tarea de mantener o conservar a la Estética transcendental y la Lógica en su independencia o autonomía y traerlas a su vez a una unidad*. Esto no sucede mediante una conexión externa, sino mostrando cómo cada una se sustenta en un fundamento común y originario, para Kant aún desconocido. Este *fundamento* de la Estética y la Lógica permanecía para Kant, en tanto que tal, oculto y, a pesar de ello, allí donde su planteamiento avanza más lejos, se adentra en el ámbito de esta dimensión fundamental. *Hacer visible este fundamento y determinarlo positivamente es una tarea fundamental de nuestra interpretación fenomenológica*. (GA 25, pp. 78–79)

La tarea de mantener en su legitimidad y autonomía los complejos temáticos de la «Estética» y la «Lógica» y, a su vez, traerlos a una unidad, tal y como se lee en el pasaje citado, quiere decir para Heidegger, al cabo, dirigir con Kant la interpretación a «mostrar esta *autonomía o independencia* de la sensibilidad y el entendimiento y, con ello, su *cooriginariedad* a partir de una raíz común» (GA 25, p. 91. Cf. *e.g.* Verra 1989, p. XIV

o Dahlstrom 1994, pp. 302–303). Y así, al igual que la comprensión específicamente kantiana del conocimiento finito como síntesis presupone la dualidad de dos elementos constitutivos y mutuamente irreductibles, también su interpretación fenomenológica ha de dar cuenta de ella –en tanto que «cooriginariedad»– para ganar su orientación fundamental en la imaginación trascendental y el esquematismo (como aquella «raíz común, aunque desconocida para nosotros» de la que, según Kant, «quizás surgen los dos troncos del conocimiento humano, a saber, sensibilidad y entendimiento», KrV A 15/B 29).

Referencias

- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1766). *Metaphysik*. Trad. Georg F. Meier, Carl Hermann Hemmerde, Halle.
- BECK, Jacob Sigismund (1793). *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant – auf Anrathen desselben; Erster Band, welcher die Critik der speculativen und practischen Vernunft enthält*, Riga 1793 (Nachdruck: Aetas Kantiana, Bruxelles 1968).
- CASSIRER, Ernst (1912). «Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie» *Kant–Studien* 17, pp. 252–273.
- DAHLSTROM, Daniel (1994). «Heidegger’s Kant–Courses at Marburg», en: Th. Kisiel/ J. Van Buren (Eds.), *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), State University of New York Press, pp. 293–308.
- DAHLSTROM, Daniel (1988). «Heideggers Kant–Kommentar 1925–1936», *Philosophisches Jahrbuch* 96, pp. 343–366.
- DESCARTES, René (2005). *Die Prinzipien der Philosophie / Principia Philosophiae*; zweispr. Ausg., hg. und übers. v. Chr. Wohlers (Philosophische Bibliothek, Bd. 566), Felix Meiner, Hamburg.
- DIETRICH, Albert Johannes (1916). *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum–Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz* (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hg. v. B. Erdmann, Heft 50), Halle/S. 1916 (Nachdruck: Olms Verlag, Hildesheim/New York 1975).
- DILTHEY, Wilhelm (1890a) «Ein ungedruckter Aufsatz Kant über Abhandlungen Kästners», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3/1890; pp. 79–90.
- DILTHEY, Wilhelm (1890b) «Kants Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Johann Schultz in der Jenaer Literatur–Zeitung», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3/1890; pp. 275–281.
- DILTHEY, Wilhelm (1889). «Briefe Kants an Beck», en: *id.*, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus; Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hg. v. H. Nohl, Göttingen, 1959, 2. Aufl., pp. 310–353.
- GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, José M. (2020). «Ser, percepción y presencia», en: B. Ainbinder (ed.), *Heidegger–Kant (Studia Heideggeriana, vol. I)*, 2ª ed., Madrid (1ª ed.: Buenos Aires 2011), pp. 29–48.
- GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, José M. (2017). «La «tesis» de Kant sobre el ser», en: A. Leyte (ed.), *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, La Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, pp. 135–147.
- HEIDEGGER, Martin (GA 03). *Kant und das Problem der Metaphysik*, hg. v. F.-W. von

- Herrmann, Frankfurt/M. 1991.
- HEIDEGGER, Martin (GA 20). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hg. v. P. Jaeger, Frankfurt/M. 1994, 3. durchgesehene Aufl.
- HEIDEGGER, Martin (GA 21). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hg.v. W. Biemel, Frankfurt/M. 1995, 2. Aufl.
- HEIDEGGER, Martin (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hg.v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1975.
- HEIDEGGER, Martin (GA 25). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, hg.v. I. Görland, Frankfurt/M. 1977.
- HEIDEGGER, Martin (GA 32). *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hg. v. I. Görland, Frankfurt/M. 1980.
- HEIDEGGER, Martin (GA 40). *Einführung in die Metaphysik*, hg.v. P. Jaeger, Frankfurt/M. 1984.
- HEIDEGGER, Martin (GA 41). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*; hg. v. P. Jaeger, Frankfurt/M. 1984.
- HEIDEGGER, Martin (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie*, hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt/M. 1999, 2. Aufl.
- HEIDEGGER, Martin (GA 58). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hg. v. H.–H. Gander, Frankfurt/M. 2010, 2. Aufl.
- HEIDEGGER, Martin (GA 80.1). *Vorträge. Teil 1: 1915–1932*, hg. v. G. Neumann, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2016.
- HEIDEGGER, Martin (GA 84.1). *Seminare: Kant – Leibniz – Schiller. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36*, hg. v. G. Neumann, Frankfurt/M. 2013.
- HEIDEGGER, Martin (*VuA*). *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart 2009, 11. Aufl.
- HEIDEGGER, Martin /Heinrich RICKERT (2002) *Briefe 1921 bis 1933 und andere Dokumente*, hg. v. A. Denker, Frankfurt/M.
- HEINZ, Marion (2001). «Philosophie und Weltanschauung: Die Formierung von Heideggers Philosophiebegriff in Auseinandersetzung mit der Badischen Schule des Neukantianismus», *Studia Phaenomenologica* 1, pp. 249–273.
- HELLER, Edmund (1993). «Kant und J. S. Beck über Anschauung und Begriff», *Philosophisches Jahrbuch* 100, pp. 72–95.
- HINSKE, Norbert (1996). «Kants neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen», en: M. L. Bianchi (Hg.), *Sensus – Sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Firenze, pp. 527–540.
- HINSKE, Norbert (1994). «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en: E. W. Orth /H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg.
- HOLZHEY, Helmut (2004). «Der Neukantianismus», en: H. Holzhey/ W. Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, C. H. Beck, München, pp. 11–129.
- HOLZHEY, Helmut (1987). «Zu Natorps Kantauffassung», en: H.–L. Ollig (Hg.), *Materialien zur Neukantianismus–Diskussion* (Wege der Forschung, Bd. 637), WBG, Darmstadt, pp. 134–149.
- HUME, David (1777). *An Enquiry concerning Human Understanding*, en: *id.*, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and edited by L. A. Selby–Bigge, 2nd. Edition, Oxford University Press 1902 (Reprint: 1955).
- KANT, Immanuel (*AA*). *Kant's Gesammelte Schriften*, 29 Bd. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften u.a., Berlin 1900 y ss.

- KANT, Immanuel (*KrV*). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. v. J. Timmermann. Mit einer Bibliographie von H. Klemme (Philosophische Bibliothek, Bd. 505), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- KANT, Immanuel (*Pölitz*). *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. K. H. L. Pölitz, Erfurt 1821 (fotomech. Nachdruck: WBG, Darmstadt 1964).
- KÖHNKE, Klaus Christian (1986). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- KRIJNEN, Christian (2007). «Das konstitutionstheoretische Problem der transzendentalen Ästhetik in Kants *«Kritik der reinen Vernunft»* und seine Aufnahme im südwestdeutschen Neukantianismus», en: M. Heinz/Chr. Krijnen (Hg.), *Kant im Neukantianismus*, Würzburg, pp. 109–134.
- LEHMANN, Gerhard (1963). «Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 17; pp. 438–456.
- LEHMANN, Gerhard (1953). *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I (Geschichte der Philosophie VIII, Sammlung Göschen Bd. 571)*, Walter de Gruyter, Berlin.
- LEHMANN, Gerhard (1931). *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in der philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin.
- MALOTTKI, Johannes von (1929). *Das Problem des Gegebenen* (Kant-Studien Ergänzungshefte, Bd. 63), Pan-Verlag Kurt Metzner, Berlin.
- MALTER, Rudolf (1994). «Grundlinien neukantianischer Kantinterpretation», en: E. W. Orth /H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, pp. 44–58.
- MÜCKENHAUSEN, Gabriele (1986). *Wissenschaftstheorie und Kulturprogressismus. Studien zur Philosophie Paul Natorps*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- NATORP, Paul (1918a). «Bruno Bauchs *«Immanuel Kant»* und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus», *Kant–Studien* 22, pp. 426–459.
- NATORP, Paul (1918b). *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* (Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant–Gesellschaft), Berlin.
- NATORP, Paul (1912). «Kant und die Marburger Schule», *Kant–Studien* 17, pp. 193–221.
- NATORP, Paul (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Wissenschaft und Hypothese, Bd. XII), B. G. Teubner, Leipzig und Berlin.
- PEREGO, Vittorio (2001). *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano.
- RUÍZ FERNÁNDEZ, José (2012). «La búsqueda de un logos originario para la vida concreta. En torno a Husserl, Natorp y Heidegger», en: R. Rodríguez/S. Cazzanelli (Eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca nueva, Madrid, pp. 125–156.
- SCHNÄDELBACH, Herbert (1983). *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- STEINMANN, Michael (2004). «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», en: A. Denker/ H.–H. Gander/ H. Zaborowski (Hg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Heidegger–Jahrbuch* 1, pp. 259–292.
- STRUBE, Claudius (Hg.) (2009). *Heidegger und der Neukantianismus*, Würzburg, K&N.
- VERRA, Valerio (1989). «Introduzione», en: M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Roma–Bari 1989, pp. VII–XXIII.
- WOLFF, Christian (1734). *Prima philosophia sive Ontologia* (2. Aufl. 1734); *Gesammelte Werke, Nachdruckausgabe*, Bd. II/3, hg. v. J. École, Olms, Hildesheim 1962.
- WOLZOGEN, Christoph von (1994). «*«Den Gegner stark machen»*. Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps», en: E. Orth/ H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, pp. 397–417.

**El camino hacia Schelling
desde la metafísica de la finitud hacia la metafísica del mal.
El descubrimiento de la temporalidad más originaria de la eternidad**

**The Path to Schelling
From the Metaphysics of Finitude to the Metaphysics of Evil.
The Discovery of the Most Original Temporality of Eternity**

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO
(Universidad de Buenos Aires)

Resumen: La recepción que Heidegger tiene del idealismo alemán data de sus primeros años de formación y ejerce una influencia duradera hasta su pensar maduro. Al interior de ella un caso paradigmático es su interpretación del *Freiheitschrift* de Schelling en el *Sommersemester* de 1936. En el presente escrito nos ocuparemos de mostrar como su lectura tiene dos consecuencias centrales. La primera, a partir de su análisis del devenir divino eterno de Dios tal como lo plantea Schelling modifica su propia teoría de la temporalidad originaria en un aspecto central: pasa a considerar a la eternidad ya no como una mera sucesión intemporal de ahoras, sino como núcleo central del tiempo. La segunda consecuencia radica en que el examen de las implicancias de este devenir divino articulado con una metafísica del mal permiten a Heidegger revisar el lugar del concepto de hombre que venía utilizando en su lectura de Kant hacia 1929.

Palabras clave: idealismo alemán, dios, eternidad, devenir, temporalidad originaria

Abstract: Heidegger's reception of German Idealism dates from his early formative years and exerts a lasting influence until his mature thinking. Within it, a paradigmatic case is his interpretation of Schelling's *Freiheitschrift* in the *Sommersemester* of 1936. In this paper we will deal with showing how his reading has two central consequences. The first, based on his analysis of the eternal divine becoming of God as proposed by Schelling, modifies his own theory of original temporality in a central aspect: he begins to consider eternity no longer as a mere timeless succession of nows, but as central core of time. The second consequence is that the examination of the implications of this divine becoming articulated with a metaphysics of evil allows Heidegger to review the place of the concept of man that he had been using in his reading of Kant around 1929.

Key-words: german idealism, god, eternity, becoming, original time

1. Teología especulativa y metafísica de la finitud kantiana

Heidegger describe su primer y temprano encuentro con el idealismo alemán y con la teología especulativa durante su etapa de formación en los siguientes términos:

En los años posteriores a 1911, asistí a otro curso de teología, el del dogmatismo de Carl Braig. Allí cobré interés por la teología especulativa (*an der spekulativen Theologie*), sobre todo en el impresionante estilo de pensamiento que ese renombrado docente mostraba con suma claridad en cada una de sus lecciones. Durante algunas caminatas en las que me permitió acompañarlo, escuché por primera vez sobre la importancia de Schelling y de Hegel para la teología especulativa (*für die spekulative Theologie*), a diferencia de las enseñanzas sistemáticas de la escolástica. De esta manera, entró en el espectro de mi investigación la tensión entre ontología y teología especulativa en la constitución de la metafísica (*So trat die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens*). (GA 14: 94).

Se destaca en estas líneas la referencia positiva al idealismo alemán como fundamento conceptual de la Teología especulativa a la cual Heidegger reivindica como fuente para el desarrollo de su concepción de la metafísica como una tensión entre ontología y teología. Este temprano conocimiento en 1911 se mantiene a modo de marco conceptual de su Tesis doctoral de 1913 como recuerda Heidegger en el *Vorwort* de 1972, al señalar a Carl Braig como «el último de la tradición de la escuela especulativa en Tübingen (*aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Theologie*), que dio rango y amplitud a la teología católica a través de la confrontación con Hegel y Schelling» (GA 1 a: 57 (XI)). En virtud de estas palabras preliminares ha de señalarse que la recepción heideggeriana del idealismo alemán es inseparable de dos aspectos 1) los teológicos-especulativos que inhiere en esta tradición idealista y 2) sus fundamentos kantianos. En lo que sigue introducimos y fundamentamos las dos tesis del presente trabajo que involucran, a saber, la primera de ellas: el contexto, es decir, la influencia de la escuela especulativa y la segunda de ellas: el elemento específico, esto es, cierta herencia kantiana de trasfondo en la recepción heideggeriana del idealismo alemán en general y de la obra media de Schelling, especialmente el *Freiheitsschrift*, en particular.

(a) En el presente artículo consideraremos entonces como *tesis central* que el temprano descubrimiento en 1911 de la teología especulativa y del idealismo alemán constituyen una adquisición duradera en el pensamiento de Heidegger¹ que mostrará su

¹ Ha de especificarse cierta ambigüedad que tiene el sentido de Teología especulativa en relación a la temporalidad originaria como historicidad, pues esta estará presente en la interpretación que Heidegger lleve delante de Schelling hacia 1936, como pensador dual. Por un lado consume la onto(teología) y, por el otro, contribuye a su puesta en cuestión. Por ello delimitamos su alcance y límites con las siguientes aclaraciones y especificaciones: «Sin viciar el dogma, los teólogos de Tübinga elevaron su interpretación histórica a un lugar hasta entonces sin precedentes del pensamiento católico» (Barash, 2017, p. 104), en este mismo sentido hay que referirse a Staudenmaier y sus estudios sobre historia y sobre el método especulativo (cfr. Barash, 2017, p. 105). Cabe también aclarar que si bien Heidegger menciona a Carl Braig como el Profesor que le transmitió los fundamentos de la tradición especulativa de la Escuela de Tübinga en su confrontación con el idealismo alemán, en especial con las posiciones de Hegel y Schelling, no obstante hay diferencias entre estas tradiciones de pensamiento que merecen señalarse. Con respecto a la Teología especulativa en su relación de confrontación con el idealismo alemán ha de destacarse una diferencia fundamental: «Al mismo tiempo, con su claro énfasis en la distinción entre trascendencia Divina e immanencia histórica humana, se distinguieron de las filosofías predominantes del idealismo alemán, en especial la de Hegel, cuyas nociones panteístas incluían a Dios y las doctrinas del cristianismo por completo dentro del marco del desarrollo histórico humano» (Barash, 2017, p. 104).

especificidad conceptual y su influencia en su análisis del *Freiheitsschrift* de Schelling en el *Sommersemester* de 1936 (cfr. (Rahner y Lehmann, 1965, p. 747). En este marco cabe mencionar que las relaciones entre Schelling y Heidegger en sus aspectos convergentes han sido estudiadas profusamente en la literatura alemana actual (cfr. Hühn 2012a, pp. 159-166; Hühn, 2010, pp. 15-18). Estos estudios recientes retoman y dialogan profundizando investigaciones ya clásicas que han buscado posibles paralelismos, semejanzas y diferencias entre ambos autores; de esos estudios pioneros cabe mencionar, entre los más importantes, los de Jürgen Habermas (1954), Wolfrang Wieland (1956), Walter Schutz (1975) y Barbara Loer (1974). No obstante la originalidad, riqueza y exhaustividad de estos trabajos la temática temporalidad-eternidad como problema común a ambos autores no es tratada en detalle y permanece como un tema que debe ser investigado a futuro (cfr. Hühn, 2012b, pp. 239 y ss).

La temprana formación religiosa de Heidegger (cfr. Schaber OSB, 2004: pp 159-184) constituye un elemento insustituible cuando se pretende precisar los motivos de su orientación hacia el idealismo alemán y, en el interior de esa orientación, identificar sus primeras reflexiones sobre la temporalidad y la eternidad. Heidegger afirmaba que sus «raíces teológicas» (Zaborowski, 2004: p. 123) habían sido muy importantes en la determinación de su pensamiento temprano como lo expresaba del siguiente modo: «Sin ese origen teológico no me hubiera orientado hacia el camino del pensar. Pero, el origen (*Herkunft*) permanece siempre futuro» (GA 12: p. 91 (p. 96) y cfr. Zaborowski, 2004: p. 123). Caben dos consideraciones al respecto de esta afirmación; la primera de ellas indica que el énfasis en los estudios teológicos no es incompatible, sino que tiene una relación fundamental con su orientación hacia la filosofía, especialmente con su primera inclinación hacia la lógica. El joven Heidegger no solo se encuentra en la búsqueda de una interpretación adecuada de la conciencia cristiana, sino también de una comprensión de las posibilidades del filosofar (cfr. Zaborowski, 2004: p. 126). La segunda que esta motivación inicial no es solo una aspiración juvenil, sino que en gran parte constituye un criterio para interpretar su pensamiento posterior, en especial, su exégesis del devenir divino en el *Freiheitsschrift* de Schelling: «La relación de Heidegger con el cristianismo está en esta fase temprana caracterizada no solo... por un enfoque sistemático y teológico de corte neoescolástico, sino por momentos que permiten presentir (*vorausahnen lassen*) tanto los motivos de su pensamiento tardío como su profundo interés posterior en la teología protestante o también la pregunta por la historicidad» (Zaborowski, 2004: p. 136). A este contexto marcado por el origen teológico de su pensar y por intereses de fuerte carácter apologetico pertenecen la disertación doctoral, la de Habilitación, la reforma de la lógica a través de la teoría del juicio² y la primera recepción de idealismo alemán.

(b) Siguiendo las indicaciones de las investigaciones más recientes dedicadas a examinar en la obra de Heidegger las transformaciones de la temporalidad humana en su vínculo con la divina (cfr. Appel 2018, pp. 69-97; Gonzáles Padilla, 2022, pp. 85-97) explicitamos el contexto hermenéutico de nuestro análisis: la presencia del transfondo

² Señala Heidegger al respecto: «El juicio se considera con razón como la “celula”, esto es, el protoelemento de la lógica... desde el juicio ha de plenificarse la construcción propia de la lógica» (GA 1 b: p. 64, (p. 6)). El término entrecomillado es de Heidegger). De allí que Heidegger cite la expresión de Alois Riehl como “divisa (*Motto*)” de su investigación doctoral: «*La reforma de la lógica ha devenido una reforma de la doctrina del juicio*». (GA 1 b: p. 65, (p. 7)). La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger). La expresión esta tomada, según refiere Heidegger, de la obra de Alois Riehl „Logik und Erkenntnistheorie“. Kultur der Gegenwart, I, 6, 2, Aufl. 1908, S. 81. (cfr. GA 1 b: p. 65, (p. 7). Nota 4).

kantiano en el idealismo alemán (especialmente el de Schelling y Hegel) como un fenómeno complejo. Heidegger explica cierta continuidad-discontinuidad entre el idealismo alemán y sus antecedentes en la filosofía de Kant y dice en relación a este punto, en la nota 196 de su libro *Kant und das Problem der Metaphysik*, lo siguiente:

La caracterización explícita de la imaginación como una facultad fundamental debía aclarar la significación de esta facultad a los contemporáneos a Kant. Fichte, Schelling y, a su manera, Jacobi atribuyeron a la imaginación un papel esencial. No podemos examinar aquí si llegaron a reconocer, a sostener o hasta interpretar, en un sentido más originario, la esencia de la imaginación tal como Kant la concibió. La siguiente interpretación de la imaginación trascendental surgió de un planteamiento diferente y se mueve en dirección opuesta a la del idealismo alemán (GA 3: 137).

Complementando el razonamiento anterior afirma Heidegger: «Toda transformación de la imaginación trascendental en una función del pensamiento puro –transformación que el “idealismo alemán”, a raíz de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, llevó al extremo- desconoce su esencia específica» (GA 3: 197)³. Pese a estos señalamientos que realiza Heidegger, delimitando y diferenciando el pensamiento kantiano de su apropiación por el idealismo alemán, hay dos aspectos por los cuales no se debe pensar que entre ambas tradiciones hay para él una mera relación de oposición. El primer aspecto lleva a su examen del idealismo alemán en general y de Schelling en particular (cfr. Frank, 1985: pp. 10 y ss.) siguiendo el camino inaugurado por su interpretación de la noción de imaginación trascendental en Kant (cfr. GA 25: 335-340). El segundo aspecto enfatiza que gracias a ese camino que parte de Kant y lleva a su análisis de Schelling y de la apropiación del idealismo alemán en su conjunto Heidegger logra especificar su teoría del tiempo originario.

A modo de transición hacia su tratamiento del tiempo en el marco de la filosofía media de Schelling, Heidegger señala en su *Vorlesung* sobre Kant que los tres modos de la síntesis trascendental del tiempo tienen una «mutua pertenencia [*Zusammengehörigkeit*]». En este sentido, la apercepción trascendental es el «fundamento de unidad» de las tres síntesis, de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento. Esa apercepción trascendental en tanto es comprendida como «unidad originaria de las síntesis en general [*ursprüngliche Einheit der Synthesis überhaupt*]» es definida por Heidegger como una «relación temporal [*Zeitbeziehen*]» (cfr. GA 25: 388-389). En tanto las tres síntesis temporales encuentran su unidad en una apercepción pertenecen al «sí-mismo» temporal. El tiempo unifica a las tres síntesis y es el modo en que el sujeto finito vinculado al darse en tanto posibilidad de una objetividad en general experimenta el tiempo como «resistencia [*Widerstand*]» (GA 25: 391). Las dificultades para explicar cómo el sujeto

³ Los términos entrecomillados son de Heidegger.

finito es temporal, es decir, cómo la imaginación trascendental⁴ es el tiempo originario⁵ tendrán como contrapartida, en la exégesis de la filosofía de Schelling, el desarrollo de un tiempo originario como devenir eterno y la explicación del origen del mal al interior de ese sistema.

A modo de *tesis específica*, complementando la tesis general enunciada más arriba, desde nuestro punto de vista Heidegger se orientará en sus análisis desde una perspectiva centrada en una “metafísica de la finitud” basada en su re-interpretación de la filosofía trascendental en su *Kantbuch* al hilo de la intuición sensible (cfr. GA 3: 25-35; 219-226) hacia una “metafísica del mal”⁶ centrada en el hecho que (i) la libertad humana en tanto «facultad para el bien y para el mal» (GA 42: 168) convierte a la «[...] pregunta por la libertad humana [...] en la pregunta por la posibilidad y realidad del mal» (GA 42: 168) y (ii) revela así que «[...] el tratado sobre la libertad [...] es en su médula una metafísica del mal» y con ello «la pregunta fundamental de la filosofía acerca del ser recibe [...] un nuevo impulso esencial [...]» (cfr. GA 42: 169). A modo de hipótesis señalamos que en este tránsito desde una metafísica de la finitud a otra centrada en el mal humano se actualiza su interpretación de la temporalidad y la eternidad en Schelling en una dirección diferente a la de *Sein und Zeit*, pues la eternidad ya no será concebida como una mera duración intemporal, sino como el núcleo del tiempo originario. En la primera sección de este trabajo analizaremos el marco en el cual Heidegger recepciona el idealismo alemán siguiendo los conceptos de tiempo y eternidad y precisaremos qué lugar ocupa Schelling en el mismo. En la segunda,

⁴ Heidegger señala que «Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental [...] Kant retrocedió ante esa raíz desconocida» (GA 3: 160). Como anticipamos en la introducción a este punto “1. Tiempo originario y subjetividad» el epicentro de este retroceso estaría en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*: «En la segunda edición de la Crítica de la razón pura la imaginación trascendental, según la espontánea redacción de la primera redacción, es apartada y transformada- a favor del entendimiento. Pero, al mismo tiempo se tenía que conservar todo lo que la primera edición habría señalado como su función en la fundamentación trascendental, so pena de que la fundamentación entera se derrumbase por completo» (GA 3: 161). El resultado de este cambio Heidegger lo expresa señalando las notas distintivas que la imaginación tiene en la segunda edición con respecto al entendimiento; en la segunda edición «[...] se atribuye la síntesis pura al entendimiento puro. La imaginación pura se hizo innecesaria como facultad propia y, por ello, al parecer, se descarta la posibilidad de que puede ser fundamento esencial del conocimiento ontológico... Por lo tanto, si en la segunda edición, debía suprimirse la imaginación trascendental, por lo que respecta a su función central de facultad fundamental, era necesario en primer lugar, reelaborar completamente la deducción trascendental» (GA 3: 161-162). Por ello Heidegger encuentra una contraposición entre ambas ediciones en el tratamiento de la imaginación trascendental: «Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis» (GA 3: 163). Con lo cual cabe afirmar que en la segunda edición «La imaginación trascendental no funciona ya como una facultad fundamental e independiente que sirve de intermediaria, en un sentido originario, entre la sensibilidad y el entendimiento en su posible unidad; sino que se excluye esta facultad intermediaria y sólo se mantienen las dos fuentes fundamentales del espíritu. Su función es asignada al entendimiento» (GA 3: 164).

⁵ Dice Heidegger al respecto: «Kant tenía conciencia de la posibilidad y necesidad de una fundamentación más originaria, pero no formaba parte de su propósito inmediato. Sin embargo no fue ése el motivo que lo indujo a suprimir la imaginación trascendental... En la imaginación trascendental misma debe encontrarse el motivo por el cual Kant se aparta de ella como facultad independiente, fundamental y trascendental» (GA 3: 167).

⁶ Heidegger la describe así: «Ya Kant habla de la metafísica de la metafísica. Esta es para él la Crítica de la razón pura, para Schelling, la metafísica del mal. A partir de ella podemos adivinar la distancia y lo que ha ocurrido entre tanto en la filosofía alemana» (GA 42: 181. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

nos centraremos en explicar en qué sentido la eternidad —el devenir eterno de Dios— constituye para Schelling, según la interpretación de Heidegger, la temporalidad más originaria del ser desde la cual se explica la capacidad libre para el mal. Finalmente en la tercera parte, a modo de conclusión, examinaremos cómo influyen algunas derivas del vínculo tiempo y mal en la revisión que Heidegger hace del concepto de hombre al interior del idealismo alemán.

2. Heidegger y el idealismo alemán: tiempo y absoluto

A modo de introducción cabe analizar dos cursos de Heidegger. En primer lugar, la *Vorlesung* dedicada a J.G. Fichte; G.W.F.Hegel; F.W.J. Schelling titulada *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929* recogida en *Gesamtausgabe* 28 en la cual Heidegger, si bien no analiza la noción de tiempo en estos autores, sí enfatiza los rasgos centrales que, a su juicio, componen el idealismo alemán; en dicha reconstrucción hay consideraciones adicionales que nos permiten examinar la noción de temporalidad que subyace al idealismo alemán. En dicho curso Heidegger busca: «El desvelamiento de las tendencias filosóficas fundamentales del presente» (cfr. GA 28: 10-47). Esas tendencias son, por un lado, la transformación de la filosofía en una antropología filosófica y, por otro lado, el giro hacia el pensamiento metafísico. En ese sentido el idealismo alemán es deudor del pensamiento kantiano, pues: «[...] no acogió directamente el problema de la metafísica como tal, sino que lo creó con la ayuda de lo que, gracias a Kant, había crecido en la fundación de la metafísica, una metafísica en sí misma; en este sentido fue, por supuesto, influido por Kant [*in einem Sinne, der freilich durch Kant mitbestimmt wurde*]» (GA 28: 35).

Heidegger señala que ambas tendencias, antropológica y metafísica, «[...] se desvelan ahora en la unidad de los problemas centrales de la filosofía en cuanto tal» (GA 28: 40). En este marco establece su «[...] confrontación con el idealismo alemán [*Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*]» (GA 28: 49) en el siguiente orden: primero con Fichte, luego con Schelling y finalmente con Hegel. En relación a Fichte Heidegger explicita en el primer capítulo la presentación de los «principios [*Grundsätze*]» de la *Wissenschaftslehre*, en el segundo capítulo el «fundamento [*Grundlage*]» del saber teórico para, finalmente, en el tercero analizar los fundamentos de la ciencia de lo práctico. Este análisis desemboca en el reconocimiento, por parte de Heidegger, de una «extraña cercanía [*merkwürdige Enge*]» (cfr. GA 28: 183 y ss.) entre los análisis que lleva adelante Fichte en su empresa filosófica y la obra del joven Schelling.

En relación a Schelling Heidegger analiza, en especial, sus textos vinculados con la filosofía de la naturaleza para concluir que en el interior de la reflexión filosófica del joven Schelling: «[...] Hegel ya está aquí en el trasfondo. Con inquebrantable tranquilidad y seguridad creciente frente a la escritura, emocionada y volátil y el impulso de Schelling [*gegenüber dem aufgeregten und sprunghaften Schreiben und Treiben Schellings*]» (GA 28: 194). En el trasfondo del impulso filosófico del joven Schelling ya anida la filosofía del saber absoluto de Hegel. Cabe señalar que no es esta la interpretación que desarrollará de modo específico cuando analice el tratado *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, pero sí hemos de tener en cuenta las implicancias de este señalamiento porque nos permitirá ponderar el modo en que Heidegger juzga el alcance de la filosofía de Schelling, sus límites y, muy especialmente, su proyección.

En relación a Hegel señala Heidegger que no es por «azar [Zufall]» que se oriente hacia Kant para desarrollar su propio sistema teniendo como trasfondo el idealismo de Fichte y Schelling. Esta consideración hegeliana, según Heidegger, es al mismo tiempo «afirmativa [zustimmend]» en tanto Kant es el fundador del principio del idealismo y «desfavorable [ablehnend]» en tanto el idealismo crítico trascendental no conduce a lo absoluto (cfr. GA 28: 199). Esta doble valoración de la interpretación que Hegel realiza de Kant, según señala Heidegger, se asienta en su análisis de la imaginación trascendental. Lo decisivo es, a juicio de Heidegger, el rol de la imaginación trascendental que Hegel reconoce y, a su vez, critica en el planteo de Kant. Heidegger señala que Hegel no toma el problema kantiano del «yo en cuanto tal [Ich selbst]» en el marco de su finitud como hacia Fichte en su análisis, sino que sigue el camino contrario al de Fichte y hace del «yo en cuanto tal [Ich selbst]» el hilo conductor del problema de la identidad. En ese sentido, para Hegel sólo se comprende la deducción trascendental cuando se ha comprendido «la unidad sintética originaria de la imaginación [die ursprüngliche synthetische Einheit von der Einbildungskraft]» (GA 28: 200). Hegel se ocupa de la imaginación porque se pregunta por la absoluta identidad entre ella y la razón. La imaginación sería la manifestación de la razón en la esfera de la conciencia empírica. Heidegger considera que Hegel puede hacer este señalamiento porque se centra en las nociones de idea y saber de lo absoluto para expedirse en torno a la imaginación trascendental como una manifestación finita de éstas. Complementariamente señala que esta comparación entre la razón y la imaginación trascendental que realiza Hegel es una abstracción vacía y, por ende, no se basa en la realidad. Para Hegel, la dificultad que tiene el planteo kantiano es que la razón como tal deja de ser el problema específico y se vuelve intercambiable con el entendimiento. Con lo cual la búsqueda identidad desaparece en sí misma y se convierte así en un nivel subordinado. La filosofía kantiana es para Hegel «una crítica de la facultad de conocimiento», un retorno a la finitud, un reconocimiento de la subjetividad, pero no de lo absoluto y de la identidad que le es consustancial (cfr. GA 28: 201). La teoría kantiana deviene «una teoría aislada de la subjetividad [eine isolierte Theorie der Subjektivität]» (GA 28: 202).

En este marco de continuidad y delimitación de Hegel con respecto a Kant hay una referencia por parte de Heidegger a la concepción del tiempo en Hegel. Cabe destacar que no hay una consideración análoga sobre este tema en torno a Fichte y Schelling, que son los dos autores que preceden a Hegel en el análisis. Heidegger señala que, en la obra de Hegel, ha de entenderse a la eternidad «como presente absoluto [als absolute Gegenwart]» (cfr. GA 28: 211 y ss.) lo cual significa: «El tiempo como tiempo es la eternidad [Die Zeit als Zeit ist das Ewige]» (GA 28: 213) y «la eternidad es duración infinita [die Ewigkeit ist unendliche Dauer]» (GA 28: 212). Esta duración infinita entendida en sentido hegeliano implica la identidad de algo consigo mismo: «[...] durar, de forma más nítida: infinito, es decir, absoluto» (GA 28: 212). El tiempo permite de este modo la identidad porque el verdadero tiempo es eternidad y la eternidad es duración infinita y, por ende, absoluta. Heidegger argumenta que, en realidad, la eternidad debería comprenderse a partir del tiempo y que el camino hegeliano es justamente el inverso:

Y entonces debemos considerar en relación a nuestra referencia al origen del concepto de eternidad a partir del tiempo, que Hegel se opondrá a nosotros inmediata y especialmente: si vosotros señaláis, partiendo del concepto de tiempo, que el concepto de eternidad se funda en él, yo respondo que, precisamente, el tiempo en su concepto ya es eterno. [Und so müssen wir im Bezug auf unseren Hinweis auf den Ursprung des Begriffs der Ewigkeit aus der Zeit bedenken, was Hegel uns sofort und vor allem entgegenhalten wird: Wenn ihr, vom

Begriff der Zeit ausgehend sagt, dass der Begriff der Ewigkeit in ihm gründet, so erwidere ich, dass eben gerade die Zeit in ihrem Begriff schon ewig ist]. (GA 28: 213).

Queda el camino establecido: o bien se concibe, como señala Hegel, al tiempo a partir de la eternidad y en ese sentido ella es un absoluto presente con una duración infinita, la cual finalmente cancela al tiempo, o bien, como dice Heidegger, se concibe a la eternidad a partir del tiempo, con lo cual se disuelve la oposición entre el tiempo y una eternidad atemporal, y esta eternidad entonces será una forma de temporalidad que debe ser aclarada en su carácter originario. O bien el tiempo es eterno o bien la eternidad es temporal. La aclaración de este problema será especulativa en el sentido que la interpretación del *Freiheitsschrift* de 1809 de Schelling (cfr. Henningfeld, 2001, pp. 56-138) llevada adelante por Heidegger permitirá concebir una noción de eternidad que no sea mera duración de un presente absoluto. Por ende, la eternidad implicará un temporalizarse que progresivamente en la argumentación se convertirá en la modalidad originaria de la temporalidad (cfr. Tilliette, 1987, pp. 97-119; Tilliete, 1975, pp. 11-24; Tilliete, 1969, pp. 193-203; Tilliette, 1966, pp. 89-108).

En segundo lugar, cabe destacar la *Vorlesung* dedicada exclusivamente a G.W.F. Hegel, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1931-1932*, recogida en GA 32, en la cual se hace evidente la importancia del tiempo en el marco del idealismo alemán al tratar la noción de «*Ontocronía*» (GA 32, 144)⁷. Catherine Malabou señala que hay dos aspectos a considerar en la recepción que Heidegger hace de Hegel con respecto a la noción de trascendencia (cfr. Malabou, 1996, pp. 37-53). Uno es el que encontramos en *Holzwege*, recogido en GA 5, sobre el concepto de experiencia en Hegel y el otro se halla en este curso que Heidegger dedica a la *Phänomenologie des Geistes* en el *Wintersemester 1930-1931*. Tenemos así «*dos tipos de lecturas de Hegel*» (Malabou, 1996, p. 48)⁸: «*Estas dos lecturas hacen aparecer el clivaje no dialectizado que existe según Heidegger en el pensamiento de Hegel*» (Malabou, 1996, p. 48)⁹. Mientras en el curso del *Wintersemester 1930-1931* Heidegger presupone que, para Hegel, el pensamiento se cancela en una concepción ontoteológica del ser entendido como duración constante, por el contrario, en el artículo dedicado a la noción de experiencia en los *Holzwege* encontramos una lectura diferente de la subjetividad hegeliana que permite hablar de la *parousía* como un concepto que no implica intemporalidad: «*La parousía, aquí, no es la intemporalidad de la presencia sino apertura pre-dada de un horizonte, dicho de otra manera, de un advenir*» (Malabou, 1996, p. 49)¹⁰, una suerte de venir a la presencia en una apertura que no se retrae.

2.1. La cancelación del tiempo

En la Introducción y Consideraciones preliminares del curso del *Wintersemester Hegels Phänomenologie des Geistes* de 1930-1931 (cfr. GA 32: 1-61) Heidegger comienza analizando cuál es el lugar de la *Phänomenologie des Geistes* hacia el interior del sistema hegeliano luego de la publicación de dicho libro (cfr. GA 32: 1-46). A tales efectos examina los sistemas de la *Phänomenologie* y la *Enzyklopädie*, es decir, la filosofía como sistema de la ciencia y en dicho marco a la *Phänomenologie des Geistes*

⁷ El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

⁸ La expresión está destacada en bastardillas por la autora.

⁹ Los términos destacados en bastardillas son de la autora.

¹⁰ El término destacado en bastardillas es de la autora.

como la primera parte del sistema. Este lugar corresponde a la llegada a sí mismo del saber absoluto. En función de este señalamiento pregunta Heidegger: «¿en qué sentido el sistema de la ciencia, reclama como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o ciencia de la fenomenología del espíritu?» (GA 32: 37) y la respuesta es: «La ciencia en su primera exposición deja presentarse al saber absoluto, es decir, al absoluto mismo en su devenir-se-otro en donde llega a sí mismo para concebirse como saber absoluto en su esencia y en su naturaleza» (GA 32: 37-38). Luego de esta especificación del lugar de la *Phänomenologie des Geistes* en el conjunto del sistema de la ciencia el curso analiza los cuatro primeros capítulos del libro de Hegel.

En la exégesis de los cuatro primeros capítulos se destaca el análisis dedicado al capítulo IV, sobre la «autoconciencia [*Selbstbewußtsein*]». En este contexto, Heidegger marca la principal diferencia entre su filosofía y la de Hegel. Recuerda que la tesis central de *Sein und Zeit* es que el tiempo es el horizonte para la explicación del sentido del ser. Frente a esto la tesis defendida por Hegel es, a juicio de Heidegger, la inversa: «Así pues, la tesis hegeliana debe rezar, por el contrario: el ser es la esencia del tiempo; el ser, esto es, qua infinitud» (GA 32: 209). De esta forma: «el tiempo es una aparición fenoménica de la esencia simple del ser qua infinitud» (GA 32: 209)¹¹. La discusión y la controversia con Hegel se establece en el marco de la noción de absoluto que emplea este último: «Atendiendo a su propósito e interno cometido la fenomenología se mueve desde su inicio, en el elemento del saber absoluto y sólo por ello puede arriesgarse a “recorrer” este elemento» (GA 32: 43)¹². Es por esto que Heidegger considera el tratamiento del tiempo dentro del marco del saber absoluto como un planteo metafísico de Hegel que «plenifica la significación del concepto absoluto del ser» (GA 32: 204). Considerando lo señalado puede decirse que, para Hegel, la experiencia de lo absoluto significa un «concepto onto-teo-lógico del ser» (GA 32: 209)¹³, algo que contrastará con la lectura de Heidegger en su escrito *Hegels Begriff der Erfahrung* de 1942-1943.

2.2. La temporalidad de la *parousía*

En cuanto a *Hegels Begriff der Erfahrung* de 1942-1943 (GA 5: 115-208 [105-192]) es un *Seminar* posterior a la *Vorlesung* sobre el *Freiheitsschrift* de Schelling y siguiendo el señalamiento de Catherine Malabou (cfr. Malabou, 1996, pp. 49-52) se constata que Heidegger ya no interpreta la noción hegeliana de absoluto como una cancelación del tiempo. Dice Heidegger: «La filosofía contempla lo presente en su presencia [*das Anwesende in seinem Anwesen*]. El contemplador observa lo presente [*das Anwesende*]» (GA 5: 128 [117]). Se trata de un presente que en su esencia temporaliza la presencia de lo absoluto: «Lo absoluto es ya en sí y para sí mismo junto a nosotros y quiere permanecer junto a nosotros. Ese permanecer junto a nosotros [*παρουσία*] es ya en sí el modo en que lo absoluto mismo, en tanto luz de la verdad, nos ilumina» (GA 5: 130-131 [120]). En ese sentido, lo absoluto en tanto permanece siempre junto a nosotros es un modo de apertura, es decir, un iluminar con su presencia. Se trata de una presencia que se comporta al modo de un horizonte que ilumina y abre en lugar de cancelarse en la intemporalidad. Es una *parousía* del absoluto que en tanto es «junto

¹¹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹² Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹³ El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

a nosotros y quiere permanecer junto a nosotros» su modo de presencia no es una mera duración intemporal sino el «[...] predominio que atañe al venir a la presencia [*das Zum-Vorschein-Kommen*] en el desocultamiento» (GA 5: 128 [117]). Este modo de desocultamiento de lo que permite el conocimiento efectivo de lo absoluto en su absolutez (cfr. GA 5: 129 [118]) bajo el modo de «lo presente en su presencia (*das Anwesende in seinem Anwesen*)» es lo que se denomina «experiencia (*Erfahrung*)» en su carácter temporal: «*La experiencia es un modo de lo que presencia, esto es, del ser* [...] La experiencia es el modo de la presencia de lo presente que esencia en el re-presentarse» (GA 5: 185 [170])¹⁴. Hay así un enriquecimiento del proceso temporal de la *parusia* del absoluto, pues es presente no solo en tanto permanece junto a sí mismo, cancelando toda movilidad temporal en una igualdad consigo mismo, sino en tanto que se despliega al mismo tiempo que permanece junto a sí mismo. Es decir, viene a la presencia junto a nosotros: «La *parusia* es la presencia [*Die Parusie ist die Anwesenheit*] en la cual lo Absoluto es junto a nosotros y a la vez [*zugleich*] está junto a sí mismo» (GA 5: 197 [181]). De allí que la *parusia* no signifique la cancelación del tiempo en una unidad consigo misma sino «[...] el mayor poder de exteriorización» y «[...] la mayor enajenación del absoluto en su manifestarse [*der äußersten Entäußerung des Absoluten in seinem Erscheinen*]» (GA 5: 207 [191]).

Este modo de interpretar por parte de Heidegger lo presente del absoluto y su *parousia* en clave temporal en la *Vorrede* a la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel contrasta con su interpretación ontoteológica de Hegel en el curso del *Wintersemester* de 1930-1931. Evidentemente hay, en parte y en algunos aspectos centrales de esta nueva interpretación de Hegel en el *Seminar* 1941-1942, la influencia de su lectura de la noción de eternidad de Schelling en clave temporal realizada durante el *Sommersemester* de 1936. A partir de esta base conceptual resta ahora ingresar en el indicado análisis heideggeriano del *Freiheitsschrift* de F.W.J. Schelling de 1809 en el cual el tiempo será concebido en su modo originario de ser como devenir-eterno que unifica los éxtasis temporales. Partiendo del hecho que el idealismo de Schelling es traído al diálogo por Heidegger, en torno al problema de la imaginación trascendental kantiana y su vinculación directa con la temporalidad originaria, su argumentación vincula dos aspectos. Por un lado, conecta la noción de libertad con la de sistema (cfr. Pérez-Borbujo, Álvarez, 2004, pp. 43; Peetz, 1995, pp. 9-76 y 130-225) a partir de lo cual se planteará el problema del tiempo y su originariedad en una metafísica de la libertad (cfr. Pérez-Borbujo Álvarez, 2004: 74) que explique el origen del mal (cfr. Schulte, 1991, pp. 10 y ss.). Por otro lado, en la explicación de esta libertad para el mal el tiempo mostrará su originariedad en tanto devenir divino de lo eterno.

3. La influencia schellingiana: la eternidad como «temporalidad más originaria»

La libertad para el bien y para el mal tiene su epicentro en el *Freiheitsschrift* en el cual Schelling produce la primera ruptura con su filosofía de la identidad como libertad absoluta y se orienta hacia una libertad concebida en el marco de su metafísica del mal (cfr. Courtine, 2012, pp. 34-25). A continuación, se examinará el carácter temático de la libertad humana y el concepto de sistema en Schelling para demostrar que en su metafísica de la voluntad hay una ambivalencia que puede leerse en contra de la intención

¹⁴ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

de Heidegger¹⁵ de identificar el *Freiheitsschrift* como la “cumbre” de la tradición metafísica de occidente¹⁶ (cfr. GA 49: 83). Dice Heidegger, al respecto:

“Querer es el ser primigenio”, es decir, el querer corresponde a la esencia originaria del ser. ¿Por qué razón? Porque los predicados que enuncian la esencia del ser pertenecen al querer en sentido distinguido; esto solo satisface completamente los predicados mencionados. (¿Ser? Ser comprendido ab-solutamente, a la vez como *el* ser en cuanto tal (GA 49: 84. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

En lo que sigue consideraremos que el aspecto ambivalente aludido más arriba se vincula a la propia conceptualización heideggeriana de la noción schellingiana de eternidad:

¿œi; aeternitas como nunc stans? Ser significa permanencia en una sola presencia. (No mera “continuación” en lo interminable en todas direcciones, sempiternitas; perdurar sin fin es el tiempo más largo, aburrimiento sin límites; por otro lado, ¿“eternidad”?) (GA 49: 85).

3.1. El sistema de la libertad

Heidegger destaca la importancia de la noción de sistema para el idealismo alemán comenzando por una reflexión en torno a Kant que continúa su interpretación expuesta en *Kant und das Problem der Metaphysik*: «Así como Kant no tuvo nunca la posición fundamental del idealismo alemán y éste fue más allá de él, es igualmente cierto que ello *sólo* pudo ocurrir sobre la base y con el hilo conductor de la reflexión fundamental sobre la esencia de la razón humana realizada por Kant» (GA 42: 61-62)¹⁷. Dado que para el idealismo alemán la noción de sistema es fundamental y teniendo en cuenta que dicha corriente filosófica sigue el hilo conductor de una reflexión llevada adelante por Kant cabe preguntarse ¿en qué relación está Kant con la exigencia de sistema? (cfr. GA 42: 62). La posibilidad de diferenciar el conocimiento racional puro del conocimiento matemático es un punto esencial en la *Crítica de la Razón Pura*, de allí la «exigencia de sistema y la «formación de la voluntad de sistema [*Fortbildung des Systemwillens*]» (GA 42: 62). Heidegger recuerda que entre esta reflexión y la noción kantiana de razón hay una relación fundamental (cfr. GA 42: 63). La razón se vuelve así la facultad del sistema en Kant: «La filosofía de Kant, su determinación esencial de la razón y del

¹⁵ Hacia fines de la década de 1940 Heidegger comenzó a dar forma al giro de su pensamiento (*die Kehre*), en este proceso se confrontó con la filosofía de Nietzsche y la poesía de Hölderlin. No obstante, el punto decisivo lo marca la importancia de su encuentro con Schelling y sus escritos a los que Heidegger concedió especial importancia en exégesis. El estudio de Schelling muestra toda la ambivalencia de su recepción. Schelling será para Heidegger, tanto un consumidor de la metafísica como también fuente del nuevo pensamiento post-metafísico que supere el olvido de la historia del Ser, en este segundo camino el papel de la libertad será fundamental. Para una examen detenido de este punto capital consúltese el excelente: Pérez Borbujo Álvarez, Girón Lozano, Zavalo Puig, 2022, en especial los siguientes puntos: “1.4. Schelling y Heidegger dos paradigmas confrontados”; “2.4. Existencia y fundamento en Schelling: la crisis del mal y el albedrío” y “3.3 El preguntar, el salto y la libertad”.

¹⁶ Dice Heidegger en referencia a este lugar de Schelling y a la proposición del fundamento (*Grund*) que se deriva de su filosofía en tanto metafísica de la subjetividad: «Lo fundamental es in-fundado [...], lo funda-mental, es decir, sujeto (*Das Grundhafte ist grund-los [...], das Grund-hafte, d. h. subjectum*)» (GA 49: 85).

¹⁷ El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

sistema, son el presupuesto y a la vez el impulso por el cual “el sistema” se convierte en la meta decisiva del idealismo alemán, en exigencia y campo de los más altos esfuerzos del pensamiento» (GA 42: 67)¹⁸. Si bien desde los albores de la modernidad se mantiene constante la tendencia hacia el sistema a partir del concepto kantiano de razón adviene algo diverso a la mera voluntad de sistema. Esto no es otra cosa que la tarea del sistema de convertirse en una «ensambladura del ser mismo [*Fuge des Seyns selbst*]» (GA 42: 68). Hay un motivo central en el planteo kantiano de esta noción de sistema que el idealismo alemán desarrolla. Kant mostró que si bien «su fundamento [...] es oscuro» (GA 42: 77) y el camino hacia él no es seguro, no obstante es una exigencia ineludible. En ese sentido ocupa un lugar central en la exégesis heideggeriana, pues su filosofía constituye un preludio de la «tempestuosa voluntad hacia el sistema» (GA 42: 73) en el idealismo alemán que pretende entonces llevar a cabo esta exigencia kantiana (cfr. GA 42: 74). Por eso a la confrontación de estos pensadores con Kant le sigue el reconocimiento de que lo esencial que ocurre en sus filosofías tiene su punto de partida en la filosofía trascendental. La filosofía es, para estos autores, la intuición intelectual de lo absoluto (cfr. GA 42: 75-76) y, en ese marco, es que el idealismo alemán pretende avanzar hacia la noción de sistema partiendo del planteo kantiano. Mediante la intuición intelectual se puede alcanzar un saber de lo no-objetivo, es decir, un saber de lo absoluto. Ese saber no-objetivo del ente en total se sabe a sí mismo como el saber propiamente dicho de la «ensambladura del ser mismo (*Fuge des Seyns selbst*)» (GA 42: 68) que ya no se contrapone al saber como objeto que existe en algún lugar, sino que llega a ser en ese saber mismo y en ese «*devenir hacia sí mismo es el ser mismo*» (GA 42: 77)¹⁹.

Esta articulación entre sistema y absoluto buscada por el idealismo alemán (cfr. Pascal, 1998, pp. 93-115) encuentra, a juicio de Heidegger, un punto central en el planteo de Schelling de 1809 acerca de la posibilidad de desarrollar un sistema de la libertad (cfr. Pérez-Borbujo Álvarez, 2004, pp. 65). Se trata de superar dos dificultades fundamentales que radican en que o bien se mantiene el sistema y hay que abandonar la libertad o bien se mantiene la libertad y ello implica abandonar el sistema. Heidegger entiende que, para Schelling, la pregunta por un «sistema de la libertad [*System der Freiheit*]» implica «La fórmula de contraposición más elevada de necesidad y libertad» (GA 42: 99) en torno a esta articulación. La filosofía indica que la «cuestión propiamente dicha no es la de naturaleza y libertad, sino “la contradicción de necesidad y libertad”» (GA 42: 107)²⁰. Debido a esto es preciso un terreno más amplio para establecer la pregunta por la libertad (cfr. GA 42: 105) porque «[...] es necesario mostrar que» esa libertad «[...] domina todas las regiones del ente [...] las reúne en el hombre hasta alcanzar un extremo que es único en su especie, y reclama del ente en total un nuevo ensamble [*Gefüge*]» (GA 42: 105) con sus implicancias en el teísmo (cfr. Lindner, 1996: 299-304).

Tratar el problema del sistema y su ampliación implica preguntarse por su relación con el panteísmo. Heidegger recuerda que Schelling no sucumbe en su planteo a la identificación entre panteísmo, spinozismo, fatalismo y ateísmo del cual lo acusaba Jacobi (cfr. GA 42: 107-108 y 114-115). Schelling plantea, por el contrario, un sistema panteísta acorde con una libertad que domine todas las regiones del ente (cfr. GA 42: 112). La clave de la solución schellingiana radica, para Heidegger, en que el panteísmo

¹⁸ Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁰ Los términos entrecomillados son de Heidegger.

puede ser acorde con un concepto de libertad ampliada (cfr. Tilliette, 1970, Volumen 2, pp. 499-614; Tilliete, 1975, pp. 95-107; Hermanni, 1994, pp. 35-98; 165-261; Schulz, 1975, pp. 21-94, 274-290, 307-333; Zeltner, 1975, pp. 75-94; Holz, 1975, pp. 108-127; Laut, sin año de edición, pp. 115-135 y 173-187; Rivera de Rosales y Cubo, 2009). En este sentido dice Heidegger:

«La libertad del hombre es en tanto *libertad* algo incondicionado; en tanto libertad del *hombre* es ella algo finito. Así pues la pregunta que yace en el concepto de libertad humana es la pregunta por la incondicionalidad finita, más claramente, por una *incondicionalidad condicionada*, por una independencia dependiente» (GA 42: 122-123)²¹.

El panteísmo es compatible con una libertad que domine el todo de lo ente y esa «libertad humana tiene que ser entendida como algo incondicionado» (GA 42: 128). El panteísmo así entendido, como sistema de la libertad y no del fatalismo, implica llevar adelante un análisis ontológico en el cual se trata la cuestión de la identidad del sujeto y del predicado en la cópula «es» y en su dialéctica (cfr. GA 42: 128-131). Según Heidegger la libertad es una facultad para el bien y para el mal (cfr. GA 42: 167) y el tratado de Schelling constituye una «metafísica del mal» (GA 42: 169), a propósito de ello señala:

Pero si la libertad, en tanto facultad para el bien y para el mal, tiene que tener una raíz independiente de Dios y Dios mismo, por otra parte, debe seguir siendo la raíz una y única del ente, entonces ese fundamento del mal independiente de Dios sólo puede ser en Dios mismo. Tiene que haber en Dios algo tal que no “sea” Dios mismo. Dios tiene que ser concebido de manera más originaria. (GA 42: 179)²².

Esta situación implica la distinción schellingiana capital para la interpretación de Heidegger entre fundamento y existencia en Dios (cfr. GA 42: 180), cuyo análisis llevará progresivamente cambios en su conceptualización de la temporalidad originaria (cfr. Schreier, 1996, pp. 37-39).

3.2. Eternidad e instante

La metafísica del mal constituye la «fundamentación [*Grundlegung*]» de un sistema de la libertad, que en definitiva será un sistema del tiempo (cfr. Pérez-Borbujo Álvarez, 2004: 178). El punto de partida para explicitar este sistema del tiempo es interrogarse por el vínculo entre la libertad y «el tipo de realidad del mal» (GA 42: 181). La fundamentación del sistema de la libertad como una metafísica del mal conlleva la pregunta ontológica que implica su exposición temporal (cfr. Siembeck, 1996, pp. 40-50): «Una *metafísica del mal* es la fundamentación de la *pregunta por el ser* como fundamento del sistema, el cual ha de ser erigido como sistema de la libertad» (GA 42: 181)²³. A tales efectos, ha de caracterizarse que «[...] la posibilidad interna del mal consiste [...] para nosotros en adquirir el concepto del mal» (GA 42: 184). El descubrimiento de una metafísica del mal llevará a Schelling a la distinción entre fundamento y existencia (cfr. GA 42: 186-187) y a introducir la temporalidad de «¡un Dios en *devenir!*!» (GA 42: 140) como criterio para fundamentarla. Un Dios viviente demarca su temporalidad específica:

²¹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²² El término entrecomillado es de Heidegger.

²³ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Ciertamente. Si Dios es el ente más ente de todos, tiene que haber en él el devenir [*Werden*] más difícil y más grande; y ese devenir tiene que tener la más extrema amplitud entre su dónde [*Woher*] y su adónde [*Wohin*]. Pero también es cierto: que ese de dónde, así como el adónde solo puede *ser en Dios y en cuanto Dios mismo: ¡ser!* (GA 42: 140)²⁴.

Por eso para concebir a ese Dios como existente deviniente la existencia no debe ser comprendida como una mera presencia, sino como un salir fuera de sí (cfr. Habermas, 1954, pp. 121-159 y 180-220). En este sentido: «*El fundamento en Dios es aquello que Dios no es en cuanto él mismo y qué, sin embargo, no es fuera de él*» (GA 42: 194)²⁵. De esta forma se conforma el devenir de Dios su «temporalidad [*Zeitlichkeit*]» y su «movilidad y ser [*Bewegtheit und Seyn*]». El ser de Dios es temporal porque consiste en un llegar a sí mismo a partir de sí mismo, se trata de la «ensambladura de ser: la distinción schellingiana entre fundamento y existencia» (GA 42: 185) de la cual podemos destacar dos aspectos. El primero, que un Dios en devenir no es ningún Dios ya realizado, sino un Dios que tiene que llegar a ser: «[...] un Dios en devenir no es ningún Dios, sino algo finito» (GA 42: 195). El segundo, que si Dios llega a ser a partir del fundamento, y pone a ese fundamento mismo por vez primera en cuanto tal, entonces se produce un enriquecimiento y complejización de la sucesión temporal, pues lo producido que constituye un resultado, Dios, se convierte en quien ha producido a su fundamento (cfr. GA 42: 195-196). Heidegger señala en un pasaje, a nuestro juicio central, lo siguiente:

Estamos habituados no solo a “medir” sino también a perseguir todo proceso y todo devenir al hilo conductor del tiempo [*alles Werden als Leitfaden der Zeit*]. El devenir, en el cual Dios en cuanto fundamento llega a ser Dios mismo como existente, no puede ser representado como “temporal” en sentido cotidiano [*als “zeitliches” im alltäglichen Leben*]. Por ello se acostumbra atribuir eternidad al ser de Dios. ¿Pero que quiere decir “eternidad” [*“Ewigkeit”*] y cómo se la puede llevar a concepto? El devenir divino [*Das Werden Gottes*] no puede ser puesto en fila, en trozos separados, según la sucesión del tiempo habitual, sino en ese devenir todo “es” “simultáneo [*“gleichzeitig”*]”; pero simultáneo no significa aquí que el pasado [*Vergangenheit*] y el futuro [*Zukunft*] abandonan su esencia y se “sobre”vienen (*“über”gehen*) en el puro presente [*reiner Gegenwart*]; por el contrario: la iso-cronía originaria [*ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit*] consiste en que el ser-sido [*Gewesensein*] y el porvenir [*Künftigen*] se afirman y se engranan de un golpe uno en el otro con el ser presente [*Gegenwärtigsein*] en la plenitud esencial del tiempo mismo [*als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinander schlagen*]. Y ese golpe [*Schlag*] de la temporalidad propia, ese instante [*Augenblick*], “es” la esencia de la eternidad y no el presente que tan solo se ha detenido y permanece parado [*das Wesen der Ewigkeit, nicht aber die bloß stehendegebliebene und stehenbleibende Gegenwart*], el *nunc stans*. La eternidad [*Ewigkeit*] solo puede ser pensada verdaderamente, es decir, de modo poético, si la concebimos como la temporalidad más originaria [*als ursprünglichste Zeitlichkeit*], pero jamás al modo del sentido común, que dice: eternidad es lo contrario de temporalidad; en consecuencia para concebir la eternidad hay que eliminar todo tiempo con el pensamiento. Lo que resta en ese procedimiento no es un concepto de eternidad, sino sólo un concepto, mal entendido y pensado a medias, de un tiempo aparente (GA 42: 196-197)²⁶.

Se destaca así como la temporalidad es presentada, en tanto temporalidad originaria, como una forma específica de eternidad. Heidegger diferencia la noción de eternidad, Dios como eternamente temporal, de su concepto en sentido cotidiano: «El devenir divino de lo eterno es una contradicción para el pensamiento vulgar [*Das Werden des*

²⁴ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁵ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁶ Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

Gottes als des Ewigen])» (GA 42: 197). Por ende, Dios es eternamente temporal en un sentido no usual y no convencional de eternidad: «reina un ser más originario, en el cual no tiene sentido el antes y el después del tiempo horario» (GA 42: 197). Esa noción de eternidad de Dios que Heidegger considera a partir de Schelling implica una temporalidad específica: el instante en el cual se reúne la totalidad del tiempo. La reflexión heideggeriana en torno a lo señalado por Schelling lleva a concebir el devenir del tiempo y el movimiento del ser como un movimiento eterno que acaece conjuntamente en el instante que presenta eternamente los tres momentos del tiempo (cfr. GA 42: 196). El instante es «la esencia de la eternidad» en tanto «temporalidad más originaria» en la que acaecen «simultáneamente [*gleichzeitig*]») como «iso-cronía originaria [*ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit*]») el haber-sido y el porvenir que de un «golpe [*Schlag*]») con el ser presente dan cuenta de la plenitud esencial del tiempo mismo. La «iso-cronía» temporal de Dios en tanto plenitud del tiempo se opone a la mera superposición de los éxtasis temporales, pues «atribuir eternidad al ser de Dios» es reconocer al «Dios histórico» (GA 42: 194)²⁷.

Al comienzo de este trabajo dijimos que el temprano descubrimiento de Schelling en el marco de la teología especulativa era una influencia duradera en el pensamiento de Heidegger. Su formación religiosa constituía, señalábamos, un elemento insustituible cuando se pretende precisar los motivos de su orientación hacia el idealismo alemán y allí identificar sus primeras reflexiones sobre la temporalidad y la eternidad. Ahora ratificando esa tendencia afirma que el texto de Schelling: «No sólo exige retroceder a Dios sino incluso pensarlo de manera más originaria» (GA 42: 195). Esta temporalidad así entendida no es asociada a una forma de ipseidad-subjetividad-ente fundamental sino que es referida al devenir mismo de Dios en tanto «El ser de Dios es un llegar a sí mismo a partir de sí mismo [*Zusichwerden aus sich selbst*]») (GA 42: 195). De este modo la consideración schellingiana influye fundamentalmente en la interpretación fenomenológica de Heidegger sobre la eternidad como tiempo originario del ser (cfr. Gómez Pedrido 2016/2017, pp. 56-60) en su movilidad originaria (cfr. GA 42: 197).

Tenemos así un devenir divino de lo eterno que expresa la unidad del tiempo como «la plenitud inagotable de la temporalidad misma». Esa unidad del tiempo es la presentación instantánea en la eternidad en tanto movimiento originario del tiempo. El devenir divino es la forma del devenir de la eternidad y es contradictorio con el pensamiento vulgar que la define como cancelación del tiempo y no acepta «exponer al Dios inicial en su eterno pasado» (GA 42: 204). En la movilidad²⁸ del devenir divino «Dios es el que es todo» (GA 42: 201)²⁹ y tiene un «nexo esencial» entre fundamento y existencia que implica una «separación [*Scheidung*]») y «discordia [*Zwietracht*]») que se eleva hacia una «concordia más alta [*Eintracht hinaufbildet*]») como horizonte y dirección del tiempo (cfr. Heidegger, GA 42: 198). Complementariamente encontramos un devenir de las cosas y del hombre en Dios (cfr. GA 42, p. 202) que no puede consistir en el devenir en cuanto eternidad divina (cfr. GA 42: 203) porque se despliega como un devenir fundado (cfr. Habermas, 1954, pp. 87-92; 284 y ss.). De esta forma el

²⁷ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸ Dice Heidegger sobre la movilidad de la caída en *Sein und Zeit*: «Este constante sacar fuera de la condición de propio –y, pese a ello, simularla siempre- junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno, caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino* (Wirbel) [...]. El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a éste mismo». (GA 2: 178-179. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

²⁹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

devenir-eterno de Dios funda el tiempo de las cosas y del hombre (cfr. Buchheim 1996, pp. 223-239). Aquí el pensamiento schellingiano reitera una actitud que comienza con Meister Eckhart y alcanza un desarrollo único con Jacob Boehme (cfr. GA 42: 203-204)³⁰: alcanzar «el origen esencial de lo creado» (cfr. GA 42: 235):

«Sabemos que el proyecto de movilidad del crear de lo creado está dirigido a la tarea que apunta más allá, de poner de relieve la posibilidad metafísica del hombre. Esta última debe exponer, a su vez, en qué consisten las condiciones de la posibilidad interna del mal» (GA 42: 242).

La posibilidad del mal tiene un valor ontológico fundamental pues da cuenta de «la posibilidad metafísica del hombre» en su naturaleza temporal y viviente, naturaleza que ha de ser comprendida desde la movilidad del ser de Dios: «La posibilidad interna del mal entraña la pregunta por la posibilidad interna del ser hombre. El hombre es un ser creado, no absoluto» (GA 42: 246). El «acaecer [...] eterno» de Dios es así «un ahora instantáneo» (GA 42: 227) que inaugura un tiempo eterno originario que en su devenir ya no tiene asiento privilegiado en el existente humano. Por ende, el lugar de fundamentación del tiempo originario para Heidegger –debido a dicha influencia schellingiana– se ha desplazado desde el hombre y el *Dasein* que interroga por el sentido de su ser –criterio propio de una metafísica de la finitud– hacia la revelación de un Dios histórico que contiene un principio de plurificación del tiempo en sí mismo y enmarca-determina el alcance de la pregunta antropológica por el hombre en tanto existente, lo que se expresa en una metafísica del mal.

4. Consideraciones finales: el nuevo puesto del hombre en la metafísica del idealismo alemán

La interpretación heideggeriana de Schelling tiene un doble aspecto. Heidegger considera, por un lado, que la filosofía de Schelling, en especial el *Freiheitsschrift*, pre-anuncia la consumación de la metafísica como onto-teo-logía precediendo a Nietzsche, y, por el otro lado, anticipa temas centrales de la propia filosofía tardía de Heidegger (cfr. Hühn 2010, pp. 15 y ss.). Inscribiéndonos en esta segunda vertiente de análisis, promovida en los estudios actuales sobre ambos autores, consideramos que en el examen de la metafísica del mal emprendido por Heidegger el lugar del hombre, en el contexto de la filosofía alemana, se resignifica para su fenomenología. Heidegger pasa de una posición en la que prima su crítica a los presupuestos antropológicos filosóficos de la filosofía trascendental de Kant que le impidieron a éste realizar la

³⁰ Como señala Lothar Knatz, la discusión en torno al lugar del *Freiheitsschrift* en la obra completa de Schelling implica ponderar el valor que tienen dos tradiciones que han influenciado el pensamiento del autor alemán. Por un lado, el impulso decisivo ejercido por la filosofía tardo-antigua y la teología especulativa especialmente neoplatónica y presocrática y por otro lado el valor significativo que tienen las obras de Oetinger y Boehme. Harald Holz y Werner Beierwaltes son representantes del primer señalamiento y Robert F. Brown, Gertrud Bruneder, Horst Fuhrmans, Kurt Leese, Ernst Benz y Jürgen Habermas favorecen en mayor o menor medida la tesis de la influencia renana en el pensamiento de Schelling. En este marco cabe destacar también que mientras Schelling fue un lector de Oetinger, no lo fue así directamente de Boehme, su conocimiento correspondía a la representación popular en la época. (Cfr. Knatz, 1996, pp. 288-298, pp. 296-297) Quien encuentra una estrecha asociación entre el *Freiheitsschrift* y el *Mysterium Magnum* de Boehme es Schopenhauer cuando señala que el texto de Schelling es una mera «elaboración (*Umarbeitung*)» de la obra de Boehme, (cfr. Schopenhauer, 1985, p. 131).

originariedad de su proyecto (cfr. GA 3: 204-218) a una reflexión sobre el nuevo lugar del hombre en la filosofía de Schelling del *Freiheitsschrift* centrado en la posibilidad de elegir el mal como condición ontológica de su individuación. Es decir, a un examen de la relación entre el hombre temporal y lo eterno como su temporalidad más originaria que lo fundamenta. Complementariamente esta influencia schellingiana lleva a que Heidegger considere un cambio en su noción de eternidad; ésta ya no es tematizada como una serie intemporal de ahora, sino que retoma y continua un señalamiento de *Sein und Zeit* concebiéndola como el origen del tiempo, es decir, como la temporalidad más originaria en su devenir:

Que el concepto tradicional de eternidad, en la significación del “ahora detenido” (nunc stans), haya sido tomado de la comprensión vulgar del tiempo y definido por la referencia a la idea de un “permanente” estar ahí, no necesita de una consideración más detallada. Si la eternidad de *Dios* pudiera “construirse” filosóficamente, debiera ser concebida como una temporalidad más originaria e “infinita”. Queda abierta la pregunta para ello la vía negationis et eminentiae podría ofrecer un camino posible (GA 2: 428)³¹.

Finalmente explicar el devenir de las cosas y el devenir del individuo a partir del «devenir absoluto» de Dios implica dar cuenta de la movilidad de la existencia humana singular (cfr. GA 42: 234). Destacamos dos cuestiones que se derivan de esta exégesis heideggeriana. Por un lado, su profundización de la noción de individuo en la filosofía de Schelling (cfr. Žižek, 2016, p. 42), es decir, al analizar «la esencia de la individuación» y, en consecuencia, el principio que determina al individuo en su individualidad (cfr. Žižek, 2016, p.107) especifica el vínculo entre el hombre finito y lo absoluto infinito (cfr. Žižek, 2016, pp. 108-109). Por otro lado, el individuo ya no es en este análisis el ente privilegiado para la mostración de la temporalidad originaria, ahora el principio individuación en tanto principio de la temporalidad originaria es el «devenir absoluto» de Dios (cfr. Žižek, 2016, pp. 134-135). El devenir del hombre en su individualidad y el devenir de las cosas tienen su «origen esencial» «en el movimiento del devenir creador mismo» como tiempo originario-eterno.

Referencias

- APPEL, Kurt (2018). *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel y Schelling*, Brescia: Queriniana, Biblioteca di Teologia Contemporanea.
- BARASH, Jeffrey Andrew (2017). *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BUCHHEIM, Thomas (1996). “Das Prinzip des Grundes und Schellings. Weg zur *Freiheitsschrift*” en BAUMGARTNER & JACOBS (eds). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 223-239.
- COURTINE, Jean-François (2012). “Schelling. Das Systema der Freiheit. Von der absoluten Freiheit zur Metaphysik des Bösen”, en FERRER & PEDRO (eds.). *Schelling Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der*

³¹ El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

- menschlichen Freiheit*. Würzburg: Ergon Verlag, pp. 31–50.
- FRANK, Manfred (1985). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, e, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GÓMEZ PEDRIDO, Mario Martín (2016/2017), “La interpretación de Heidegger del devenir eterno en la filosofía de Schelling” en *Cuadernos de filosofía*, 67-68, pp. 49-68.
- GONZÁLEZ PADILLA, Rolando (2022). *Del Horizonte a la excedencia de sentido. Hacia la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontológico de Martín Heidegger*, Madrid: Studia Heideggeriana.
- HABERMAS, Jürgen (1954). *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Gummersbach, Inaugural –Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, sin mas datos de edición.
- HEIDEGGER, Martin, GA 1 a, “VORWORT, zur ersten Ausgabe der „Frühe Schriften“ (1972)” en *Frühe Schriften*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 1 b, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1994, pp. 59-188 (pp.1-129).
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943, GA 5, en *Holzwege*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1994, pp. 115-208 [105-192].
- HEIDEGGER, Martin, GA 12, *Aus dem Gespräch von der Sprache (1953/54) Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* en *Unterwegs zur Sprache*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1985, pp. 79-146 (pp 85- 155).
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 2007, pp. 91-102.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Ed. I. Görland. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929*, Ed. C. Strube. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931*, Ed. I. Görland. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 42, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936*, Ed. I. Schüßler. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), I. Trimester 1941/ Sommersemester 1941*, Ed. G. Seubold. Frankfurt a. Main: Klostermann, 2006.
- HENNINGFELD, Jochem (2001). *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängende Gegenstände<*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
- HERMANNI, Friedrich (1994). *Die letzte Entlassung, Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien: Passagen Verlag.
- HÜHN, Lore (2012a). “Die Unvordenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger”, en HILTSCHER & KLINGNER (eds.). *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 157–174.

- HÜHN, Lore (2012b). „Ur-Grundwollen“. Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift”, en FERRER & PEDRO (eds.). *Schelling Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Würzburg: Ergon Verlag, pp. 239–259.
- HÜHN, Lore (2010). “Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch. Der Versuch eine Einleitung”, en HÜHN & JANTZEN (eds.). *Heidegger Schelling – Seminar (1927-1928) Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/1928) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006. Lektüren F.W.J. Schelling I*. London & New York: Frommann Holzboog, pp. 3-39.
- HOLZ, Harald (1975). “Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie” en BAUMGARTNER (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp. 108-127.
- KNATZ, Lothar (1996). “Der Grund der Freiheit” en BAUMGARTNER & JACOBS (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 288-298.
- LAUT, Reinhard (sin año de edición). *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga.
- LOER, Barbara (1974). *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schellings-Nachlass*, Berlin: Walter de Gruyter.
- LINDNER, Konrad (1996). “Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*” en en BAUMGARTNER & JACOBS (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 299-304.
- MALABOU, Catherine (1996). “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève”, en *Philosophie, Hegel: études*, 52, pp. 37-53.
- PASCAL, David (1998). *De l’Absolu a l’Histoire*, París: Presses Universitaires de France.
- PÉREZ-BORBUIJO ÁLVAREZ, Fernando; GIRÓN LOZANO, Carlos ZABALO PUIG, Jacobo (2022). *Schelling-Heidegger; inicio, abismo y libertad*, Barcelona: Herder Editorial S.L.
- PÉREZ-BORBUIJO ÁLVAREZ, Fernando (2004). *Schelling. El Sistema de la Libertad*, Barcelona: Herder Editorial S.L.
- PEETZ, Siegbert (1995). *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- RAHNER, Karl & LEHMANN, Karl (1965). “Geschichtlichkeit der Vermittlung” en FEINER & LÖHRER, Magnus (eds.). *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* Band 1. *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln: Benziger Verlag, pp. 727-787.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto & CUBO, Oscar (2009). *La polémica sobre el ateísmo Fichte y su época*, Madrid: Dykinson.
- SCHABER OSB, Johannes (2004). “Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts” en DENKER & ZABOROWSKY (eds.). *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp 159-184.
- SIEMECK, Marek (1996). “Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff” en BAUMGARTNER & JACOBS (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 40-50.

- SCHEIER, Arthur-Claus (1996). "Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitschrift*" en BAUMGARTNER & JACOBS (eds). *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 28-39.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1985), *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Banden*. Band III, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- SCHULTE, Christoph (1991). *Radikale Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- SCHULZ, Walter (1975), *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Neske.
- WIELAND, Wolfgang (1956), *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg.
- TILLIETTE, Xavier (1987). "Hegel et Schelling à Iéna" en TILLIETTE, (ed.). *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris: PUF, pp. 97-119.
- TILLIETTE, Xavier (1975). "Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings" en *Hegel-Studien*, 20, pp. 11-24.
- TILLIETTE, Xavier (1969). "Schelling contre Hegel" en *Hegel-Studien*, 4, pp. 193-203. Una versión ligeramente modificada del mismo artículo puede consultarse en TILLIETTE, Xavier (1966). "Schelling contre Hegel" en *Archives de Philosophie*, XXIX, pp. 89-108).
- TILLIETTE, Xavier (1970), *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- TILLIETTE, Xavier (1975). "Die Freiheitschrift" en BAUMGARTNER (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp. 95-107.
- ZABOROWSKI, Holger (2004). "„Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919" en DENKER & ZABOROWSKI (eds.). *Heidegger und der Anfänge seines Denkens, Heidegger Jahrbuch, 1*, Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp.123-158.
- ZELTNER, Hermann (1975). "Das Identitätssystem" en BAUMGARTNER (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, München: Karl Albert Verlag.
- ŽIŽEK, Slavoj (2016). *El resto indivisible*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Godot.

Heidegger y la *Naturphilosophie*. Interpretación del joven Schelling

Heidegger and the *Naturphilosophie*. An Interpretation of the Early Schelling

HENRIK HERNÁNDEZ-VILLAESCUSA HIRSCH
(Universitat de Barcelona)

Resumen: Prácticamente toda la producción de Heidegger en relación con Schelling orbita en torno a las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, y así lo hace también la literatura secundaria que se ocupa del tema. En este artículo queremos preguntarnos, sin embargo, por otros materiales menos conocidos, para preguntarnos hasta qué punto han ejercido también alguna influencia en el desarrollo del pensamiento de Heidegger. Podemos, efectivamente, ver, en la superación schellingiana del Idealismo de Fichte, un avance del *Dasein* de SZ y, en la posición sistemática que la obra de arte adquiere en su filosofía, una cierta prefiguración de la filosofía del arte del Heidegger posterior. Pero será la *liberación* con respecto a la metafísica idealista, que se opera en la Filosofía de la Naturaleza de Schelling, lo que se nos revelará como la aportación más notable del pensamiento de este al de Heidegger.

Palabras clave: idealismo, Heidegger, Schelling, libertad, naturaleza

Abstract: Nearly all of Heidegger's production in relation to Schelling orbits around the *Investigations on the essence of human freedom*. However, in this article we want to bring up the question about the extent in which other lesser-known materials have also exerted some influence on the development of Heidegger's thought. In the Schellingian overcoming of Fichte's Idealism we can see, indeed, an advance of SZ's *Dasein*, while in the systematic position that the work of art acquires in his philosophy, we can appreciate a certain prefiguration of the later Heidegger's philosophy of art. Nevertheless, the most notable contribution of Schelling's thought to that of Heidegger will be the *liberation* with respect to idealistic metaphysics, which takes place in Philosophy of Nature.

Key-words: idealism, Heidegger, Schelling, freedom, nature

1. Schelling en la *Gesamtausgabe* de Heidegger

Hablar de la interpretación heideggeriana de Schelling es hablar de su lectura de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (SW I, 7, 331ss)¹. No se trata solo de que Heidegger eleve esta obra a la cumbre de la producción de Schelling en particular y, en general, del conjunto del Idealismo. Sino también de que, biográficamente, constituyó su particular puerta de acceso al pensamiento del filósofo también suabo.

La primera referencia teórica a Schelling la encontramos en los protocolos y escritos preparatorios del semestre de invierno de 1927/28 (GA 86), dedicado a Hegel y Schelling, y se centra en la obra mencionada. De hecho, el año anterior, Heidegger había confesado a Jaspers que, de Schelling, «solo he leído el tratado sobre la libertad» (Heidegger & Jaspers, 1990, p.123)². Esta afirmación puede tomarse en sentido literal o entenderse que, por *lectura*, entiende un estudio lo suficientemente profundo como para poder emitir algún tipo de juicio, a diferencia de un eventual conocimiento superficial de las obras anteriores. En todo caso, no parece que Heidegger contemple por estas fechas más obra de Schelling que esta, y no podemos valorar hasta qué punto conocía el resto. Aún así, ello le permite compartir ya con su amigo, en esa misma carta, su absoluto convencimiento del papel clave del filósofo: «Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel, aunque también él es mucho más desordenado desde el punto de vista conceptual» (Ibid.).

En el curso siguiente, dedica un seminario de verano al Idealismo alemán (GA 28). Como veremos, la parte dedicada a Schelling, objeto principal del presente trabajo, será extremadamente breve. No volverá a ocuparse de su paisano hasta 1936, año en que impartirá un curso que no se publicará, profundamente revisado, hasta 1971, con el título de *El Tratado de Schelling Sobre la esencia de la libertad humana* (GA 42)³. De hecho, de todos los materiales que mencionaremos, es el único en cuya publicación se implica el autor, lo que lo convierte en el más elaborado y semejante a “un libro de Heidegger sobre Schelling” de que disponemos.

Durante el semestre de invierno de 1937/38, Heidegger imparte unos *ejercicios* bajo el título de *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (GA 88). Consisten básicamente en unos guiones para la reflexión. Ni siquiera ocurre, como en las anotaciones del seminario de 1929, que se alternen expresiones sueltas, con párrafos relativamente argumentativos. Por otro lado, dedican su atención, fundamentalmente, al Schelling tardío, además de reiterar, con escasas adiciones, observaciones sobre el joven Schelling hechas ya en 1929. Del curso siguiente (1938/39) procede un escrito con vocación de obra, publicado en 1997 bajo el título de *Meditación [Besinnung]* (GA 66), que contiene breves referencias a Schelling, predominantemente a la obra tardía también. A él se hará breve referencia en este artículo. Por último, en 1941 impartió el seminario *La metafísica del idealismo alemán. Para una nueva interpretación de las Investigaciones sobre la libertad humana y otros objetos relacionados, de Schelling*

¹ En adelante nos referiremos a esta obra como *Investigaciones*. Se citará, como todas las de Schelling, siguiendo la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (Schelling, 1976). Cuando exista traducción castellana publicada se utilizará. En caso necesario se incluirán modificaciones o los términos originales, siempre entre corchetes. El mismo criterio se empleará en lo que respecta a la traducción de los textos de Heidegger.

² En más de una ocasión nos encontramos con elementos que dan pie a pensar que Heidegger siente una cierta identificación con Schelling. *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* es el título de la obra de Heidegger. Sin embargo, aquí por «El tratado sobre la libertad» entiende, evidentemente, la obra de Schelling y no la suya propia.

³ Nos referiremos a él en adelante como *El tratado*.

(GA 49). Como indica su título, este seminario vuelve a centrarse en el escrito sobre la libertad, pero esta vez no tanto en su desarrollo interno cuanto en su papel en el desarrollo del Idealismo.

Con diferencia, el más difundido de todos estos materiales es el que corresponde al curso de 1936. Ya hemos mencionado que se trata de los textos más elaborados de entre los disponibles. También son repetidas las afirmaciones de su autor en el sentido de que el tratado de Schelling de que se ocupa constituye su obra cumbre. Además, se trata, de hecho, de la última publicada en vida por él. El resto son apuntes de clase y algún material no perteneciente al desarrollo de su sistema (en un paralelo parcial con lo que ocurrirá con la edición de la obra completa del propio Heidegger). Sea como fuere, el Schelling de Heidegger siempre ha quedado ligado a esta obra, y la literatura al respecto es amplia.

No es fácil determinar hasta qué punto los elementos tomados de Schelling por Heidegger han de limitarse a los que proceden de su lectura de las *Investigaciones*. El concepto de *angustia*, y de la temporalidad a ella asociada, tal como aparecen en SZ, recuerdan al desarrollo de dicho concepto en el *Sistema del Idealismo trascendental*. La comparación puede resultar interesante, pero no existe constancia de una lectura de dicha obra, previa a la composición de SZ. Así que parece más probable que la influencia schellingiana a este respecto, de existir, no fuera directa, sino que tuviera lugar a través de Kierkegaard, quien, como es sabido, había asistido a algún curso del Schelling tardío y presumiblemente conocía su obra anterior.

En cambio, sí encontramos referencias explícitas a la *Naturphilosophie* y a las obras de Schelling que de ella se ocupan. Así que hemos querido averiguar qué ocurriría si preguntamos a Heidegger acerca del Schelling de la Filosofía de la naturaleza. Al fin y al cabo, dedica amplios períodos de su enseñanza, tanto a Fichte, como a Hegel. ¿Qué ocurre con el joven Schelling, ese que aún puede encuadrarse en el Idealismo alemán con toda propiedad? ¿Tan poco tiene que ver con el que culminará y superará, en 1809, ese mismo Idealismo? Y, por otro lado ¿tiene realmente poco que ofrecer a Heidegger? ¿O no habrá él mismo visto eclipsada su comprensión de ese primer Schelling por su propia fascinación por la filosofía de la libertad?

Por otro lado, las prioridades en la Historia de la Filosofía no han dejado de variar. No solo los seminarios de Heidegger, sino también la evolución de la ciencia y la crisis del sistema de valores de posguerra han propiciado una recuperación de Schelling y, en concreto, de la Filosofía de la naturaleza. También ello parece hacer necesario regenerar un espacio desde el que releer fenomenológicamente la *Naturphilosophie*. A este respecto, ningún punto de partida puede ser más apropiado que el material ofrecido por Heidegger, por exiguo que sea.

Bien, estas son las cuestiones que se pretenden plantear a continuación. Si tienen respuesta, pasa por considerar aquellos lugares en que Heidegger se ocupa, de algún modo, de la *Naturphilosophie*. Esto ocurre por primera vez en el seminario de 1929.

2. La Filosofía de la naturaleza en el seminario de 1929

Heidegger consagra el semestre de verano de 1929 al Idealismo alemán. La audacia filosófica que, según la carta a Jaspers, le fascina en Schelling, no parece compensar todavía el esfuerzo de poner en sus conceptos el orden que echa en falta en ellos. Así que solo dedica al más joven del trío de genios fundacionales del Idealismo una breve «*Consideración intermedia*» [*Zwischenbetrachtung*]. Su posición «intermedia»

parece probable que fuera requerimiento del editor del material, reacio a apartarse del orden habitual en la literatura secundaria sobre el Idealismo que, por seguir su orden cronológico de publicación, sitúa siempre a Hegel como culminación del movimiento. Heidegger, en cambio, en la misma carta a Jaspers en que muestra su entusiasmo por Schelling, se refiere expresamente a esa sucesión como «*Fichte-Hegel-Schelling*», lo que parece más acorde con la posición que le otorga (Heidegger & Jaspers, *ibid.*).

Esto es, al menos, lo que defiende Grondin en su artículo *Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik* (Grondin, 1999, pp. 67-68). No obstante, lo destacable es que estas diez escasas páginas del seminario son precisamente las únicas que conocemos dedicadas por Heidegger a los escritos previos a las *Investigaciones* de Schelling. Independientemente de su consideración de la filosofía de este como culminación del Idealismo alemán, tiene sentido que aquí las introduzca *entre* Fichte y Hegel, porque lo que hace es precisamente destacar lo que, a su entender, ya desde el inicio, distancia a Schelling de su predecesor. En este esquema de cosas, la *culminación* llegaría, pues, con las *Investigaciones de Schelling*, mientras que los escritos previos sí mantendrían esa función de bisagra.

Estos escritos preparatorios del curso de Heidegger, recogidos en 1997 en el volumen 28 de la GA, no se reparten en absoluto de manera homogénea entre sus tres secciones, dedicadas a cada uno de los tres pensadores que figuran como subtítulo del seminario: sin contar con las «*ampliaciones*», son ciento ochenta las páginas que se dedican a Fichte, noventa a Hegel y únicamente diez a Schelling. Como todo el volumen de la *Gesamtausgabe* que la recoge, esta exigua segunda sección consiste exclusivamente en notas preparatorias de las clases, pocas de ellas redactadas, y sin seguir un orden que, probablemente y como muestran los escasos protocolos publicados, sí adquirieron en la exposición oral.

2.1 La peculiar estrechez del proyecto de Fichte y Schelling

La parte que nos ocupa comprende dos apartados. Como reconociendo el angosto espacio reservado a Schelling entre Fichte y Hegel, el primero de ellos lleva un título que no deja de llamar la atención: «*La peculiar estrechez del proyecto de Fichte y del joven Schelling*». En él, Heidegger hace resonar la crítica que los propios idealistas realizaron a Kant, así como la que entiende que Schelling, de manera todavía velada, incluso para sí mismo, dirige en sus primeras publicaciones a Fichte. Comienza contraponiendo el Idealismo de Fichte a su propia noción de la diferencia ontológica, que aquí, aunque sin nombrarlo, aparece en términos muy próximos a los de *SZ* que, recordemos, en 1929 lleva ya dos años circulando:

«... pero la naturaleza y el concepto del Dasein son esencialmente diferentes, tan extremos y formales son ciertamente los de Fichte. [...]

Fichte, por otro lado: >Yo<, es decir, >Yo pongo< (apercepción: Kant, Descartes); Sistema, certeza y no la verdad, ni de la existencia plena ni sobre todo del ser en general.» (GA 28, p. 183)

Heidegger se queja de que Fichte no distingue entre esencia y concepto del *Dasein* más que de manera formal, como, según parece desprenderse de estos apuntes, respectivamente *Yo* y *Yo pongo*, autoposición y apercepción, verdad y conciencia, contenido y forma. Al fundamentarse en la autoposición del Yo, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte continúa atada, como la filosofía trascendental de sus antecesores, a la cuestión

de la certeza, e igual de alejada que ellos del problema de la verdad en el sentido y el nivel en que SZ la había dejado situada. Ello ocurre porque, a su entender, el No-Yo de Fichte no es un auténtico No-Yo, porque no es un auténtico *no-puesto*. Y es que solo la *no-posición* hubiera distinguido al No-Yo como *real*, en esencia diferenciable de un Yo cuya esencia es precisamente la posición. Heidegger ve, pues, en el No-Yo de Fichte una mera proyección del Yo, que no es capaz de poner un *otro*, porque pone siempre siguiendo el modelo de su propio ponerse. Es así como, al menos por lo que respecta a Fichte, podemos entender la *estrechez* a la que se había hecho alusión al principio. Proponiéndose ampliar la crítica de Kant, Fichte termina por encerrar al Yo, y con él a la Filosofía, en un salón de espejos. Y una acción que solo persigue someter a ese No-Yo no es liberadora. Solo esculpe, a su imagen y semejanza, los muros de la prisión. Un falso realismo aleja al yo de lo auténticamente real. Y este no era, por descontado, el espíritu de la filosofía de Kant:

«Es cierto que la acción [*Handlung*] y el actuar [*Tun*] son un carácter absoluto y consistente; y sin embargo: ¿cómo afecta a >yo< y al mundo? Por mucho que la Doctrina de la ciencia enseñe un realismo, las referencias a lo real y lo real mismo no se captan suficientemente. Para salir de ello, de lo existente [*Vorhanden*] en el sentido más amplio, entonces ya esto, el ser-a-la-mano [*Vorhandenheit*] es una característica del No-Yo, que le concede demasiado y no enfatiza lo que resulta decisivo para Fichte y constituye la realidad de lo real: que el No-Yo debe ser superado, sólo para no ser. La actitud hacia el No-Yo no es un dejar original este ente [*ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden*]; [...] Incluso el concepto de naturaleza de Kant, de acuerdo con una mala interpretación de la *Crítica de la razón pura* y su reinterpretación en una práctica vacía, no se lleva a cabo.» (GA 28, p. 184)

Pero tampoco era el objetivo del proyecto de ampliación de la filosofía kantiana. ¿Por qué llega, entonces, a un callejón sin salida? Porque, en su obsesión por la autoafirmación activa del Yo, ignora aquello que en la *Crítica del Juicio* se constituye en contrapeso: el arte como *forma fundamental del actuar y de la conformación y el trato con el mundo*:

«El sistema de la Doctrina de la ciencia comprende solo el comportamiento teórico y práctico; teórico en general y >práctico< en el vaciado del poner [*Entleerung des Setzens*] como tal y del autoponerse [*Sich-selbst-Setzens*] (que debe ser completo). La naturaleza en su propia esencia y tejido no tiene lugar, y el arte como una forma básica del acto [*Handeln*] y la formación y, al mismo tiempo, del trato con el mundo [*Sichauseinanderzusetzen*] no aparecen.» (GA 28, p. 184)

Heidegger destaca en este pasaje que en el sistema de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte no cabe la naturaleza, solo la acción teórica tomada en general y no en relación con su objeto. El objeto lo pone la acción práctica, pero solo en función de la autoposición del Yo (otra vez un juego de espejos). Es decir que, como destaca a continuación (GA 28, p. 185), presentándose como una ampliación necesaria de la Crítica kantiana, la *Doctrina de la Ciencia* en realidad la restringe, obviando la *Crítica del Juicio*, precisamente la obra que más influencia tendrá en el surgimiento del Romanticismo.

Aunque la remisión a Kant revele por sí misma el fracaso del proyecto fichteano, podemos imaginar que Heidegger no aborda aquí el problema desde un punto de vista historiográfico. A la primera pista ya nos hemos referido, cuando encontramos, dos páginas antes, la comparación entre el poner de la *Doctrina de la ciencia* y la verdad del *Dasein*. Pues bien, Heidegger cerrará sus consideraciones sobre Fichte poniendo de relieve que lo que reclama una ampliación de la *Crítica* kantiana no es el proyecto Fichteano en particular, ni el romántico en general, sino el propio *Dasein*:

«Pero no se trataba solo, ni principalmente, de complementar el sistema y la tarea de una reevaluación integral de la crítica kantiana, sino que el Dasein mismo se defendía contra la violencia de Fichte. Inicialmente, por supuesto, no en el sentido de una oposición, sino como una adición necesaria.» (GA 28, p. 185)

2.2 La Filosofía de la naturaleza

Aquí es donde entra en juego el Schelling joven, de quien se ocupa en la segunda sección de esta parte, titulada esta vez con frugalidad: *La Filosofía de la naturaleza de Schelling*. Él es quien, a juicio de Heidegger, acomete la ampliación necesaria (no solo, por tanto, de la *Crítica del Juicio* sino, paralelamente, de la *Doctrina de la Ciencia*). Él es el primero en comprender a Fichte, en el sentido profundo de *comprender*: tropezar con los mismos problemas, recorrer los mismos laberintos, acabar en el mismo callejón. Eso, al menos, es lo que habría ocurrido en las publicaciones de Schelling hasta 1797, que Heidegger lista escrupulosamente en una nota a su texto.

Por un lado, Schelling habría podido llevar a cabo esta ampliación, precisamente, por otorgar mucha mayor atención que su predecesor a la *Crítica del Juicio* de Kant. Pero hay otro factor que, con frecuencia, solo se relaciona con el Schelling tardío. Se trata de la presencia del, como lo denomina Heidegger aquí, «*Problema teológico-mitológico*». Es cierto que no se desarrolla filosóficamente en detalle hasta las lecciones universitarias tardías de Schelling, nunca publicadas en vida. Pero también lo es que biografías como la de Tilliette han puesto de relevancia la impronta dejada, en el hijo, por un padre estudioso del pensamiento oriental (precisamente la publicación, en 1970, de la primera obra que X. Tilliette dedicó a Schelling (Tilliette, 1992), habría constituido, en opinión de J. Rivera, el motivo de la publicación, al año siguiente y no hasta 35 años después, del seminario de Heidegger sobre el mismo filósofo)⁴. Y también es relevante que, de hecho y como destaca el propio Heidegger, el primer escrito académico de Schelling estuviera dedicado justamente al tema. Si la interpretación de Schelling hasta los años sesenta del pasado siglo alimentó el tópico de un filósofo mutante, *hiperactivo*, podríamos decir hoy, atendiendo a la amplitud de sus intereses y su aparente poca disposición a detenerse demasiado tiempo en el estudio en profundidad de cada uno de los ámbitos científicos que visita, en estas páginas Heidegger se adelanta a (o, sencillamente, funda) una línea interpretativa que ve, ya en sus dos primeros opúsculos dedicados a la antigüedad (el otro sería el escrito sobre el *Timeo* de Platón), los temas fundamentales de toda su filosofía por venir.⁵

Volviendo al influjo de la *Crítica del Juicio*, llama la atención que Heidegger lo vea expresado con mayor plenitud en *Del alma del mundo*, de 1798 (SW I, 2, 345ss.) porque, dentro de las obras programáticas de la *Naturphilosophie*, se trata probablemente de la que, a ojos de la recepción posterior, más ha acusado la obsolescencia inherente a los progresos fácticos de la ciencia de la época, que toma como base para su reflexión: los fenómenos magnéticos, los fenómenos eléctricos en general y el galvanismo animal en particular, o las primeras caracterizaciones sistemáticas de las reacciones químicas. Mientras que *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, *Del yo*, las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* y el *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza* mantienen aún, ante el lector de hoy, viva la polémica con Kant y con Fichte, *Del alma del mundo* suele suscitar poco más que la nostalgia de una época en que la filosofía todavía parecía aspirar a construir una imagen del mundo.

⁴ Cf. J. R. Rivera de Rosales (2014, p. 1)

⁵ El ejemplo más destacado sería la obra de Matthews (2011)

Alma del mundo...

Puesto que el interés de Heidegger por esta obra no es habitual en la tradición interpretativa de Schelling, vale la pena resumir brevemente su punto de vista principal. Podríamos decir que utiliza todos los materiales filosóficos disponibles, para elaborar un amplio fresco de la naturaleza concebida como un único organismo vivo. Entiende que la física mecanicista explica todo producto como efecto de múltiples fuerzas que se suman o se oponen, sin que esta diferencia sea fundamental a su acción. Para tal física, que también es materialista, es esta dinámica la que da lugar a los equilibrios (productos) y desequilibrios (origen de los cambios, del movimiento) que experimenta una naturaleza concebida de modo sumativo, a la que esa dinámica infinita resulta esencial; y también lo es que se trate de una dinámica ciega, en la que cualquier sombra de teleología es siempre ilusoria.

A este concepto mecanicista opone Schelling una visión orgánica de la naturaleza. En ella, la multiplicidad óptica cede lugar a un monismo de corte spinozista en el que un único ser que, por supuesto, es el Yo de *Vom Ich*, quiere a la vez ser y conocerse. Pero estos dos anhelos son opuestos, ya que el uno es expansivo y aspira a unificar la naturaleza entera, mientras que el otro requiere la delimitación o separación sin la cual no puede llegar a darse el concepto. La multiplicidad óptica se reinterpreta aquí como un estado provisional, en el que el Yo no ha llegado a la autoconciencia absoluta y no puede representarse a sí mismo más que en la pluralidad de productos, concebidos como punto de conciliación provisional del conflicto entre las dos fuerzas fundamentales opuestas.

En consecuencia, todas las fuerzas que operan en la naturaleza han de poder analizarse en dos componentes de signo opuesto: positivo y negativo, atractivo y repulsivo. La naturaleza entera se comporta como un Yo sometido a la tensión entre ser y conocerse. La vida (eso que todavía la ciencia actual denomina, precisamente, *naturaleza orgánica*) no constituye un nivel superior en complejidad, oponible a la naturaleza inerte, cuyo funcionamiento es más sencillo y previsible. No es el *producto* extremadamente sofisticado de la interacción mecánica de partículas de mera materia. Al contrario, la vida lo insufla todo, y la materia inerte y sus productos no son sino esos puntos de detención temporal del conflicto de fuerzas vitales opuestas al que hemos aludido ya. No hay, para Schelling, ruptura entre la vida y la materia, entre lo orgánico y lo inorgánico. No hay *salto*. Se trata de un *continuum*, que implica que la vida no es un concepto abstracto, una idea, sino un componente tangible del todo. Schelling termina por adherirse a la teoría del éter, tan popular en su tiempo.

Pero lo que nos interesa aquí fundamentalmente es el concepto de *organismo*. Es evidente que en esta obra late el sentido kantiano de este concepto. Pero también lo es la profunda mutación que se ha operado en su papel, desde la función heurística que recibe en la *Crítica del Juicio*, hasta una función claramente constitutiva en Schelling. Sin embargo, no hacía falta esperar a esta obra para constatarlo. Este nuevo papel del organismo ya estaba teorizado en escritos anteriores de Schelling. ¿Por qué Heidegger escoge ahora esta obra como el pivote sobre el que apoya el salto dado por la *Naturphilosophie*? Porque aquí se materializa la ruptura con Fichte, que en las publicaciones previas de Schelling solo parecía implícita:

«La relación entre lo real y lo ideal en la naturaleza. Este es un enfoque completamente diferente. El resultado y la dimensión de la Doctrina de la ciencia parecen haber sido abandonados. La perspectiva ha salido completamente fuera del Yo: se coloca en el No-Yo mismo, de modo que ya ni siquiera lo entiende como No-Yo, es decir, todavía en correlación con el Yo, sino en sí mismo.» (GA 28, 187)

La ilusión (que probablemente tuviera también mucho de autoengaño por parte de los dos implicados) de que Schelling sigue el hilo especulativo de Fichte, se puede mantener con más o menos solvencia mientras la naturaleza sigue recibiendo la denominación de *No-Yo*. En la mente de Schelling, esta denominación negativa no tiene por qué implicar ya una valoración, ya que muy pronto, en *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (SW I, 2, 1ss.), desarrollará la mencionada doctrina de las fuerzas bipolares. Pero este lenguaje permitía que Fichte siguiera leyendo, en el texto de Schelling, la subordinación del No-Yo a la acción autoafirmante del Yo. *Del alma del mundo*, en cambio, ya no permite esta lectura. Porque en ella la naturaleza ya no depende de la acción de un Yo, sino que es ella misma Yo. Algo, por supuesto, inconciliable con la *Doctrina de la ciencia*. Schelling reconoce que la filosofía trascendental de Kant necesitaba ampliarse, convirtiendo la deducción trascendental de las categorías en una síntesis, tal como hace Fichte, y él mismo de manera más sistemática en sus dos primeras publicaciones.⁶ Pero, a continuación, se da cuenta de que esa transformación le abre la posibilidad de superar el papel heurístico que el organismo tenía en la *Crítica del Juicio* y reconocerle un valor constitutivo. Lo cual, a su vez, implica la ampliación también de la propia *Doctrina de la ciencia*. Claro que esa ampliación la aleja del propósito inicial de Fichte, que podemos intuir que tenía que ver precisamente con legitimar la primacía moral del saber sobre la experiencia, lo que no respetaba el delicado equilibrio sobre el que Kant había construido su sistema, ni la pasión de Schelling por la naturaleza ni, por supuesto, la prevención de Heidegger ante cualquier prejuicio que pueda contaminar el desvelamiento del *Dasein*. Por eso, para Heidegger, fue *Del alma del mundo* la obra que llevó a la ruptura explícita entre Schelling y su admirado Fichte. Porque, en los términos que hemos visto, en ella convierte la Filosofía de la naturaleza en el centro y fundamento de la filosofía, pues será en ella que tendrá lugar la *ampliación* de la *Doctrina de la Ciencia*, y será en la naturaleza donde tendrá lugar el encuentro entre lo real y lo ideal:

«Si tenemos presente el título completo de la obra mencionada anteriormente, *Sobre el alma del mundo*, la conexión con Fichte y la naturaleza de la ampliación se hacen simultáneamente evidentes. *El alma del mundo, una hipótesis de la física superior para la explicación del organismo en general*. Además de un tratado sobre la relación entre lo real y lo ideal en la naturaleza, o el desarrollo de los primeros principios de la filosofía natural sobre la base de los principios de la gravedad y la luz.» (GA 28, 187).

Un encuentro entre lo real y lo ideal que ya era el problema fundamental de la Doctrina de la ciencia (*Ibid*).

Pero Heidegger pone también mucha atención en el problema del mecanicismo. Se da cuenta de que el organismo de Schelling ya no es, como en Kant, el último reducto al que el conocimiento mecanicista no ha llegado todavía, sino el modo de contemplar la naturaleza como un todo, frente al que el mecanicismo solo puede oponer sus perspectivas siempre parciales. Concebir la naturaleza como organismo es el único modo de ver en ella la síntesis que, constituyendo la naturaleza, constituye también al propio

⁶ Cf. Acosta (2016) realiza un estudio de la evolución de la deducción fichteana de las categorías. La primera publicada es la contenida en el *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia*, que Schelling no conocía todavía al redactar *Sobre la posibilidad*. Sin embargo, Fichte había ya esbozado su deducción en cartas y lecciones previas. De todos modos, existe una importante diferencia entre las deducciones de uno y otro. Fichte elimina las categorías de modalidad y se queda, por tanto, con tres triadas de categorías. Schelling conserva las doce categorías kantianas, pero reinterpreta la tabla imponiéndole un orden genético.

Yo. Ello supone, pues, una inversión de la perspectiva: ahora es el mecanismo el que se subordina al organismo. E inserta la siguiente cita de Schelling:

«Para mí, la organización no es más que la corriente detenida de causas y efectos. Solo donde la naturaleza no ha inhibido esta corriente, avanza (en línea recta). Donde la inhibe, vuelve sobre sí (trazando una circunferencia). Así, no toda sucesión de causas y efectos está excluida por el concepto de organismo; este término se refiere sólo a una sucesión que retorna de nuevo a sí misma dentro de ciertos límites.» (SW I, 2, 349).

Pero Heidegger se fija en esta *circunferencia*, que la tradición interpretativa de Schelling tiende a pasar por alto en lo que se refiere a los productos particulares. Observa que el organismo, tal como se presenta en *Del alma del mundo*, puede verse como «[...] un cierto tipo de sucesión: encerrado en determinados límites, vuelto sobre sí mismo» (GA 28, p.188). Ahora bien, esto convertiría al organismo en «[...] un caso particular del mecanismo, inhibido, vuelto sobre sí [*gehemmt, in sich zurücklaufende*]» (GA 28, p. 189). Si así fuera, el organismo no sería nada más que un mecanismo que ha visto obstaculizado su desarrollo por una fuerza externa y que, así limitado, invierte su fuerza formadora (o *vital*, en términos de la *Naturphilosophie*), que le es esencial, en su propia conservación, originando la ilusión de un *sistema completo para sí*. Pero esto, por supuesto, entraría en contradicción con el carácter omnicompreensivo que se pretendía otorgar en la obra al organismo, que es, al fin y al cabo, «lo que Schelling quiere» (GA 28, p. 188). Esta contradicción vuelve a aparecer más adelante:

«El Yo [*Ich-Wesens*] mismo es sólo un organismo dentro del conjunto de la organización. Por ello, el Idealismo tiene verdad [*hat [...] Wahrheit*] solo porque el proceso, que presenta, del [llegar a ser] Yo [*Ich-Wesens*], tiene su fundamento en la naturaleza misma. La legalidad de la construcción idealista no es algo que esté junto a la naturaleza, que le haya sido impuesto, sino que ha surgido de la naturaleza misma como ley de su propia organización. ¡Leibniz! (Filosofar sobre la naturaleza = crear la naturaleza, ponerla en devenir, y el Yo mismo solo un producto de este devenir. — Pero necesidad y libertad).» (GA 28, p. 192)

Más abajo veremos que, para Heidegger, influido sin duda ya por su lectura de las *Investigaciones* aunque aquí no mencione la obra, la solución a esta contradicción pasará por explotar el papel de la libertad. Pero, por ahora, se limita a constatar la que propone el propio Schelling, cuyo argumento sintetiza diciendo que «se podría demostrar filosóficamente que un mecanismo ilimitado se destruiría a sí mismo en el sentido de un fracaso por excelencia, es decir, no conseguiría nada, porque no determina ni limita nada. El mundo es infinito sólo en su finitud» (GA 28, p. 189). Se trata de un mínimo resumen del argumento que presenta Schelling en el capítulo dedicado a la Teoría de la intuición productiva de su Sistema del Idealismo trascendental de 1800 (SW I, 3, 431). Incluso si pensáramos la naturaleza como un mecanismo único, al modo del reloj de la analogía de Leibniz, este necesita de una limitación, porque de otro modo su avance infinito implicaría su fracaso, ya que no alcanzaría a realizar nada.

La contradicción se resuelve, entonces, cuando de la ecuación se elimina la posibilidad de admitir una pluralidad, sea de mecanismos o de organismos. Pensada desde la unidad, no hay en realidad diferencia entre concebir la naturaleza como mecanismo u organismo: «El mundo (la naturaleza toda) debe quedar limitado. Es decir, es un organismo único, y como tal es su propia condición y, en consecuencia, lo positivo en el mecanismo. Un único principio reúne la naturaleza inorgánica y la orgánica» (GA 28, p. 189).

Que el mundo sea, pues, mecanismo inhibido u organismo, es esencialmente lo mismo: citando nuevamente a Schelling, es «una lucha perpetua del organismo por su identidad» (SW I, 3, 161) que, en palabras ya de Heidegger, «tiene su principio rector en una oposición entre atracción y repulsión, negativo/positivo» (*Ibid.*). Esta caracterización le lleva a remitirnos a los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de Kant, publicados en un momento en que el postulado del carácter bipolar o bidireccional de las fuerzas naturales era objeto de animada polémica. No solo porque, a nivel empírico, se sostenían sobre observaciones que solo de manera relativamente reciente habían empezado a adquirir carácter sistemático (los fenómenos electromagnéticos). Sino porque ese carácter bipolar mismo resultaba extraño a una filosofía todavía acostumbrada a la unidireccionalidad teleológica. De hecho, una de las aportaciones del *Sistema del Idealismo trascendental* de Schelling, que Heidegger no parece llegar a tener en cuenta, ni siquiera en sus cursos posteriores acerca de Kant, es la del señalamiento de la importancia de la adición kantiana de la categoría de *limitación*.⁷

Pero sí otorga importancia a la introducción de las fuerzas bipolares y a la consolidación de su papel sistemático en la *Naturphilosophie* de Schelling. Porque, como resultado de tales fuerzas no se obtienen, como sí ocurre con un concepto meramente mecánico de las mismas, meros productos, sino *procesos productivos*. Podemos verlo en el siguiente esquema, que Heidegger elabora en un margen de su texto. Con él pretende aclarar las dos posturas que se contraponen aquí, sobre la base del *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza* de Schelling, del que extrae una cita para encabezar el esquema:

“El filósofo de la naturaleza la trata al modo en que el filósofo trascendental trata el Yo“ (SW I,3,12)

Naturaleza como objeto	Naturaleza como sujeto
La persistencia [<i>Beharren</i>]	La acción [<i>Tätigkeit</i>]
El ser determinado y limitado	en progreso perpetuo [<i>unaufhaltsam fortgehend</i>]
Producto	Productividad
Natura naturata	Natura naturans

(GA 28, 191)

En la *productividad* reside la clave de la *ampliación* operada por Schelling. Como alternativa a la *acción* fichteana [*Handeln*], que impone el concepto sobre el No-Yo, surge una *actividad* [*Tätigkeit*] autocreadora. Heidegger lo anota así:

«La actividad [*Tätigkeit*] del Yo [*des Ich-Wesens*], ahora como un movimiento de la naturaleza misma. En la medida en que proviene esencialmente del No-Yo [*nicht-ichlich ist*], no puede actuar [*handeln*], pero, sin embargo, [sí puede] hacer [*tun*] y, en la medida en que su acción no es una mera sucesión de causa y efecto, sino una organización [*Gestaltung*] que retorna sobre sí misma, algo se produce siempre por ella: la actividad y el movimiento no son acción [*Handlung*], sino creación [*Schöpfung*].» (GA 28, 192)

⁷ Para una interesante y exhaustiva panorámica acerca de la llamada en la época “polémica sobre las fuerzas vivas”, vale la pena consultar el extenso estudio introductorio a Kant & Arana Cañedo-Argüelles (1988)

Cuando esta distinción encuentra como lector a Heidegger, por supuesto que ya goza de un importante papel en su propia reflexión. Pero eso ya es terreno ampliamente recorrido.

... pero no *Dasein*

Parece clara la posición que Heidegger ha querido otorgar a la Filosofía de la naturaleza. Con respecto a Fichte, el avance es doble: *liberar* a la naturaleza de su sometimiento a la voluntad del Yo, pero, al mismo tiempo, *liberar*, podríamos decir, al Yo de sí mismo y de sus propias expectativas sobre sí mismo. Y parece claro también que este progreso se ha conseguido reinterpretando la diferencia entre Yo y No-Yo como diferencia de perspectiva en la consideración de una única naturaleza/ subjetividad.

Sin embargo, la cosa cambia cuando se valoran esos avances desde el punto de vista del *Dasein*. Recordemos que la *ampliación* del kantismo no venía solo exigida por la *Doctrina de la ciencia*, ni la de esta solo por un (a entender de Schelling) verdadero valor y sentido de la estética de la *Crítica del Juicio*. Venía exigida por la naturaleza misma o, por hablar con más propiedad y apartar las notas que este concepto tiene para nosotros en este contexto, por la cosa misma, por el *Dasein* (Cf. pág. 65). Desde esa perspectiva, la *Naturphilosophie* queda todavía del lado de la *Doctrina de la ciencia* por conservar su estructura lógica: «posición-oposición (Posición-Negación), y ello, no hacia el infinito, de manera indeterminada, sino determinada y limitada. El Yo mismo es aquello que, en su limitada relación con el No-[yo], se ve forzado a volver a sí mismo» (GA 28, p. 191). Nótese que el editor del texto ha sobreentendido aquí la referencia al *No-Yo*. Sin embargo, resulta tentador entender que el límite contra el que se quiere rebelar Heidegger es precisamente el límite lógico, la negación misma.

No disponemos de suficiente material como para comprender hasta qué punto pretende ahora Heidegger destacar, después de señalar la distancia entre los dos filósofos, la filiación fichteana de Schelling. En relación con el problema fundamental, solo contamos con unas referencias incompletas de difícil interpretación:

«En la medida en que sea la naturaleza misma la que se oponga [...] desaparece la cuestión de si tenemos suficiente con la *interpretación del Yo* pues, aunque resulte justificada y necesaria, en sí misma solo es lógica. El ente no domina al *Dasein*. Ni No-Yo, ni el En-sí. Solo nuevamente reflexión de la oposición tradicional: res cogitans — res extensa.» (Ibíd.)

Parece argumentarse que el cambio introducido por Schelling es, en el fondo, únicamente lógico, formal y, por ello, no es un cambio propiamente *real* (en el sentido de Fichte y Schelling), que mantiene el dualismo propio de la metafísica tradicional. En la misma línea parece que podemos entender, en la página siguiente, una observación que parte de uno de los elementos de *Del alma del mundo* que había despertado el interés de Heidegger, para constatar cómo termina, en esa misma obra, por virar en dirección, otra vez, de Fichte:

«Al principio [Schelling] se mueve completamente en el esquema de la polaridad kantiana -los opuestos son lo esencial-. Paralelamente, la cuestión de la síntesis se vuelve progresivamente más explícita y la estructura formal del sistema natural también asume la misma estructura tripartita que el Yo en la Doctrina de la ciencia de Fichte. (Gravitación, electricidad, proceso químico: tesis, antítesis, síntesis, y de tal manera que todo se deriva del producto total como identidad de los opuestos en general [...]) Los actos del Yo, cuya

actividad e interrelación muestra la Doctrina de la ciencia, son actos que existen en la naturaleza [*die in der Natur existieren*].» (GA 28, p. 191-2)

De este pasaje parece desprenderse que Schelling habría tenido en su mano, ya con su *Naturphilosophie*, culminar la superación del Idealismo metafísico. Pero, para ello, era necesario que, en lugar de rendirse a la tentación de reconstruir ese sistema metafísico que primero había puesto en cuestión, hubiera sabido mantenerse en la productividad de las fuerzas opuestas otorgando protagonismo a la síntesis de esos mismos opuestos. Tal es ese protagonismo, que excede el ámbito trascendental que tenía en Kant, e incluso ese estatuto práctico-fundamental que les había otorgado Fichte. En el *Alma del mundo*, la síntesis trascendental, así como todas las síntesis provisionales que conducen a ella, son actos *reales*, que llevan «a una subordinación de la filosofía trascendental a la Filosofía de la naturaleza» (*ibid.*). Heidegger no llega a hacerlo explícito, pero casi podríamos decir que esa subordinación no lo es ya a una filosofía, sino a la naturaleza misma, ya que es en ella que se verifica la síntesis constitutiva del Yo.

Pero esta última observación pone de relevancia, a su vez, una contradicción todavía más fundamental que la anterior: contra lo que el entusiasmo juvenil de Schelling aparenta, esta vuelta atrás acaecería porque el movimiento de Schelling hacia la naturaleza habría nacido ya viciado por su falta de ambición o, mejor dicho, su incapacidad de apartarse del prejuicio idealista: «[en el caso de Schelling,] ampliación significa: no hay que superar [*aufheben*] el Idealismo» (GA 28, p. 192). Por eso, dicha ampliación conserva la estructura de la *Doctrina de la ciencia* y mantiene así un estatuto poco más que meramente lógico.

Queda una última objeción fundamental. Si hemos visto cómo Heidegger destaca de qué manera Schelling plantea a la filosofía trascendental de Kant objeciones fundamentadas en la propia obra kantiana (en concreto, recordemos, en la *Critica del Juicio*), esta última (en este seminario) objeción fundamental, que Heidegger ve necesario plantear ahora a la *Naturphilosophie* de Schelling, podría provenir precisamente de las *Investigaciones*. Heidegger, en efecto, entiende que la subsunción del Yo en la naturaleza no da cuenta adecuada de la libertad:

«Con ello se muestran las últimas consecuencias del planteamiento de Schelling. Incluso eliminando desde un principio el mecanismo y descartando el peligro de un materialismo metafísico, esta disolución del Yo en la naturaleza resulta, sin embargo, cuestionable (libertad-destino); lo que también tropieza con el punto de vista fundamental del propio Schelling, aunque inicialmente se abandone por completo a este frenesí de una construcción total de la naturaleza.» (GA 28, pp. 193-94)

Un concepto más tradicional de la *libertad* permitiría encajarla en la *Naturphilosophie*, como capacidad de aceptar la propia subordinación a la naturaleza. Consistiría, en este caso, en la capacidad de apartar los escollos éticos impuestos a la auténtica libertad por la ideología, por ejemplo. Para esto no nos haría retroceder más allá de Kant. Sin embargo, aquí es manifiesto que Heidegger está ya operando con una noción de *libertad* más propia de la obra mencionada.

Que en su juventud Schelling no vea todavía la puerta de salida que ofrece la libertad, lo achaca Heidegger a la excesiva influencia de sus contemporáneos en el ámbito de la ciencia. Al entusiasmo juvenil por su progreso, parece decirnos. Sin embargo, se muestra convencido de que, en Schelling, «[...] lo más original y esencial en él siempre ha estado ahí, pero todavía no en libertad» (GA 28, p. 193). Una liberación que considera que llega en 1801, con la publicación de la *Exposición de mi sistema de*

la filosofía (SW I, 4, 107ss). El salto de una cosa a la otra, se permite Heidegger justificarlo por medio de una observación sorprendentemente mundana: quien ha liberado «eso que siempre ha estado ahí» es una mujer carente de prejuicios, que vive la libertad que Schelling todavía solo puede pensar. La convivencia con Caroline se convertirá en el catalizador que necesitaba el filósofo para deshacerse de todas las convenciones, también las filosóficas. Y una consideración mundana bien puede llevar a otra: ¿no será esta sorprendente irrupción de lo sentimental en el texto preparatorio de unas clases, un reflejo de la aportación de Arendt a la propia vida del filósofo?

Pero volvamos al concepto: Heidegger termina esta breve parte del seminario con una larga cita del prólogo de Schelling a la *Exposición de mi sistema* (SW I, 4, 107). En ella, el filósofo de la libertad renuncia definitivamente al equilibrio entre Idealismo y Realismo, en beneficio de un fundamento común, absoluto. Aunque Heidegger no comenta la cita, podemos concluir que entiende que la renuncia al papel trascendental de la naturaleza es lo que despeja el camino hacia la libertad, la única que puede ocupar ese lugar absoluto que se acaba de crear.

3. La Filosofía de la naturaleza después del curso de 1936 sobre las *Investigaciones sobre la libertad humana* de Schelling

Después de 1936, Heidegger ya solo volvió a ocuparse académicamente de la Filosofía de la naturaleza de Schelling en dos ocasiones: en el curso impartido en 1937/38 bajo el título de *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (GA 88), y en los escritos redactados el curso siguiente, aparentemente con vistas a su publicación, recogidos bajo el título de *Meditación* (GA 66).

En lo que hace al primero de ellos, nuevamente nos encontramos ante el material preparatorio de unos *ejercicios* académicos. El estilo sigue siendo fragmentario, y su publicación, póstuma. Solo su §83 está dedicado a Schelling, pero no deja de tener importancia para seguir la evolución de la comprensión heideggeriana del filósofo. Comienza parafraseando el primer párrafo de la *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza* para relacionarla, a continuación, con el dualismo en el que, tal como hemos visto con anterioridad, incurriría dicho filósofo, no obstante su intento de superarlo⁸.

«La filosofía es una obra de la libertad. Es el elemento del propio espíritu. Hay una contradicción con el mundo, una ruptura entre intuición y objeto (que Hegel llama «escisión»), pero todo esto visto desde la síntesis de sujeto-objeto, es decir, desde el yo pienso y desde la unidad. La filosofía consiste en volver a asumir esta separación, preguntar por lo representado, ponerse por encima de este, lejos de él, liberarse en sí mismo. La escisión es: espíritu – materia. Re-pre-sentar: tener algo ante sí y para sí y, por tanto, «bajo» sí, eso es la «libertad». Yo represento: con esto, el hombre se ha arrancado del mecanismo (de la relación causa-efecto).»⁹ (GA 88, p. 132)

⁸ Cf. p. 66.

⁹ Traducción tomada de Heidegger (2011b). La cita completa de Schelling dice: *La filosofía no es algo que se encuentre en nuestro espíritu originariamente, por naturaleza y sin que él mismo ponga nada por su parte. Es absolutamente una obra de la libertad. Es para cada uno únicamente aquello a lo que él mismo la ha reducido y por eso también la idea de filosofía es sólo el resultado de la propia filosofía; una filosofía con validez universal, pero también una quimera carente de gloria.* (SW I,2,11). Traducción publicada en Schelling (1996)

Ese fracaso de Schelling en la superación del dualismo, que es en general el de la metafísica, es la condición y el motor de la libertad, aunque el propio Schelling, por decirlo así, todavía no lo sepa. Tras reiterar algunas de las apreciaciones sobre sus dos primeros escritos, de las que nos hemos ocupado ya, Heidegger especifica un poco mejor en qué sentido entiende que en ellos se está preparando ya el salto al espíritu absoluto de Hegel: «La finalidad última es la identidad del no-yo con el yo. La naturaleza ya no es solo transcendental, sino que pertenece al espíritu mismo, es su otra esencia. Hay una intuición y, por tanto, aquí ya no hay separación» (*ibid.*).

Por lo que respecta al segundo de los escritos posteriores al curso de 1936, constituye, como se ha señalado ya, y a diferencia del resto de materiales de que nos hemos ocupado, un texto estructurado, probablemente con vocación de publicación. Esta no llegaría hasta 1991, ya sin intervención de su autor, bajo el título de *Bessinnung* (GA 66). ¿Por qué no se publicó? ¿Se emprende en ella una dirección que no se desea continuar? No podemos abordar aquí esta cuestión. Pero sí podemos destacar el hecho de que, en un contexto en el que el peso de las *Investigaciones* de Schelling es, para Heidegger, cada vez más notable, como muestra el hecho de que el último seminario que dedica al Idealismo (GA 49) se apoya casi exclusivamente en él; en un tal contexto, pues, esta *Meditación* [*Besinnung*] parece destacar, como momento cumbre, precisamente la conclusión de la *Filosofía de la naturaleza*:

«El más profundo concebir del espíritu es otorgado a Schelling, porque inicia con la filosofía de la naturaleza y de inmediato reconoce su significado sistemático. Pues la «naturaleza», no bien es concebida más esencialmente, es la que deviene lo otro en el absoluto, a través de lo cual al mismo tiempo lo negativo del espíritu es determinado positivamente y planteado como su otro, en un modo que tuvo que permanecer denegado a Hegel. Schelling no quiere «espiritualización» alguna de la naturaleza, su filosofía es totalmente no romántica, en todo caso es allí donde como en el Tratado de la libertad alcanza su más propio.» (GA 66, p. 263)¹⁰

Afirmaciones como la de que la posición de *lo otro* se opera de un modo «negado a Hegel»; de que Schelling no *espiritualiza* la naturaleza (como se entiende que sí hará su amigo) y de que, todavía más, su filosofía «es totalmente no romántica», aunque se mantenga que todo ello cristaliza en el escrito sobre la libertad, no dejan de destilar una reivindicación de la auténtica potencia de la *Naturphilosophie*. En esta línea, destaca una respuesta que, tras la publicación de las *Investigaciones* y su comentario epistolar por Arendt, responde Heidegger a esta: «Tienes razón: Schelling es mucho más difícil que Hegel; es más osado y abandona a veces toda ribera segura. A Hegel no puede pasarle nada en los rieles de la dialéctica». (Arendt et al., 2017)

4. La libertad, antes de 1809: el caso de la obra de arte

¿Tenía, pues, la Filosofía de la naturaleza de Schelling más posibilidades de las que Heidegger hizo explícitas? ¿Quedó eclipsada, demasiado pronto, por la fascinación ejercida por las *Investigaciones*? ¿Se pasó por alto algún aspecto del torrente creativo de Schelling? ¿Por qué apenas se dedica atención al *Sistema del Idealismo transcendental*, que culmina esa época del pensamiento de Schelling? El sucinto tratamiento que reciben, en los seminarios de Heidegger, las obras previas a esta última,

¹⁰ Traducción en Heidegger (2006)

sugiere volver a recorrerlas de nuevo siguiendo el hilo, precisamente, del concepto de *libertad*.

Los capítulos finales del *Sistema* podrían invitarnos a relativizar esa ruptura que Heidegger ve entre el Schelling de 1800 y el de 1809 (pasando por 1801), sobre todo si recogemos una queja que el propio Heidegger había formulado en 1929 en un fragmento que ya hemos citado¹¹. Esto es, la ausencia de ese *arte* que recibe en la *Crítica del Juicio* de Kant un estatuto siempre problemático, y que el Schelling de 1800 constituye en discurso privilegiado. Esto lo hace resituando el papel de la estética en el sistema kantiano de las facultades. Así, en uno de los pasajes finales de la obra, donde se resignifica notablemente el concepto kantiano de *genio*, se asocia la obra de arte a la unión de naturaleza y libertad:

«La obra artística nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente. Pero la oposición de ambas es infinita y se anula sin intervención alguna de la libertad. El carácter fundamental de la obra de arte es, pues, una infinitud no consciente {síntesis de naturaleza y libertad}. El artista parece haber representado instintivamente en su obra, aparte de lo que ha puesto en ella con evidente intención, algo así como una infinitud que ningún entendimiento finito es capaz de desarrollar enteramente.» (SW I,3,619)¹²

¿No se sitúa ya aquí la libertad más allá de cualquier escisión? Además, de esa obra de arte dice, un poco más abajo, en los *Corolarios*, que «sólo hay propiamente una única obra de arte absoluta que, si bien puede existir en ejemplares por entero diferentes, sólo es una única aunque todavía no exista en la forma más originaria» (SW I,3,627). ¿No puede entenderse esa obra como la realización, en infinito progreso, del espíritu, a partir de la libertad? Para terminar, la *Nota general a todo el sistema* concluye lo siguiente:

«Aquí se hace evidente, pues, que, si bien la naturaleza hasta este punto es del todo igual a la inteligencia y recorre con ella las mismas potencias, sin embargo la libertad, si existe (que ella exista no se puede probar teóricamente), ha de estar por encima de la naturaleza (*natura prior*).» (SW I,3,633)

No se entienda que, con unas pocas citas, se pretende cuestionar la comprensión heideggeriana de la primera filosofía de Schelling. Al contrario, se trata de abrir un tema de exploración, llamar la atención sobre el hecho de que esos primeros textos todavía tienen mucho por ofrecer, e invitar a su relectura, precisamente a la luz de la lectura que Heidegger hace de las *Investigaciones* de Schelling.

Conclusiones

Más allá del *Tratado* de Heidegger sobre las *Investigaciones*, sus escritos del decenio 1929-1939 todavía contienen algunos elementos, relacionados con Schelling, sobre los que vale la pena detenerse y preguntarse acerca de su posible influencia en el desarrollo del pensamiento del filósofo de Todtnauberg. El principal, situar en Schelling el punto de superación del Idealismo. Como hemos mencionado, Heidegger considera esa ruptura se hace desde la comprensión del Yo idealista en términos de su *Dasein* de SZ. El Yo de Fichte vendría a representar, en última instancia, una suerte de contramodelo

¹¹ Heidegger (GA 28, p. 184), citado en la pág. 65.

¹² Traducción en Schelling (1988)

de este, mientras que Schelling habría precisamente detectado la dependencia que mantenía todavía con respecto a la filosofía tradicional. En cierto modo, probablemente sea su análisis, en 1929, de esta ruptura, lo que haya mostrado a Heidegger el papel del concepto de *libertad* que, de algún modo, se situará precisamente en aquella negación absoluta que ha echado en falta en Fichte, y apreciado en la crítica de Schelling. Este resultado invita a ir más allá y preguntarnos hasta qué punto este análisis de la superación del Idealismo, no constituye a su vez un modelo de la “superación de la filosofía” que Heidegger analizará años después o, incluso, vea ahí resonar la propia *destrucción de la ontología* de su SZ.

Pero este modelo no es solo teórico, sino también atañe al propio modo de proceder Schelling en la lectura de los textos de Fichte, proceder con respecto al que podría decirse que Heidegger desarrolla una progresiva identificación, palpable en las *Posiciones metafísicas* y en *Meditación*. La *libertad* que supera el Idealismo, y con él, la metafísica es, por supuesto, la concebida por Schelling. Pero también es la de su *liberarse* de Fichte y de Hegel, y su libre interpretación de Kant. A Heidegger, esta libertad así ganada le permitió efectuar una lectura radical, no solo del propio Schelling, sino de Nietzsche, Kant o de los antiguos griegos.

Vale la pena destacar la fugaz mención del papel del arte. Como es sabido, este todavía no ocupa el destacado lugar que ocupará años después en los escritos de Heidegger. Sin embargo, *Meditación* exige, en cierto modo, que se le conceda ese papel. Al menos, denuncia esa carencia en la obra de Fichte, y ahí tienen que estar resonando los capítulos finales del *Sistema* de Schelling. Por último, cabe preguntarse qué provecho habría podido extraer Heidegger del trabajo en conceptos como el de *limitación*, y el consiguiente carácter *circular* del organismo, cuya vocación de salir de sí mismo y expandirse solo encuentra la limitación y la necesidad de volver a sí. Heidegger destaca estas nociones en su lectura, pero no podemos sino lanzar hipótesis sobre los frutos que podría haber entregado su elaboración.

En fin, la Filosofía de la naturaleza de Schelling, por la que Heidegger muestra, aparentemente, menos interés que por la filosofía de la libertad, todavía tiene mucho que ofrecer. Mientras que dedica gran atención al estudio de Fichte, primero, y de Hegel, después, Heidegger nunca se ha propuesto ofrecer un estudio completo de la filosofía de Schelling. Lo considera, a la vez, el más grande de los idealistas, y quien primero supera el Idealismo, por ser el primero que identifica el *problema fundamental* de dicho movimiento y, venciendo las limitaciones que le supuso la filiación fichteana, saber situarse más allá de ellas. Y es que, para Schelling, como para el propio Heidegger, la filosofía en el fondo es siempre eso: identificar la cuestión fundamental y pensar, desde ella, hacia lo que señala más allá de la cuestión misma. Heidegger no queda fascinado solo por la filosofía de Schelling, sino que se diría que también por su audacia intelectual, que siente el deseo de adoptar como modelo.

Referencias

- Acosta, E. (2016). La transformación de la tabla kantiana de las categorías en el Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de J. G. Fichte de 1794/95. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33(1), 103-135. https://doi.org/10.5209/REV_ASHF.2016.V33.N1.52291
- Grondin, J. (1999). Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik. Grondin, J. (1999). *Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik. A: FEHÉR, IM JACOBS, WG (eds.). Zeit und Freiheit. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger: Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft Budapest, 24, 65-72.*
- Heidegger, M. (1919). *GA 42: Abt. 2, Vorlesungen 1919—1944: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a). *GA 28, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b). *GA 66, Besinnung*. V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Meditación* (1. ed). Ed. Biblos.
- Heidegger, M. (2008). *GA 88, Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens: Einübung in das philosophische Denken* (A. Denker, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2011a). *GA 86, Seminare: Hegel—Schelling [Manuskripte, Protokolle und Mitschriften zu Seminaren von 1927 bis 1957]*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2011b). *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental: Ejercicios en el semestre de invierno de 1937 - 1938*. Herder.
- Heidegger, M., & Jaspers, K. (1990). *Briefwechsel 1920-1963* (W. Biemel & H. Saner, Eds.). Klostermann ; Piper.
- Kant, I., & Arana Cañedo-Argüelles, J. (1988). *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Peter Lang.
- Matthews, B. (2011a). *Schelling's organic form of philosophy: Life as the schema of freedom*. State University of New York Press.
- Rivera de Rosales, J. R. (2014). La recepción de Schelling en Heidegger. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 70(262), 197-202.
- Schelling, F. W. J. (1976). *Historisch-kritische Ausgabe. Ed. By Hans Michael Baumgartner*. Frommann-Holzboog.
- Schelling, F. W. J. von. (1988). *Sistema del idealismo trascendental* (J. Rivera de Rosales & V. E. López Domínguez, Eds.; 1a ed). Anthropos.
- Schelling, F. W. J. von. (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (A. Leyte, Ed.). Alianza.
- Tilliette, X. (1992). *Schelling, une philosophie en devenir* (2e éd. rev. et augm). J. Vrin.

El abismo de la voluntad. La última confrontación de Heidegger con Schelling en 1941

The Abyss of Will. The Heidegger's Last Confrontation with Schelling in 1941

LUIS ÁNGEL LOME HURTADO
(*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*)

Resumen: El artículo estudia la tercera y última confrontación con el Tratado de la libertad de Schelling que Heidegger sostuvo en 1941. El objetivo consiste en explicar el contexto del problema del acabamiento de la metafísica del idealismo alemán, para analizar la posición que tiene Heidegger de las nociones de diferencia y voluntad forjadas por la filosofía tardía de Schelling; de esta manera, a partir del abismo de la voluntad se muestra la intersección entre la filosofía de la libertad de Schelling y la ontología del evento de Heidegger.

Palabras clave: evento, infundamento, voluntad, metafísica, ontología

Abstract: The present article explores the third and last confrontation of Shelling's Freedom Treatise which Heidegger taught in 1941. The aim of this study is about to explain the context of the consummation of the Metaphysic of German Idealism to analyze the Heidegger position on the later philosophy Shelling's notions of distinction and will. Therefore, the study explores that through the abysm of will can be shown the intersection of the Shelling's freedom philosophy and the Heidegger's ontology of event.

Key-words: event, non-ground, will, metaphysics, ontology

1. La última confrontación con Schelling

En su escrito "Mi camino en la fenomenología" de 1963 Heidegger recuerda su formación teológica (1909-1910) en la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg, la cual fue fundamentalmente motivada por las lecciones que Carl Braig impartió acerca de la teología especulativa inherente a los sistemas filosóficos de Hegel y Schelling que ocasionaron: «[...] la tensión entre la ontología y la teología especulativa como cimentación de la metafísica» (2001, p.96). Desde esos años Heidegger conocía las implicaciones onto-teo-lógicas de la metafísica del idealismo alemán; sin embargo, al igual que muchos pensadores de su época, desconocía la faceta de la filosofía positiva desarrollada por el Schelling tardío. Este hecho tiene una razón de ser que proviene de la última configuración de la situación espiritual de la filosofía moderna.

En 1807 la *Fenomenología del espíritu* eclipsó a la filosofía de la naturaleza [*Naturphilosophie*] y a la filosofía de la identidad [*Philosophie der Identität*] propuestas por el joven Schelling hasta 1800. Tal hecho marcó el destino de las subsecuentes décadas que fueron dominadas por las versiones sistemáticas de lo absoluto vertidas en la *Ciencia de la lógica* (1812, 1813, 1814) y en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1821). Hasta la muerte de Hegel en 1831 la labor filosófica de Schelling pasó desapercibida y esto se extendió hasta las décadas posteriores en donde el sistema de lo absoluto fue escindido, criticado y, presumiblemente, superado por los herederos del hegelianismo. En 1841 el rey de Prusia llamó a Schelling para suplantar la cátedra de Hegel en Berlín bajo el objetivo de dismantelar el sistema hegeliano de lo absoluto (Rius, 2011). Desde allí, el filósofo de Leonberg dictó las lecciones sobre la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación que fueron escuchadas por diversos pensadores de la época: Johann Jacob Bachofen, Jacob Burckhardt, Sören Kierkegaard, Savigny, Trendelenburg, Leopold von Ranke, Alexander von Humboldt, Friedrich Engels y Mijaíl Bakunin (Corriero, 2020, p. 19; Rius, 2011, p. 52). Incluso así, pasó desapercibida la influencia de Schelling en las subsecuentes propuestas filosóficas de tal forma que la imagen histórica de la filosofía, forjada por la dialéctica hegeliana, colocó a Schelling como la antesala del sistema hegeliano de lo absoluto.

Pero al inicio del siglo XX se efectuó la recuperación de la filosofía tardía de Schelling; en realidad, fue Karl Jaspers quien hizo posible que en 1926 el joven Heidegger descubriera la filosofía de la libertad de Schelling¹. En 1921 Heidegger y Karl Jaspers se conocieron en casa de Edmund Husserl (Eilenberger, 2019; Arendt, 2018), desde ese momento entablaron amistad y diálogo filosófico que dio como resultado que, durante la redacción de *Ser y tiempo*, Heidegger se entregara completamente a la amistad del psiquiatra Karl Jaspers (Eilenberger, 2019). Éste no sólo le financiaba en aquel tiempo los costos de los viajes y estadías para que su amigo lo visitara en Heidelberg, incluso le obsequió el tomo VII de la *Obra reunida* [*Sämtlichen Werken*]² de Schelling que contenía las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*³. A causa de la potencia reflexiva para abordar la dimensión de la libertad, dicho tratado filosófico marcó considerablemente a Heidegger, quien respondió a Karl Jaspers así:

¹ Importante será tener en consideración dos opiniones distintas acerca del papel que desempeñaron las amistades y prestamos de libros para la actividad filosófica de Heidegger. Por un parte, Ángel Xolocotzi expresa: «Así, el interés por el “Tratado de la libertad” de Schelling por parte de Heidegger no se justifica por el hecho de que se lo haya enviado su amigo Karl Jaspers en 1926. En los epistolarios nos enteramos del envío de otros textos que no motivaron una lección o seminario» (2021, pp. 112-113). Por su parte, Alejandro Rojas menciona: «Cuando Groeber le prestó el libro de Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seinden bei Aristoteles* había sembrado una curiosidad en Heidegger que con el tiempo daría lugar a una obra filosófica de tal influjo en la filosofía del siglo XX que su lectura se ha convertido en requisito indispensable para entender la filosofía de dicho siglo» (2009, pp. 35-36).

² La *Sämtlichen Werken* se compone de 14 tomos editados en 1856-1861 por Karl Friedrich Wilhelm Schelling y J. G. Cotta'scher. El tomo VII contenía los siguientes escritos de Schelling: I. Del yo como principio de la filosofía (1795); II. Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo (1795); III. Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina de la ciencia (1796/97); IV. Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza. Un discurso académico (1807); V. Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809). (Heidegger, 1991)..

³ A partir de aquí se hará referencia a esta obra como las *Investigaciones filosóficas*, *Escrito de la libertad* o *Tratado de la libertad*.

Debo agradecerle hoy, una vez más, por el pequeño volumen de Schelling. Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel, aunque también él es mucho más desordenado desde el punto de vista conceptual. Sólo he leído el tratado sobre la libertad. Lo tengo por demasiado valioso para que haya podido conocerlo en una lectura somera. (Heidegger & Jaspers, 2003, p. 32).

Dicha noticia atestigua la magnitud que poseen las reflexiones sobre la libertad del segundo Schelling, a tal punto que, éste podría ir más lejos que Hegel; aunque, no fue sino hasta la primera confrontación con Schelling en el seminario *Schelling, über das Wesen der menschlichen Freiheit SS 1927/28*, en donde en el protocolo del estudiante Wolfgang-Günter Friedrich (21 de diciembre de 1927) se testifica lo siguiente:

La discusión retoma además la investigación de Schelling, en la cual ella intenta ver la constitución del hombre -y del *Dasein* – más que en él. (Además, se considera pasar por alto alguna contingencia de los conceptos de Schelling para poseer un sentido para las accesorias, repentinas y esclarecedoras frases, las cuales muestran que el nivel de Schelling está con ello muy por encima del idealismo, sin que Schelling mismo hubiera alcanzado a mantener en general ese nivel).⁴

Si en el siglo XIX Hegel enterró definitivamente a Schelling, se puede asegurar que a partir de la recuperación filosófica iniciada por Heidegger, se comenzó en el siglo XX la tarea de la revalorización de la filosofía positiva en donde ella no únicamente podría realizar la superación del idealismo hegeliano, sino incluso, tal y como lo propone Walter Schulz, se efectuaría el acabamiento de la metafísica del idealismo alemán y, muy posiblemente, de la metafísica moderna y occidental⁵. Aunque, tal hipótesis fue llevada a cabo inicialmente por Heidegger en su segunda confrontación (1936) con Schelling cuando dictó las lecciones *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*⁶; mas, tal proyección alcanzó su definición hasta la tercera y última confrontación desplegada en el curso de 1941 denominado *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*⁷. En dicho curso está contenida la versión definitiva del problema del acabamiento de la metafísica y la posición que ocupa la tesis schellingiana del ser como querer [*Wollen*] dentro de la historia del ser (*Geschichte des Seyns*) que forjó la ontología heideggeriana del evento⁸.

⁴ »Die Erörterung nimmt dabei die Untersuchung Schellings wieder auf, indem sie versucht, Mensch – und Daseins-Erfassung bei ihm schärfer zu sehen. (Es gilt dabei über manche Zufälligkeit von Schellings Begriffen hinwegzusehen, einen Sinn zu haben für plötzlich auftretende, schlaglichtartig erhellende Sätze, die zeigen, dass Schellings Niveau weit über dem des Idealismus liegt, ohne dass es Schelling selbst gelungen wäre, dies Niveau durchgängig zu halten«. (Heidegger, GA 86, p. 536). La traducción es mía.

⁵ Cfr. «Pero también el sistema hegeliano ha sido superado, mediante un regreso mayor a la subjetividad. Ha sido el *Schelling posterior* quien intentó aportar la prueba de que el espíritu determinado por Hegel como absoluto lleva injustamente el predicado de lo absoluto». (Schulz, 1961, p. 26).

⁶ A partir de aquí se hará referencia a esta obra como *El tratado de Schelling*.

⁷ Esta obra correspondiente a la GA 49 será abreviada como *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*.

⁸ Heidegger realizó tres confrontaciones con el *Tratado de la libertad* de Schelling: 1927/28, 1936 y 1941 (Hühn, 2011; Figal, 2011). Aunque como bien lo expresa Fernando Pérez-Borbujo (2022, p. 27), seis son los estudios que Heidegger dedicó a Schelling, así a las precedentes lecturas se tienen que agregar las siguientes: *Metaphysik der deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) (1929)*, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental (1937-1938)*, *Seminar Hegel-Schelling (1941)*.

¿Qué tiene de especial esta última confrontación con el *Escrito de la libertad* de Schelling? ¿Cuál es el avance de esta lectura de 1941 frente a las precedentes lecciones de 1927/28 y de 1936? La última lectura de Schelling, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, se compone de dos partes principales que están enfrascadas por el curso que adquirió la filosofía de Heidegger tras el fracaso del tratado incompleto, *Ser y tiempo*, que en sus líneas no abordó ni el ser ni el tiempo (Harman, 2016; Marramao, 2008); además, en su momento la analítica fundamental de la existencia [*Existenz*] pasó por ser una antropología filosófica, una filosofía de la existencia, una ontología anclada en la subjetividad y, por ello, fue considerada como metafísica. De manera que, la relevancia de la «Primera parte. Preparación sobre la diferencia de fundamento y existencia»⁹ de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* se debe a que contiene un reexamen histórico del concepto de existencia que pasa por la supuesta filosofía de la existencia [*Existenzphilosophie*] del primer Heidegger, luego se dirige hacia la filosofía de la existencia de Karl Jaspers y Sören Kierkegaard y culmina con la interpretación de la noción de existencia desarrollada por Schelling. En tales líneas el Heidegger tardío se desvincula de dicha tradición y aclara que su ontología fundamental no repite la noción tradicional de existencia e, incluso, realiza una apología por usar dicha noción desgastada en el análisis de la esencia del *Dasein* y, luego acuña el término «insistencia» [*Inständigkeit*] para designar a la existencia humana. De modo que, Heidegger no sólo se deslinda de su imputada vinculación con Karl Jaspers y Sören Kierkegaard, sino también rechaza la presumible herencia oculta de Schelling¹⁰. A esto se agrega la importancia de la «Segunda parte. Interpretación del núcleo esencial, «el comentario de la diferencia» de fundamento y existencia»¹¹ de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* que contiene una nueva aproximación a la noción de fundamento que conduce a la noción de “diferencia” [*Unterscheidung*] como la última noción de la metafísica occidental, la cual revoluciona a la tradición de la onto-teo-logía en tanto que ésta se presenta como la imbricación de la teología, la lógica y la filosofía primera (metafísica)¹².

Asimismo, es oportuno mencionar que la última confrontación (1941) con Schelling afirma dos ideas centrales que no estaban presentes en las ulteriores interpretaciones (1927/28, 1936) efectuadas al filósofo de Leonberg: la primera es que Schelling realiza el acabamiento [*Vollendung*] de la metafísica del idealismo alemán y, por ende, supera la metafísica moderna en tanto que su reflexión realizaría el cierre y el final de la época marcada por la exposición de la racionalidad y certeza; y, la segunda idea consiste en asegurar que, si bien Schelling efectúa el acabamiento de la metafísica, él no puede realizar la superación de la misma debido a que el acabamiento sería la perfección, mas no su superación. Esta hipótesis de Heidegger contradice la tesis actual esgrimida por

⁹ »Erste teil. Vorbetrachtung über die Unterscheidung von Grund und Existenz«.

¹⁰ La idea de Schelling como un pensador post-heideggeriano fue sugerida primero por Luigi Pareyson (Corriero, 2020, p. 167), después Alejandro Rojas Jiménez (2011; 2014) señaló una deuda inconcesada de Heidegger hacia Schelling, esto a partir de la lectura del escrito de 1946 “La sentencia de Anaximandro”, y, recientemente, Emilio Corriero (2020) ha mostrado la influencia de la filosofía tardía de Schelling en la ontología tardía de Heidegger por medio de la idea del éxtasis dionisiaco que Schelling desarrolla en las *Edades del mundo*.

¹¹ »Zur Auslegung des Kernstückes, »der Erläuterung der Unterscheidung« von Grund und Existenz«.

¹² En este punto, es preciso añadir que además de las dos partes principales, las lecciones *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* contienen: “Introducción. La necesidad de un pensamiento histórico” [*Einleitung. Die Notwendigkeit eines geschichtlichen Denkens*], “Cierre” [*Abschluss*], “Repasos y curso de la interpretación” [*Wiederholungen und Gang der Auslegung*] y “Anexos” [*Anhang*]. Estos últimos son apuntes y escritos que contienen eminentes indicaciones sobre la confrontación de la ontología del evento con la metafísica del idealismo alemán.

Emilio Corriero quien considera que Schelling no sólo sería un pensador post-idealista, post-metafísico, sino también «post-heideggeriano»¹³ en tanto que la filosofía de la libertad se coloca más allá de las redes conceptuales de la correlación metafísica de sujeto y objeto, sustancia y accidente, fundamento y existencia, ser y pensar, una correlación en la cual Heidegger quedaría irremediabilmente atrapado.

En mi opinión, en la última confrontación con el *Escrito de la libertad* está en juego la postura que Heidegger tiene del último Schelling, asimismo, en ella se puede encontrar una intersección entre la metafísica de la voluntad del último Schelling y la ontología del evento propuesta por el último Heidegger. Ese ámbito intermedio es el *abismo de la voluntad*.

2. El ser como diferencia

Las escasas notas que tenemos del seminario *Schelling, über das Wesen der menschlichen Freiheit SS 1927/28* indican que las lecciones sobre Schelling giraron en torno al tema de la libertad a partir del análisis del *Dasein* desarrollado en *Ser y tiempo*. En aquel tiempo, las *Investigaciones filosóficas* fueron clasificadas como un tratado que desarrolla la «doctrina del infundamento»¹⁴. El joven Heidegger fue atraído por la peculiaridad de dicha noción aconceptual, irracional y especulativa que en su momento rompió con la metafísica moderna, medieval y antigua que habían condensado la totalidad a un principio o fundamento de la realidad: razón, Dios y sustancia. Aunque, tal denominación cambió dentro de los análisis desarrollados a lo largo de la segunda confrontación de 1936, *El tratado de Schelling*, en donde el centro de gravedad recayó en el tema de la “metafísica del mal” [*Metaphysik des Böses*] con la cual Schelling dinamitó al idealismo absoluto de Hegel.

En tal lectura de 1936, Heidegger (2015a, pp. 54, 91, 113) encontró la idea de la fuga del ser [*Füge des Seyns*] que sería la escisión originaria entre el ser como fundamento y el ser como existencia. Esta escisión reformula la clásica oposición de sustancia y accidente, ser y no-ser, eternidad y tiempo, naturaleza y espíritu, y su resultado es la inclusión y conservación de las contradicciones en donde no sólo tiene importancia el fundamento de lo real, sino también la facticidad de lo existente para la configuración de lo absoluto: sin la facticidad de la existencia, lo absoluto jamás podría revelarse y, por ende, se anularía a sí mismo en una inmovilidad eterna y vacía.

La filosofía de la libertad de Schelling revolucionó la situación metafísica de su época ya que postuló el fundamento y la existencia como dos principios eternos y simultáneos; sin embargo, ellos provienen de la indiferencia absoluta [*absolute Indifferenz*] que escapa a todo fundamento real o posible: el infundamento [*Ungrund*] del ser, el cual más tarde en la filosofía de la revelación [*Philosophie der Offenbarung*] será pensado como el impensable ser [*unvordenkliches Seyns*]. La lectura a Schelling de 1936 comprende la noción a-conceptual de infundamento como la absoluta libertad o la libertad absoluta que presupone la posibilidad y realidad que tiene el hombre para efectuar tanto el bien como el mal; es decir, que el infundamento se coloca como la posibilidad del mal que está incluida en el sistema o estructura [*Gefüge*] de lo real.

¹³ «[...] post-Heideggerian [...]» (Corriero, 2020, p. 102).

¹⁴ »Lehre der Ungrund«. (Heidegger, GA 86, p. 537). Esta indicación la señala Wolfgang-Günter Friedrich en su protocolo del seminario.

No obstante, tal opinión cambia de nuevo en la tercera y última confrontación de 1941, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, ya que en esta época no se considera que la metafísica del mal sea el tema central porque entra en escena la noción de diferencia [*Unterscheidung*]¹⁵ que constituye el núcleo esencial [*Kernstück*] de la “Parte principal” del *Tratado de la libertad*. Este cambio de dirección implica en sí uno de los asuntos centrales bajo los cuales en esa época Heidegger está interpretando la tesis del ser como querer en donde el concepto de voluntad [*Wille*] se presenta como la última configuración de la metafísica occidental y de la historia del ser (Corriero, 2020), o sea, que Schelling pasa por ser el enterrador definitivo del idealismo alemán, de la metafísica de la voluntad y de la metafísica moderna.

Asimismo, preciso es recordar que, en esos años de intensa actividad hermenéutica, Heidegger elaboró su reflexión en torno al evento [*Ereignis*] en su segundo escrito fundamental *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*¹⁶ y en esa misma época mantuvo su foco de estudio en la filosofía de Nietzsche y en la poesía de Hölderlin, sin olvidar la colosal figura de Hegel de quien se centra en el concepto de negatividad a partir de 1938 hasta 1941. De modo que, es posible visualizar que el contexto bajo el cual se mueve la ontología del evento está determinado por la constelación del idealismo alemán (Schelling, Hegel), la poesía de Hölderlin, y la figura de Nietzsche. Pero, a causa de que los dioses se llevaron prematuramente al joven Hölderlin, éste quedó fuera de la historia del ser que en realidad es la historia de la metafísica, la historia del olvido del ser¹⁷; por esta razón, en aquellos años en donde se configura la ontología del evento, se forja la tríada de la metafísica de la voluntad [*Metaphysik des Willens*] que comprende a Hegel, Schelling y Nietzsche como aquellos filósofos que intuyeron al ser como voluntad: saber, amor y poder. De esta manera, no es una mera casualidad que en esos años la ontología del evento se encuentre enmarcada por la constelación de la tradición clásica alemana en donde dichos pensadores se convierten en la clave para determinar el problema del final de la metafísica.

Las interpretaciones acerca de Nietzsche sentaron la base del proyecto heideggeriano de la superación de la metafísica (Vattimo, 2010), pero, debido a la adherencia de éste a dicha tradición, se obtuvo un resultado meramente negativo: «Nietzsche como un pensador metafísico» (Heidegger, 2000a, p. 22), lo cual abrió el interrogante acerca de cuál sería la última configuración de la filosofía de la modernidad que alcanza su figura definitiva en el idealismo alemán; esto quiere decir que, una vez despachado Nietzsche y una vez acusado de ser el último metafísico de Occidente, Heidegger dirige la mirada hacia Schelling y Hegel quienes en realidad serían los pensadores que llevaron a cabo

¹⁵ Heidegger remarca el término alemán *Unterscheidung* (diferencia) para señalar el carácter de oposición [*scheiden*] de los principios del ser; sin embargo, dicha oposición es inseparable, y esto se acentúa con el guion entre dichas palabras: *Unter-scheidung*. La distinción mantiene la relación de identidad y diferencia de los principios del ser.

¹⁶ A partir de aquí será mencionado como *Aportes a la filosofía*.

¹⁷ En *Cuadernos negros* se desvincula a Hölderlin de la metafísica alemana: «Hölderlin está desde 1800 fuera de la metafísica y funda algo distinto, mientras que Nietzsche no conoce en ninguna parte ninguna referencia a eso distinto» (2019, p. 173). Además, es oportuno indicar que la historia del ser excluye al maestro de la voluntad, Arthur Schopenhauer, (Heidegger, 2017), y también al pensador cristiano Sören Kierkegaard, de quien dice: »(Kierkegaard hier nicht zu nennen, weil er nicht in die Geschichte der Philosophie gehört und sein Kampf gegen das »System« einen anderen Sinn hat« (GA 49, p. 110). Traducción: «(No mencionar aquí a Kierkegaard porque él no pertenece a la historia de la filosofía y su lucha contra el «sistema» tiene otro sentido)». A partir de aquí, la traducción de todas las citas de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, (GA 49), pertenecen a Ricardo Esnaurrizar Jurado y Luis Ángel Lome Hurtado.

la máxima intensificación de la metafísica moderna, medieval y antigua: la cima de la metafísica [*Gipfel der Metaphysik*], la cumbre del olvido del ser a la cual se opone la escalada en la montaña del ser [*Berg des Seyns*] que es una recurrente metáfora presente en los recientemente publicados *Cuadernos negros*.

Cuando se visualiza integralmente la confrontación con el idealismo alemán, es posible indicar que Heidegger realiza diferentes movimientos que pretenden captar la posición filosófica tanto de Hegel como de Schelling. A las tres confrontaciones con el *Escrito de la libertad* (1927/28, 1936, 1941), hay que agregar el constante estudio de Hegel entre 1938-1941 en donde la noción de negatividad [*Negativität*] alcanza a irradiar la imagen de la metafísica del idealismo alemán. En esta época del Heidegger tardío se produce la más alta tensión entre los sistemas filosóficos de los antiguos amigos del seminario de Tübingen, quienes se convirtieron en adversarios hasta el final de sus días. Importante es recordar que la intuición de lo absoluto forjada por Schelling a partir del amor fue duramente criticada y superada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*; mientras que Schelling en las *Investigaciones filosóficas* de 1809 respondió a Hegel con la aseveración de que el espíritu es el mal radical que permea la racionalidad de lo absoluto. De este modo, dicha constelación de la metafísica del idealismo alemán oscila entre el concepto hegeliano de negatividad y la idea de la metafísica del mal, lo cual provoca que el mismo Heidegger sostenga ambigüedades al momento de intentar fijar al pensador que realizaría el acabamiento de la metafísica.

Cuando Heidegger interpreta a Schelling realiza varias aseveraciones que afirman que la metafísica del mal sería la superación de la negatividad hegeliana en tanto que la realidad del mal es incorporada al sistema de lo absoluto, un sistema que contiene la escisión o fuga del ser; en cambio, cuando interpreta a Hegel aparecen momentos estelares en donde la negatividad hegeliana alcanza una potencia metafísica que desborda a la libertad humana en tanto que la negatividad se convierte en el motor de la conciencia y en el devenir de la subjetividad absoluta e incondicionada, es decir, de lo absoluto que suprime la voluntad humana: la negatividad como un paso más allá de la subjetividad. No obstante, no es sino hasta en la última confrontación con Schelling en 1941, en donde las etiquetas «doctrina del infundamento», «metafísica del mal» y «negatividad» son desplazadas por la noción de «diferencia» que se convierte en la máxima directriz del final de la metafísica occidental¹⁸.

Así, la diferencia realizaría la síntesis definitiva del movimiento especulativo de la metafísica del idealismo alemán y, por ende, de la metafísica de la voluntad, a tal punto que, ella no sólo superaría a Hegel, sino que alcanzaría al mismo Nietzsche en tanto que éste fue influido indirectamente por las nociones centrales de Schelling: el tercer Dionisos y la naturaleza como el éxtasis del ser (Corriero, 2020). Por consecuencia, el panorama se abre en torno a la potencia discursiva del Schelling tardío que en su tiempo fue eclipsado, omitido y olvidado por la tendencia hegemónica de Hegel. Heidegger hace resurgir la propuesta de Schelling, pero sus diversas lecturas se desarrollan al modo de una confrontación en donde se pone en juego las nociones de la filosofía de la libertad desde la óptica de la ontología del evento; en este punto en donde se alcanza la más alta tensión entre dichas tradiciones filosóficas, se visualiza la imbricación de nociones que presuponen no sólo el movimiento de interpretación y comprensión, sino

¹⁸ En la confrontación con Schelling en 1941 Heidegger dice que el tema central del *Escrito de la libertad* es la relación entre el mal y el sistema; sin embargo, detrás de tal articulación se halla la noción de diferencia como la tensión originaria que está presente en toda la existencia, la cual no está delimitada únicamente al ser humano, sino que preforma a todos los seres.

también de apropiación de la filosofía positiva de Schelling como un elemento constitutivo de la confrontación con la metafísica de la voluntad incondicionada.

Por consiguiente, surge la cuestión: ¿Qué es lo que se encuentra en la noción schellingiana de diferencia? La noción de diferencia representa la última configuración metafísica de fundamento y existencia. En detrimento del concepto de existencia, la metafísica precedente a Schelling había tomado al fundamento como la realidad, la sustancia o la entidad. Karl Löwith (1998) subrayó que la filosofía positiva de Schelling realizó el giro metafísico que reincorporaba a la existencia como la piedra angular del ser. Y ya desde su primera lectura (1927/28) del *Tratado de la libertad*, Heidegger se había encontrado con la potencia ontológica de la facticidad que reactivaba el estado sintiente de todo ser e, incluso, de Dios mismo en tanto que él es también una vida sometida al destino, al tiempo y a la historia. Así, el ensamble entre el fundamento y la existencia contiene la perspectiva de que el ser sería lo diferente, la contraposición, la contradicción o la escisión como la más alta expresión de la libertad tanto humana como divina.

Así, en la lectura de 1941 se retoma la investigación schellingiana sobre el origen o la raíz [*Wurzel*] de la diferencia que pasa por ser una tensión necesaria e inseparable entre lo que se manifiesta y su base o fondo que lo sostiene (Carrasco, 2013), además dicha diferencia adquiere diferentes figuras a lo largo de la exposición del *Tratado de la libertad*¹⁹. Por ello, la diferencia es la oposición, la contradicción, el contraste o la discordia inicial que impregna a todos los seres; aunque, ella no es únicamente una característica de la filosofía tardía de Schelling, sino que ella está presente en toda la tradición metafísica porque es el núcleo del ser.

Se ha sostenido la hipótesis de que el joven Heidegger recuperó el concepto schellingiano de existencia (Löwith, 1998), y la consecuencia de esto no sólo es la incorporación de la ontología fundamental dentro del movimiento de la filosofía de la existencia, sino que incluso tal identificación colocaría a la ontología del primer Heidegger dentro de la diferencia de fundamento y existencia. En *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* Heidegger sostiene que la noción de diferencia ha estado presente en toda la metafísica occidental; por ende, asevera lo siguiente: «Queda establecido que reconocemos con derecho el *Tratado de la libertad* como la cima de la metafísica del idealismo alemán, pues nosotros debemos también suponer que Schelling en ese *Tratado* se pronuncia sobre la esencia del ser de todo ente y, con ello, responde a la pregunta aristotélica: *ti to on*.»²⁰. Tal indicación coloca al Schelling tardío por encima de Hegel, incluso, supera la propuesta de la voluntad de poder de Nietzsche, pero, ella no podría ir más lejos ya que cierra la determinación histórica de la metafísica occidental en tanto que la voluntad de amor es más profunda que la voluntad de poder.

En tal delimitación histórica, Heidegger asevera que la metafísica de la voluntad logra su acabamiento con Schelling, una noción de voluntad que está anclada en la subjetividad, en la noción metafísica de sustancia o entidad; de modo que, este momento histórico puede ser clasificado como una aproximación negativa de la voluntad en tanto que en ella pervive la ontoteología. A causa de la diferencia ontológica entre el

¹⁹ La diferencia de fundamento y existencia está presente a lo largo de las *Investigaciones filosóficas* por medio de las contraposiciones: luz-gravedad, espíritu-naturaleza, entendimiento-presentimiento, voluntad general-voluntad propia, espíritu del amor-espíritu del mal (Heidegger, GA 49, p. 93).

²⁰ »Gesetzt, daß wir mit Recht die Freiheitsabhandlung als den *Gipfel der Metaphysik* des deutschen Idealismus anerkennen, dann dürfen wir auch vermuten, daß Schelling in dieser Abhandlung sich über das Wesen des Seins alles Seienden ausspricht und damit antwortet auf die aristotelische Frage: *ti to on*.« (GA 49, p. 83).

ser y el ente, la ontología heideggeriana se opone a la diferencia metafísica propuesta por Schelling; por ello, se puede decir que el telón de fondo de la tercera confrontación con Schelling sería la oposición entre una diferencia metafísica (diferencia negativa) y una diferencia ontológica (diferencia positiva) y las consecuencias de ello serían que la ontología del evento dista totalmente de la filosofía schellingiana de la libertad; no obstante, considero que es posible encontrar en dichas tradiciones filosóficas un trasfondo proveniente del abismo de la voluntad.

¿Cuál es la raíz de la diferencia en la filosofía de la libertad de Schelling? La raíz de la diferencia es la voluntad que alcanza su expresión más acabada con la noción de ansia [*Sehnsucht*] que efectúa la separación y reconciliación entre el fundamento y la existencia. La voluntad, como el querer a sí mismo, se convierte en la más acaba expresión de la metafísica occidental en donde la meditación en torno a la conciencia o sujeto adquiere el estatus de lo absoluto y de lo incondicionado; de esta manera, la metafísica de la voluntad llega a su cumbre con la voluntad de amor, lo cual efectúa un cambio de perspectiva del predominio de la voluntad de saber (Hegel) y de la voluntad de poder (Nietzsche). Por tal motivo, entre 1939-1941 en los *Cuadernos negros* Heidegger expresa que el saber y el poder provocan la maquinación y explotación del ente, y esto ocasiona que la metafísica de la voluntad de poder sea el verdadero cumplimiento de la técnica moderna y contemporánea que no sólo olvida el sentido del ser, sino que provoca la destrucción de la vida y el hundimiento del mundo. Por ello, la última lectura de 1941 sería la recuperación del viejo Schelling, aunque ella constituye el veredicto de que tal perspectiva está dentro de la metafísica occidental.

Esta hipótesis difiere de la recuperación contemporánea de la filosofía tardía de Schelling modelada por Emilio Corriero (2020) quien ha retomado la potencia a-conceptual del infundamento y del impensable ser como una posición que rebasa el idealismo hegeliano, a la filosofía moderna e, incluso, a la ontología heideggeriana del evento; sin embargo, la hipótesis delineada por Heidegger toma a Schelling como el consumidor de la metafísica occidental y, esto quiere decir que, dicho pensador idealista no puede ir más lejos de la metafísica, esto a pesar de que la filosofía de la libertad se presente también como un realismo de la libertad y como la ruptura con la reflexión moderna en torno al sujeto o conciencia.

La conclusión a la que llega Heidegger es que la filosofía de la libertad de Schelling llevó hasta sus últimas consecuencias el entramado ontoteológico de la metafísica; por dicha razón, a pesar de la irracionalidad que caracteriza a su filosofía de la libertad, el tardío Schelling no podría ir más lejos de su tradición ya que la cima de la metafísica no sería la superación, sino su acabamiento como el momento más perfecto de dicha determinación histórica²¹. Así, en contra de tales interpretaciones contemporáneas de un nuevo Schelling post-heideggeriano²², la diferencia positiva esbozada por el mago de Messkirch se decanta por una filosofía que toma como eje central el entramado de mundo, finitud y soledad como la base de la experiencia ontológica del evento y como el negativo a los conceptos básicos de Dios, mundo y hombre articulados por la metafísica occidental. Además, la ontología tardía heideggeriana va más allá de la ontoteología al

²¹ Aquí desempeña un papel central la descripción que realiza Hans-Georg Gadamer (2007) acerca del carácter especulativo de la palabra alemana *Vollendung* que significa acabamiento como el final y el ir más allá de un proceso o determinación, y acabamiento como el momento más perfecto que consume un estado. La filosofía heideggeriana se decanta por una reflexión que intenta ejecutar el acabamiento de la metafísica [*Vollendung der Metaphysik*], de ahí proviene la ambigüedad en la que se encuentra la metafísica de la voluntad y el papel que desempeña la filosofía tardía de Schelling.

²² Emilio Corriero (2020, p. 167) recupera esa idea de Luigi Pareyson.

decantarse por una auténtica ontología post-metafísica; incluso, mi investigación asegura que existe un vínculo interno que conecta a dichas tradiciones filosóficas, lo cual no presupone una recaída de Heidegger ni en el idealismo ni en la tradición metafísica.

3. El abismo de la voluntad

A pesar de la profunda diferencia que la tradición ontológico-hermenéutica tiene del idealismo alemán, entre ellas existe una intersección dada a partir de la consideración ontológica de la voluntad. Esto lo sostengo porque la exposición heideggeriana de la obra de arte contiene la inclinación hacia el saber y el deseo que está dada por medio de la experiencia que despierta el acontecimiento del arte. Dicha inclinación nos recuerda a la voluntad de saber (Hegel) y la voluntad de querer (Schelling), aunque ya desde la antigüedad el propio Aristóteles en su *Metafísica* había dado la pauta acerca de la tendencia natural que tiene el hombre hacia el deseo de conocer. Por ello, si bien Heidegger apela a un saber y deseo como motores del saber ontológico del ser, no puede omitirse su constante diálogo con la tradición clásica alemana.

La voluntad fue identificada como saber (Hegel) y como amor (Schelling), ambas visiones irrumpen dentro de la determinación metafísica de la entidad como fundamento y subjetividad; pero, Heidegger no es un metafísico y su presupuesto se dirige hacia la supresión de toda manifestación de la subjetividad o conciencia. En 1958 Samuel Ramos (2006) indicó que la dimensión heideggeriana del arte retoma la mitología y la poesía del idealismo alemán. Y en *El origen de la obra de arte* el propio Heidegger da la siguiente indicación: «El saber que permanece un querer y el querer que permanece un saber, es el sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser» (2008, p. 49). Aquí, la cuestión consiste en determinar: ¿Qué quiere decir la incorporación del querer y del saber dentro de la experiencia del ser? ¿Acaso la ontología del evento no ha ido más allá de la metafísica de la voluntad del idealismo alemán? Heidegger enfatiza que el saber y el querer realizan el desocultamiento del ser y, a partir de la experiencia de la obra de arte se produce el acontecimiento que establece la relación de apropiación y expropiación entre el ser y el hombre. El saber y el querer forman parte esencial de la experiencia del evento; mas, ellos no son articulados al modo de una relación sujeto-objeto, sino desde la relación entre el ser y el pensar que va más allá del paradigma de la metafísica occidental. Aquí, tanto el saber como el querer están des-subjetivizados y, por ello, no mantienen ninguna referencia objetiva ya que ellos aparecen como un acontecimiento de la verdad que va más allá de la conciencia o razón. Así, la diferencia positiva (Heidegger) oscila entre el juego de ocultamiento y desocultamiento, una tensión que, de acuerdo con Emilio Corriero (2020), se remonta a la visión dionisiaca de la naturaleza que el joven Nietzsche trazó en el *Nacimiento de la tragedia*, y la cual está anunciada ya en la versión de 1815 de las *Edades del mundo* que en esos años conoció Heidegger²³.

El Maestro de la Selva Negra enfatiza que el acontecimiento de la obra de arte se decanta al modo de un “extático permitir acceder o dejar entrar” [*das ekstatische Sicheinlassen*] al hombre dentro del evento del ser. En sí, tal experiencia sería la vivencia

²³ De acuerdo con Fernando Pérez-Borbujo (2022, p. 33), las *Edades del mundo* tuvieron varias versiones, de las cuales en la actualidad se conocen únicamente cuatro. En 1946 se publicaron las dos primeras versiones (1811, 1813), antes de eso sólo se conocía la tercera versión de 1815 (David, 2002, p. 20). Esto indica que Heidegger sólo conoció y retomó la última versión conocida con la cual apoyó su exposición de las tres interpretaciones del *Escrito de la libertad* de Schelling.

dionisiaca que se traduce como el éxtasis del ser, el éxtasis del tiempo y el éxtasis de la existencia revelados por medio del evento apropiador que irrumpe en la instauración de la obra de arte, la poesía, el pensamiento y el instante de la existencia. Además, dicha experiencia ontológica también nos recuerda al juicio del gusto kantiano que a partir del interés desinteresado abre la percepción y comunicación de la belleza; no obstante, Heidegger rompe con toda forma de subjetividad moderna y des-subjetiviza la recepción humana del evento, asimismo, desacraliza la idea cristiana de Dios como el verdadero acontecimiento que salva a la humanidad. En este punto, cabe preguntar: ¿En qué medida o hasta qué punto la ontología tardía de Heidegger contiene algún residuo de la metafísica de la voluntad? ¿Y cómo ellas podrían diferenciarse?

El evento establece el vínculo entre el ser y el pensar como un suceso que prescinde de la relación sujeto-objeto, lo cual implica que va más allá de la constitución ontoteológica de la metafísica, y en *El origen de la obra de arte* se dice: «Querer es la lúcida resolución de un ir más allá de sí mismo en la existencia que se expone en la apertura de lo ente que aparece en la obra. Así es como se encamina lo que está dentro hacia la ley. El cuidado por la obra es, como saber, el lúcido internarse en la inseguro de la verdad que acontece en la obra.» (2008, p. 49). Esto implica que al ser lo impulsa el querer y saber que, como se menciona en *Introducción a la metafísica*, provoca la emergencia e irrupción del ser. A todo esto, es preciso agregar que en la ontología tardía se halla la idea de que el evento sucede porque quiere desplegarse en la temporalidad e historicidad. En *Aportes a la filosofía* se menciona lo siguiente:

Algo posible, y hasta lo imposible simplemente, se inaugura sólo para el intento. El intento tiene que ser dominado por una voluntad anticipadora. La voluntad, en tanto ponerse más allá de sí, *se encuentra* en un estar más allá de sí. Esta posición es el originario emplazamiento del espacio-de-juego-temporal, hacia el que el ser [Sein] interiormente se eleva: el ser-ahí. Se esencia como riesgo. Y sólo en el riesgo llega el hombre al ámbito de la de-cisión. Y sólo en el riesgo es capaz de ponderar. (p. 376).

El ser significa ser posible, posibilidad y ésta es entendida como una «voluntad preconceptual»²⁴ que realiza el intento [*Versuch*] y efectúa la decisión [*Entscheidung*] dentro del ámbito del mundo histórico. Para caracterizar el suceder del evento dentro de la historicidad humana se describe la impronta de tal voluntad preteórica; por ello, como lo sostiene Markus Gabriel (2011), el evento o acontecimiento alcanza un parecido con la noción schellingiana del «imprevisible ser» ya que ambos poseen una naturaleza no conceptual, pre-teórica e irracional que escapa a las determinaciones lógicas e históricas del pensamiento.

Por ello, la experiencia del evento logra conectarse con la noción de voluntad, en ella se escucha ciertos ecos de la filosofía schellingiana que concibió al querer como el rasgo originario del ser: no hay otro ser que el querer y dicho querer se encuentra más allá del concepto, de la razón y de la idea. Por este motivo, considero que la redacción simultánea entre los *Aportes a la filosofía* y las lecciones *El tratado de Schelling* ha

²⁴ La expresión alemana es: «*vorgreifende Wille*» (Heidegger, GA 65, p. 475), Dina V. Picotti la traduce al español como “voluntad anticipadora” (Heidegger, 2006, p. 376). El adjetivo «*vorgreifen*» es especial porque literalmente significa «anticipar», pero dentro de la terminología heideggeriana puede tener otros sentidos y posibilidades de traslación. Por este motivo, me parece que en la expresión se juega con la preposición «*vor*» (antes) y el verbo «*greifen*», cuya entrada en el *Diccionario Pons* designa los términos «tomar», «coger» y «agarrar» que, de hecho, son términos para designar la actividad conceptual; por consecuencia, dicha expresión puede ser traducida como la «voluntad pre-conceptual» o «voluntad preteórica».

ocasionado que la tesis schellingiana del querer alcance a preformar en cierta medida la noción heideggeriana del evento. El mismo Heidegger es consciente del contexto bajo el cual se mueve la idea de voluntad de Schelling y, por esta razón, no traduce tal cual su significado ya que dentro de tal noción se hallan fuertes implicaciones metafísicas, teológicas y místicas; por consecuencia, se podría sostener que tal voluntad implícita en el evento se presenta como una voluntad a-subjetiva, impersonal y no racional, es decir, una voluntad positiva.

Además, hay que añadir que la ontología del evento tampoco desea recuperar la noción de personalidad que está implícita en el concepto schellingiano de voluntad, por ello, se formula gramaticalmente sentencias sobre el ser a partir del impersonal «se da» o «hay» [*Es gibt*] que no remiten a una subjetividad; de la misma manera, el acontecer del ser es mentado por medio del «permitir o dejar ser» [*lassen sein*] en donde desaparece absolutamente el sujeto y esto ocasiona que tal noción obtenga una significación independiente de la relación sujeto-objeto, ser y pensar, sustancia y accidente²⁵. De este modo, la referencia antes mencionada a la voluntad preconceptual se convierte en la posibilidad de la decisión que se decanta como la «posibilidad de la posibilidad del ser»²⁶, es decir, del *abismo de la libertad*. En este punto, Heidegger se mantiene muy próximo a ese abismo del ser, el abismo del acontecimiento que se presenta como el *abismo de la voluntad* de la cual todo emerge y a partir del cual todo desaparece: el *apeiron* de Anaximandro, el fuego eterno de Heráclito, la rueda del nacimiento y de la muerte de Jakob Böhme, el acontecimiento de la primera creación (infundamento) descrita por el tardío Schelling.

Pero, es preciso indicar que la voluntad negativa (Schelling) no puede romper con la subjetividad ya que ella presupone el querer a sí misma y, en tal reafirmación, dicha voluntad logra su más alta expresión en su inclinación universal a partir del amor. En un apartado llamado “7. Schelling – Nietzsche” de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, se determina a la esencia del querer de esta forma: «1. El querer a sí como venir-a-sí-mismo, revelarse y aparecer frente sí mismo («idea absoluta»); el entendimiento como voluntad en la voluntad; subjetividad incondicionada como «amor» (no querer más lo propio);»²⁷. Aquí, la voluntad quiere ser voluntad universal en tanto que sale de la individualidad y pretende ser universal: el amor sería la voluntad universal que sobrepasa al egoísmo, la individualidad y el solipsismo de la conciencia. Bajo la ayuda de la idea schellingiana de amor que hunde sus raíces en el concepto platónico de amor, Heidegger logra oponerse contundentemente a la voluntad de poder de Nietzsche, la cual es resumida así: «2. El *quererse* como ir-más-allá-de-sí-mismo; «superioridad» y orden; «voluntad para el poder»; el orden como voluntad en la voluntad;

²⁵ Se ha encasillado a Heidegger dentro de la correlación metafísica de sujeto-objeto, ser y pensar; sin embargo, dentro de la ontología tardía de Heidegger se puede encontrar una ruptura con dicha referencia en tanto que también el evento puede acontecer independientemente del hombre o de la humanidad histórica existente; de hecho, en esta misma época Heidegger así lo expresa en el escrito “El recuerdo que se interna en la metafísica”: «A veces el ser tiene necesidad del ser humano, y sin embargo nunca es dependiente de la humanidad existente». (2000b, p. 399).

²⁶ Cfr. «This nongrounding, absolutely in place, the atypical place of the perfect *Indifference*, constitutes the possibility of the possibility of Being, that is to say the *potential potentiae* of Being, and is thus traced back to what Schelling calls the ‘pure will’ of the *Grund*, which, together with existence, comes from the ontological differentiation of the *Wesen* precisely in the form of grounding and existence». (Corriero, 2020, p. 87).

²⁷ »1. Das *Sichwollen* als Zu-sich-selbst-kommen und so Sichoffenbaren und Erscheinen vor sich selbst (»absolute Idee«); der Verstand als Wille im Willen; unbedingte Subjektivität als »Liebe« (nichts mehr Eigenes wollen);«. (Heidegger, GA 49, p. 101).

«superioridad»; subjetividad incondicionada como «poder»²⁸. Aquí, se tienen dos determinaciones opuestas de la voluntad (Schelling vs Nietzsche), ya que la voluntad de saber de Hegel está dentro de la voluntad de dominio en tanto que se presenta como apetito y deseo de reconocimiento. La contraposición entre la voluntad de amor y la voluntad de poder se articula así: «C. Schelling: querer la nada – intimidad serena, el querer puro. Nietzsche: siempre quiere de nuevo lo mismo: eterno retorno»²⁹. Mas, en el interior de la voluntad de amor yace cierta ambigüedad que desborda los parámetros de la subjetividad moderna: el ser es la voluntad que se quiere a sí misma, que se ama a sí misma como una inclinación irracional que permea a la naturaleza y a la existencia; y, no obstante, en el fondo el amor no quiere nada en absoluto, lo cual ocasiona que la voluntad implique la absoluta libertad como la impronta de todo ser.

El amor como la absoluta libertad motiva el drama universal de la libertad humana e, incluso, de la libertad divina ya que Dios mismo entra también a la escena de la revelación de lo absoluto para ayudar al hombre en la eterna lucha contra el mal (Carrasco, 2013). Si el acontecimiento de la primera creación comienza con la separación de los principios del ser (fundamento y existencia), es en el amor donde se realiza la reconciliación de dicha fractura originaria, por ello, el amor efectúa la superación del mal en la historia humana. Hegel pensó la historia como la odisea de la libertad humana; por su parte, Schelling tomó en cuenta que tal libertad es el campo de batalla entre el bien y el mal (Carrasco, 2013); por dicha razón, únicamente el amor podría superar el drama universal del ser en tanto que el amor es el querer la nada misma, es decir, en tanto que el amor se decanta como la nada misma. Y, en *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, se dice: «D. La voluntad de amor: (dejar obrar al fundamento); no querer nada, no como un algo propio ni tampoco como lo suyo, tampoco a sí mismo, ni voluntad para el poder ni para la superioridad»³⁰. Nuevamente, en dicha oposición presente en la metafísica de la voluntad, la voluntad de amor se muestra como el hilo conductor de la experiencia más libre y desinteresada hacia lo absoluto, Heidegger (GA 49) expresa que con Schelling lo absoluto se revela como si fuera la nada misma, es decir, como lo más incondicionado del ser; a esto, es preciso considerar que la propia ontología del evento presupone a la nada como un camino hacia el ser, es más, tal y como en los *Cuadernos negros* se dice: «la nada está incardinada en el ser [*Seyn*]» (2017, p. 236), la nada es lo mismo al ser porque su acontecimiento desoculta aquello que no aparece en el mundo.

En esta sintonía, el acontecer del evento muestra un rasgo similar ya que el ser simplemente realiza su acontecimiento en la historia humana, el ser acontece porque quiere hacerlo y, en el fondo, no quiere nada: ¡Una voluntad que quiere ser y, en el fondo, no quiere nada! Aquí, es posible aseverar que el evento implica una voluntad positiva en tanto que se presenta en un ámbito a-conceptual, irracional y no-subjetivo que irrumpe en la historia a partir de la obra de arte, la política, el instante, etc. El evento contiene en sí una aproximación onto-erótica, la expresión del amor como un incremento del ser, como el éxtasis en donde el ser es desvelado y llevado a la palabra; por esta razón, Günter Figal ha mencionado:

²⁸ »2. *Sichwollen* als Über-sich-hinaus-gehen; Übermächtigung und Befehl; »Wille zur Macht«; der Befehl als Wille im Willen; »Übermächtigung«; unbedingte Subjektivität als »Macht«.« (Heidegger, GA 49, p. 101).

²⁹ »C. Schelling: das Nichts wollen – gelassene Innigkeit, das reine Wollen. Nietzsche: immer wieder dasselbe wollen: ewige Wiederkehr«. (Heidegger, GA 49, p. 102).

³⁰ »D. Der Wille der Liebe – (Wirkenlassen des Grundes); Nichts wollen, nicht ein Eigenes und nicht das Ihre, auch nicht sich, Wille zur Macht und Übermächtigung«. (Heidegger, GA 49, p. 102).

Con ello, la filosofía de Schelling ha devenido definitivamente hacia una posición metafísica, hacia la última figura esencial de la acuñación moderna de la metafísica. Además, el amor en el sentido de ese indeterminado vínculo se acerca a lo que Heidegger quiere apresar con el nombre de evento [...] Desde aquí, sería nuevo leer el pensamiento de Heidegger del evento— más allá de la profunda fijación hermenéutica, en la cual se desarrolla el pensar de Heidegger.³¹

Para la filosofía de la libertad el amor es un querer que no quiere nada; mientras que para la ontología del evento el ser simplemente acontece, y tampoco quiere nada en absoluto³². Para Schelling el amor no quiere nada y, sin embargo, el amor permea todo el ser porque es la naturaleza inicial de la que emerge todo; de la misma manera, el acaecer del evento posee una voluntad que en el fondo no quiere nada porque simplemente ocurre a partir del suceder que hace época en la historia. A partir de esto, se puede aseverar que ambas propuestas están atravesadas por el amor que contiene el carácter dionisiaco de la naturaleza como una potencia que desborda, excede e incrementa el ser.

En la cima de la metafísica del idealismo alemán, yace la posibilidad de que el amor realice el desprendimiento de la subjetividad, del querer egoísta y de la individualidad; de modo que, la perspectiva heideggeriana del evento roza también con tal intuición al momento de presentar el aspecto erótico del ser como la más firme contraindicación a la tendencia incontrolada de la técnica moderno-contemporánea que es la más intensa expresión del nihilismo europeo, occidental, asiático y mundial. La consecuencia de esto es la determinación histórica del nihilismo universal que está basado en la *nada negativa* que rechaza al ser y únicamente adora al ente. La ontología del evento sería el freno a tal tendencia omnipotente de la subjetividad absoluta e incondicionada, una contraindicación a la metafísica del mal desplegada en la historia, pero únicamente lo puede conseguir en tanto que el evento acontece como la nada misma y, aquello que acontece sondea los abismos de la nada, una *nada positiva* que abre el abismo del ser, una experiencia del abismo en donde el ser y la nada están aconteciendo libremente. Así pues, el evento al no querer nada más que su acaecer, logra la reafirmación de sí mismo y desvela su absolutidad contenida en un instante: el evento no quiere nada en absoluto.

En síntesis, en la recepción del evento ocurre la experiencia del abismo como el entrelazamiento del ser y de la nada, de la manifestación del ser y de la inapariencia de la nada. Tal juego de la *Aletheia* es la *diferencia positiva*, la contradicción esencial, la tensión originaria o la lucha de los opuestos, y dichos atributos serían también la expresión de la condición originaria en la cual se mueve la voluntad: una constante contradicción consigo misma: «*Toda voluntad es reticencia en el sentido de contra-voluntad, es*

³¹ »Schellings Philosophie ist damit endgültig zu einer metaphysischen Position geworden, zur vorletzten wesentlichen Gestalt der modernen Ausprägung der Metaphysik. Dabei kommt die Liebe in Sinne Schellings jener schwebenden Verbundenheit nahe, die Heidegger mit dem Namen des Ereignisses fassen will. [...] Von hier aus wäre Heideggers Gedanke des Ereignisses neu zu lesen – jenseits der tiefenhermeneutischen Festlegungen, in denen sich Heideggers Denken entwickelt«. (Figueroa, 2011, p. 58).

³² Alejandro Rojas Jiménez (2011) expresa que la doctrina de las potencias del último Schelling influyó considerablemente en la ontología tardía de Heidegger, esto por medio de la apotencia [*Potenzlos*] que se presenta como el último reducto del ser: la nada misma como el correlato más directo y auténtico del ser. Además, Emilio Corriero (2020) ha señalado la misma idea, la cual proviene de la noción aristotélica de la contingencia como la noción más central del ser. Así, me parece que cuando sucede un verdadero evento se asoma la nada misma como esa experiencia que no tiene fundamento ni razón de ser y, sin embargo, puede experimentarse.

decir, voluntad-*contra*, afán (*Sucht*). *Querer es algo en sí controvertido (gegenwendig) (contradicción)*»³³. Dichas tesis del ser, en Schelling como querer y en Heidegger como evento, comparten en el fondo una idea de la voluntad que sería el estado originario de la experiencia del abismo: el abismo de la voluntad que quiere ser y, al mismo tiempo, no quiere ser, es decir, un ser que, para ser libre, sólo quiere ser como la nada, una existencia abierta al abismo de la voluntad, la cual muestra la contradicción más interna del ser. A esto hay que agregar que en los *Cuadernos negros* Heidegger sostiene que el abismo sin fondo sería la libertad (2017, p. 215). Por consecuencia, el origen de la diferencia ontológica sería la tensión entre el ser y la nada, la contradicción de la voluntad.

En conclusión, el abismo es el centro de gravedad del ser y de la nada, es la expresión más cabal de la libertad humana y de la libertad divina, es el momento que coloca al hombre en la discordia entre el bien y el mal, es el acontecimiento de la decisión en donde el hombre puede encontrarse o perderse, es el drama de la revelación de lo absoluto y es la tragedia del acontecimiento del ser. El abismo se presenta como la diferencia: la identidad y la diferencia del ser y de la nada, el entre [*Inzwischen*] que unifica y separa los principios del ser; y, sin embargo, el abismo sin fondo no es ni el ser ni la nada, sino la pura indeterminación, lo absuelto, la absoluta libertad o la libertad absoluta.

Referencias

- ARENDRT, Hannah (2018). *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. (Edición, traducción y presentación de Agustín Serrano de Haro).
- CARRASCO CONDE, Ana (2013). *La limpidez del mal. El mal y la historia de la filosofía F. W. J. Schelling*. Madrid: Plaza y Valdés.
- CORRIERO, Emilio Carlo (2020). *The Absolute and the Event: Schelling after Heidegger*. London · New York · Oxford · New Delhi · Sydney: Bloomsbury Academic. (Translated by Vanessa Di Stefano).
- DAVID, Pascal (2002). “El sistema de los tiempos”, en SCHELLING, F. W. J. *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*. Madrid: Ediciones Akal, S. A. (Traducción de Jorge Navarro Pérez).
- EILENBERGER, Wolfram (2019). *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919–1929*. Barcelona: Taurus-Penguin Random House Grupo Editorial. (Traducción de Joaquín Chamorro Mielke).
- FIGAL, Günter (2011). „Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings *Freiheitsschrift*“, en HÜHN & JANTZEN (Hrsg.) *Heideggers Schelling – Seminar (1927/28)*. Schellingiana 22. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- GABRIEL, Markus (2011). „Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger“, en HÜHN & JANTZEN (Hrsg.) *Heideggers Schelling – Seminar (1927/28)*. Schellingiana 22. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- GADAMER, Hans-Georg (2007). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Ediciones Cátedra. (Traducción de Manuel Garrido).

³³ »Jeder Wille ist Wider-wille im Sinne eines Gegen-willens, d. h. Wille-gegen, Sucht. Wollen in sich gegenwendig (Widerspruch)«. (Heidegger, GA 49, p. 100).

- HARMAN, Graham (2016). *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Barcelona – Morelia: Editorial Anthropos – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. (Traducción de Laureano Ralón).
- HEIDEGGER, Martin (2019). *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*. Madrid: Editorial Trotta, S. A. (Traducción de Alberto Ciria).
- HEIDEGGER, Martin (2017). *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*. Madrid: Editorial Trotta, S. A. (Traducción de Alberto Ciria).
- HEIDEGGER, Martin (2015a). *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*. Buenos Aires: Ediciones Waldhuter. (Traducción de Mariana Dimópulos).
- HEIDEGGER, Martin (2015b). *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*. Madrid: Editorial Trotta, S. A. (Traducción de Alberto Ciria).
- HEIDEGGER, Martin, GA 86. *Seminare Hegel-Schelling*. Ed. Peter Trawny. Frankfurt am M.: Vittorio Klostermann, 2011.
- HEIDEGGER, Martin (2008). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, S. A. (Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte).
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (2ª edición). Buenos Aires: Editorial Biblos – Biblioteca Internacional Martin Heidegger. (Traducción de Dina V. Picotti C.).
- HEIDEGGER, Martin (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Editorial Gedisa. (Traducción de Angela Ackermann Pilári).
- HEIDEGGER, Martin (2001). “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y ser* (3ª edición). Madrid: Editorial Tecnos. (Traducción de Félix Duque).
- HEIDEGGER, Martin (2000a). *Nietzsche I*. Barcelona: Ediciones Destino. S. A. (Traducción de Juan Luis Vermal).
- HEIDEGGER, Martin (2000b). *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino. S. A. (Traducción de Juan Luis Vermal).
- HEIDEGGER, Martin, GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling (1941)*. Ed. Günter Seubold. Frankfurt a M.: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin & JASPERS, Karl (2003). *Correspondencia (1920 – 1963)*. Biemel, Walter & Saner, Hans (Editores). Madrid: Editorial Síntesis S. A. (Traducción de Juan José García Norro).
- HÜHN, Lore (2011). „Heidegger – Schelling im philosophischen Zwiegespräch – Der Versuch einer Einleitung“, en HÜHN & JANTZEN (Hrsg.) *Heideggers Schelling – Seminar (1927/28)*. Schellingiana 22. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- LÖWITH, Karl (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Editorial Herder. (Traducción de Adrián Kovacsics).
- MARRAMAO, Giacomo (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa Editorial. (Traducción de Helena Aguilà).
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando (2022). “La herencia de Schelling en Heidegger”, en PÉREZ-BORBUJO & ZABALO & GIRÓN. *Schelling-Heidegger. Inicio, abismo y libertad*. Barcelona: Editorial Herder S. L., pp. 13-64.
- RAMOS, Samuel (2006). “Prologo”, en HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. (2ª edición). México: Fondo Cultura Económica. (Traducción de Samuel Ramos), pp. 9-27.
- ROJAS, Alejandro (2014). *La deuda inconfesada de Heidegger: de la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*. Málaga: Servicio de Publicaciones y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga. doi: http://dx.org/10.5209/rev_RESF.2011.v36.n2.38409

- ROJAS, Alejandro (2011). “El papel de una “apotencia” fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger”, en *Revista de Filosofía*. Vol. 36. Núm. 2, pp. 109-131.
- ROJAS, Alejandro (2009). *La cuadratura: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga.
- RIUS, Carles (2011). “Introducción”, en *Schelling esencial: El arte es la única y eterna revelación*. Barcelona: Montesinos/Esencial, pp. 9-66.
- SCHELLING, F. W. J (2002a). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: RBA Coleccionables, S. A. (Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte).
- SCHELLING, F. W. J (2002b). *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*. Madrid: Ediciones Akal, S. A. (Traducción de Jorge Navarro Pérez).
- SCHULZ, Walter (1961). *El dios de la metafísica moderna*. México DF: Fondo de Cultura Económica. (Traducido por Filadelfo Linares).
- VATTIMO, Gianni (2010). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós. (Traducción de Carmen Revilla).
- XOLOCOTZI, Ángel (2021). “Schelling y su lugar en el proyecto heideggeriano en torno a la lógica”, en GRAVE, Crescenciano (Coord.). *Schelling y Heidegger. El principio de la libertad y las derivas del mal*. Ciudad de México: Editorial Itaca – Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 105-136.

**World-Formation and Dasein.
Heidegger's Understanding of the World
in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*
and His Reference to Heraclitus, Aristotle and Schelling**

Formación de mundo y Dasein.
La comprensión del mundo heideggeriana
en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*
y en sus referencias a Heráclito, Aristóteles y Schelling

MORITZ RENÉ PRETZSCH
(Universität Kassel)

Abstract: The subject of this paper is Heidegger's understanding of world and world-formation [*Weltbildung*] in his lecture *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (GA 29/30) and his references to the idealistic philosophy of Schelling, the ancient thought of Aristotle and Heraclitus. I will put forward the following thesis: World is prevailing [*Walten*] and, as this prevailing, it is the being of beings as such as a whole in the projection of world that lets it prevail. In this paper, I will clarify how the world prevails, how *Dasein* forms the world, and the significance of *physis*, *logos* and *as-structure* [*als-Struktur*] in this context. I will also show that Heidegger's concept of world-formation can be thought together with his concepts of *being-in-the-world* and *worldhood*. Finally, I will discuss some of the difficulties in Heidegger's understanding of the world and propose some solutions.

Key-words: world, world-formation, ontological difference, *physis*, Schelling

Resumen: El tema de este trabajo es la comprensión que Heidegger tiene del mundo y de la formación de mundo [*Weltbildung*] en su curso *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* (GA 29/30) y en sus referencias a la filosofía idealista de Schelling, así como al pensamiento antiguo de Aristóteles y Heráclito. Plantearé la siguiente tesis: el mundo es lo que prevalece y, como tal, es el ser del ente en su totalidad en la proyección de mundo que deja prevalecer. En este trabajo, aclararé cómo prevalece el mundo, cómo el *Dasein* forma mundo y el significado de *physis*, *logos* y la estructura del "en cuanto". También mostraré que el concepto heideggeriano de formación de mundo puede pensarse junto con los conceptos de *estar-en-el-mundo* y *mundidad*. Por último, discutiré algunas de las dificultades de la comprensión heideggeriana del mundo y propondré algunas soluciones.

Palabras clave: mundo, formación de mundo, diferencia ontológica, *physis*, Schelling

1. Introduction

In his lecture *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30) from the winter semester 1929/30¹, Heidegger asks, out of the fundamental attunement [*Grundstimmung*] of boredom, for the concept of world to really «unfold a metaphysical question» (GA 29/30, p. 273; trans. p. 185). Heidegger asks out of the fundamental attunement of deep boredom [*tiefe Langeweile*] because, as in the case of anxiety, this fundamental attunement opens up an original perspective on human *Dasein* and makes *Dasein* aware of its fundamental situation in the world.² Even more: the fundamental attunement of boredom reveals beings as such as a whole [*Seiende im Ganzen*] or the world «as a whole» (GA 29/30, p. 251; trans. p. 169). In this context, the reader of *Die Grundbegriffe* cannot miss a point cleverly made by Heidegger: Individual *Dasein* is seized by the world «as a whole» precisely because it is not seized by it, but left empty. This event of emptiness culminates in a triple negativity: the non-self, the void world and the lack of reference. In other words, the fundamental attunements of boredom and fear make it impossible for *Dasein* to relate to beings in the inner world: they make it comparatively invalid, as in the case of boredom, or reduce the reference, as in the case of fear. The world «as a whole» only becomes abundantly clear when it appears at a distance that evokes the metaphysical attitude of astonishment or fright (cf. GA 29/30, p. 531). Only when *Dasein*, qua boredom (or fear), is removed from all being-fallen [*Verfallensein*] and being absorbed by the world, has denied itself all temptations of the «they» [*das Man*] and has almost slipped away from the world «as a whole», only then does the world and one's own *Dasein* return with a new intensity. How the world prevails (2.), how *Dasein* forms the world (3. and 4.), and to what extent Heidegger's understanding of the world in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* can be reconciled with his earlier thinking of being-in-the-world [*In-der-Welt-sein*] and worldhood [*Weltlichkeit*] (5.) will be discussed in the following sections. In section 4, the focus is on the extent to which Heidegger refers to Schelling's philosophy and how such a reference can be justified in terms of the work itself.

¹ Just like *Sein und Zeit*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* have remained torso. Only the concept of «world» was elaborated by Heidegger, but not the concepts of finitude [*Endlichkeit*] and solitude [*Einsamkeit*]. Nor were the concepts of finitude and solitude elaborated further by Heidegger in his subsequent works, since, as is well known, his ontological approach changed fundamentally. It should be noted at this point that Heidegger originally planned his lecture under the title *The Fundamental Concepts of Metaphysics – World – Finitude – Isolation*. However, in his lecture manuscript, he replaced the word «isolation» [*Vereinzlung*] with «solitude» [*Einsamkeit*] (GA 29/30, editor's epilogue, p. 537). Apart from studies of the attunement of boredom, there are relatively few studies that also focus on the systematic main part (GA 29/30, Second Part, Chapter 6) of the Lecture Notes. Exceptions include Axel Beelmann (1994, pp. 1-272); Elizabeth Cykowski (2015, pp. 1-492); Robert J.A. van Dijk (1991, pp. 89-109); Joseph P. Fell (1994, pp. 91-109); Dimitri Ginev (2018, pp. 36-80); Mario Ionut Marosan (2021, pp. 78-95); Michael Lewis, (2017, pp. 47-106); Diego Parente (2008, pp. 75-93); Katherine Withy (2013, pp. 161-178); Matthias Wunsch (2010, pp. 543-560); even if these then rarely refer to GA 29/30, Part Two, Chapter 6 and more often focus on the relationship animal-world as it is negotiated in Part Two, Chapter 3-5.

² It should be noted that Heidegger's term «being-in-the-world» does not appear anywhere in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, since the lecture concentrates primarily on the fundamental attunement of boredom and the formation of the world [*Weltbildung*]. Nevertheless, it seems possible to transfer this term to the lecture given two years after *Sein und Zeit*, as I would like to make clear in the last part of this article.

2. World as the manifestness of beings as such as a whole

The core thesis of Heidegger's understanding of the world in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* is, in my opinion, the following: *World is prevailing and, as this prevailing, it is the being of beings as such as a whole in the projection of the world that lets it prevail* [*Welt ist Walten und als dieses Walten ist es das Sein des Seiendem im Ganzen qua waltelassenden Weltentwurf*]. What is meant by this, to what extent the concept of world-formation [*Weltbildung*] occupies a central position here, and to what extent Heidegger refers to Schelling's philosophy, will be precisely elaborated in the following pages. I would like to begin with Heidegger's understanding of the world «as the manifestness of beings as such as a whole» (GA 29/30, pp. 409-410, transl. p. 282).

Heidegger begins by strongly rejecting the «natural concept of world» (GA 29/30, pp. 409-410; transl. p. 282).³ He does not understand the world simply as «the entirety of beings, everything that there is, taken together [...] in the factual undifferentiatedness of everydayness» (GA 29/30, p. 405; transl. p. 279). And for him, the world does not mean merely «something present at hand» (GA 29/30, p. 423; transl. p. 292). For him, the world is the «manifestness of beings as such as a whole.» (GA 29/30, p. 412; transl. p. 284). Manifestness [*Offenbarkeit*] is what makes the accessibility of beings possible in the first place. It is pre-logical and pre-predicative. In other words, for Heidegger, *Dasein* is already open to beings before all logical predication. But what does «as a whole» mean? For Heidegger, it does not mean «the whole of beings in the sense of the totality of everything in general that in itself is» (GA 29/30, pp. 412-413; transl. pp. 284-285), but «it means the form of those beings that are manifest to us as such.» (GA 29/30, p. 413; transl. p. 285) Heidegger outlines this «as a whole» a few pages later when he writes:

[T]he pre-logical manifestness of beings has the character of «as a whole». In every assertion, whether we know it or not, and in each case in different and changing ways, we speak out of the whole and into it. Above all, this «as a whole» does not only concern those beings we have before us in being occupied with them, for instance; rather all those beings that are accessible in each case, ourselves included, are embraced by this whole. We ourselves are comprehensively included in this «as a whole», not in the sense of some component belonging to it that also happens to be there, but in different ways in each case and in possibilities belonging to the essence of *Dasein* itself, be it in the form of immersing ourselves in beings, or be it in the form of directly facing them, going along with them, being rebuffed by them, being left empty, being held in limbo, being fulfilled or being sustained by them. These are ways in which this 'as a whole' prevails around and through us, ways that lie before any taking up of positions and before all standpoints, ways that are independent of subjective reflection or psychological experience. [...] this «as a whole», the world, admits precisely the manifestness of manifold beings in the various contexts of their being--other human beings, animals, plants, material things, artworks, i.e., everything we are capable of identifying as beings. [...] The formally so-called manifold of beings requires quite specific conditions in order to become manifest as such. It does not at all merely require the possibility of being able to distinguish the various specific ways of being, as though these were simply lined up alongside one another in a vacuum. The interweaving of the distinctions themselves, and the way in which this interweaving oppresses and sustains us, is, as this prevailing, the primordial lawfulness out of which we first comprehend the specific constitution of being pertaining to those beings standing before us or even those beings that have been made the object of scientific theory. (GA 29/30, pp. 513-514; transl. pp. 353-354)

³ As Heidegger had previously argued in GA 27, pp. 239-309; GA 9, pp. 155-156; GA 24, pp. 421-422; GA 64, p. 26 and also later, for example, in GA 5, pp. 30-31 and p. 207.

«As a whole» thus means: the world. The world, which in its prevailing conditions allows the manifestation of the diversity of beings in different contexts. The world's prevailing is its primordial being, «is more originary than all those beings that press themselves upon us.» (GA 29/30, p. 510; transl. p. 351) The «as a whole» of the world can indeed vary in its breadth, its transparency and its richness of content, and this also happens in the ordinariness of *Dasein*, but all of this only knows itself to be founded by the prevailing of the world itself. But why does Heidegger speak of the «prevailing» [*Walten*] of the world?

«Prevailing» by Heidegger (repeatedly also rendered as «worlding» [*Welten*], «swinging» [*Schwingen*] and «ruling» [*Herrschen*]) is used by him both as a noun, in the substantivised infinitive form, and as a verb. In addition, Heidegger sometimes combines it with prefixes, for example, he sometimes speaks of «umwalten» [prevails around], «durchwalten» [prevails through], «vorwalten» [prevails ahead] etc. He also occasionally uses the active participle form, «das Waltende», «das was waltet» [the prevailing, that which prevails]. At the beginning of his lecture, in GA 29/30 paragraphs 8 and 9, Heidegger explicates the meaning of Aristotelian *physis* (φύσις), deliberately avoiding the term «nature» – into which *physis* is commonly translated – but offering instead the highly unorthodox and original translation of *physis* as «prevailing». *Physis* in this Heideggerian translation does not simply mean a set of things that exist in the world, but means the force that allows things to be things and allows the world to be a world (cf. GA 38 A, pp. 105-106). In this context, a double meaning is to be ascribed to «prevailing»: On the one hand, «that which prevails in its prevailing» (GA 29/30, p. 46; transl. p. 30) and, on the other, «prevailing as such as the essence and inner law of nature» (GA 29/30, p. 47; transl. p. 31). This double meaning of prevailing forms the core of all later uses of the term by Heidegger (cf. Knowles, 2013, pp. 256-276 and Knowles, 2021, pp. 606-610).

Heidegger connects the *first* meaning with the traditional conception of *physis* as nature. This prevailing denotes the elementary entities that are connected with nature in the narrower sense, such as «the vault of the heavens, the stars, the ocean, the earth» (GA 29/30, p. 46; transl. p. 30). It is precisely this productive force of nature, which sees itself embodied in the earth, the heavens and other natural entities, and «that which of itself is always already at hand, continually forming and passing away of its own accord» (GA 29/30, p. 46; transl. pp. 30-31), that is distinguished from the objects that have come into being through human skill or craft [τέχνη] and come into being and pass away through human intervention. Heidegger argues for *physis* to be understood in this sense as a «regional concept» (GA 29/30, p. 46; transl. p. 30) denoting the realm of self-motion that occurs without human intervention. Thus it is said:

Φύσις now means that which of itself is always already at hand, continually forming and passing away of its own accord, as distinct from that which is of human making, that which springs from τέχνη, from skill, invention, and production. Φύσις, that which prevails, in this distinct and yet narrower meaning now designates a distinctive region of beings, certain beings among others. (GA 29/30, p. 46, transl. pp. 30-31)

The *second* meaning refers no longer to a specific region or area, but to the animating force that moves matter in a completely Aristotelian sense of movement. *Physis*, understood in this way, does not mean «that which prevails itself, but its prevailing as such, the essence, the inner law of a matter.» (GA 29/30, p. 47; transl. p. 31) Heidegger characterises this «prevailing» a few pages earlier, as

this whole prevailing that prevails through man himself, a prevailing that he does not have power over, but which precisely prevails through and around him-him, man, who has always already spoken out about this. Whatever he understands – however enigmatic and obscure it may be to him in its details – he understands it; it nears him, sustains and overwhelms him as that which is: φύσις, that which prevails, beings, beings as a whole. I emphasize once more that φύσις as beings as a whole is not meant in the modern, late sense of nature, as the conceptual counterpart to history for instance. Rather it is intended more originally than both of these concepts, in an originary meaning which, prior to nature and history, encompasses both, and even in a certain way includes divine beings. (GA 29/30, p. 39; transl. p. 26)

Heidegger goes beyond Aristotle in his characterisation of this prevailing and finds his guarantor in Heraclitus. In doing so, he relies, among other things, on the following fragments (quoted according to the order in which they appear in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*):

Fragment (DK 22 B 123)⁴, which contains the basic statement of bathphysical philosophy: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Heidegger translates this as follows: «The prevailing of things has in itself a striving to conceal itself» (GA 29/30, p. 41; transl. p. 27) Furthermore, Fragment (DK 22 B 112) states: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. Heidegger translates this as follows: «The highest that man has in his power is to meditate (upon the whole), and wisdom (lucidity) is to say and to do what is unconcealed as unconcealed, in accordance with the prevailing of things, listening out for them.» (GA 29/30, p. 42; transl. p. 28) Also fragment (DK 22 B 54): ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων. Heidegger translates this as follows: «Higher and more powerful than the harmony lying open to the day is the harmony which does not show itself (is concealed).» (GA 29/30, p. 44; transl. p. 29) Last fragment (DK 22 B 30): κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Heidegger says: «This kosmos [...] is always the same throughout everything, and neither a god nor any human being created it, rather this φύσις always was, always is, and always will be an ever-flaming fire, flaring up according to measure and extinguishing according to measure.» (GA 29/30, p. 47; transl. p. 31)⁵

What Heidegger wants to make clear with his reference to Heraclitus is that physis is essentially self-concealing and that it takes the logos for physis to be unconcealed. Logos is characterised in Heidegger’s lecture notes as «taking the prevailing of beings as a whole out of concealment» (GA 29/30, p. 39; transl. p. 26) and then specified in more detail as «the saying of what is unconcealed» (GA 29/30, p. 41; transl. p. 27). The logos will be the focus of the next section. However, Heidegger leaves this in the dark as to whether physis is being itself, even though there is much to be said for this, as the passages quoted here have shown. A remark by Richard Rorty seems to me to be helpful here, when he deals with Heidegger’s understanding of being:

So is Being the leaf, the blossom, the bole, or what? I think the best answer is that it is what elementary words of Being refer to. But since such words of Being – words like physis or subjectum or will to power – are just abbreviations for whole vocabularies, whole chains of interlocked metaphors, it is better to say that Being is what vocabularies are about. [...]

⁴ All fragments quoted here by Heidegger are from Hermann Diels/Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Greek and German*, I-III, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1922, pp. 83-100.

⁵ In addition, Heidegger refers at one point to another fragment of Heraclitus, which, however, plays no role in this context (cf. GA 29/30, pp. 40-41).

Being is what final vocabularies are about. A final vocabulary is one which we cannot help using, for when we reach it our spade is turned. We cannot undercut it because we have no metavocabulary in which to phrase criticisms of it. Nor can we compare it with what it is about, test it for «adequacy» – for there is no nonlinguistic access to Being. To put the point in slightly more Heideggerian language: all we know of Being is that it is what understandings of Being are understandings of. But that is also all we need to know. We do not need to ask which understandings of Being are better understandings. (Rorty, 1992, p. 216)

This, like Rorty's article in general, seems to me to be an important indication at this point that for Heidegger in the summer semester of 1929/30, «being» can be said in several ways – whether as «physis», as «being of beings» or even as «world» itself – and that it is precisely in this pronouncement that it becomes apparent that we are reaching the limits of our vocabulary. In sum: the assumption *that* something is, is usually associated with an entity. Heidegger's talk of the «prevailing of world» is cleverly chosen here, since with such an understanding of the world he distinguishes himself as strongly as possible from an understanding of the world in a sense of reification. The world is not something present at hand, but it exists and prevails. And: «world only is what it is in [...] formation.» (GA 29/30, p. 413; transl. p. 285) In the next sections, it will emerge that the prevailing of world makes the difference between being and beings appear. It *calls* the veiled essence of difference. The question should now be what conditions are required on the part of *Dasein* so that the diversity of beings can reveal itself, so that the world can show and manifest itself and the extent to which Heidegger draws on Schelling's philosophy to support it. At this point, Heidegger's term «world-formation» [*Weltbildung*] appears for the first time and, in close proximity to it, *logos*.

3. World-formation and *logos*

Heidegger writes: «world belongs to world-formation [...] world, forms itself, and world only is what it is in such formation.» (GA 29/30, p. 413; transl. p. 285) The human being qua being human is world-forming. More precisely: *Dasein* «in man is world-forming.» (GA 29/30, p. 414; transl. p. 285) World-formation is understood in a threefold sense: «The *Dasein* in man forms world: [1.] it brings it forth; [2.] it gives an image or view of the world, it sets it forth; [3.] it constitutes the World, contains and embraces it.» (GA 29/30, p. 414; transl. p. 285) Heidegger's whole concentration, in the question of understanding the world in particular of the world-formation, is initially directed towards the statement [*Aussage*] and the judgement [*Urteil*], more precisely the *logos*, λόγος – «the doctrine of discourse in general» (GA 29/30, p. 438; transl. p. 302). In his lecture notes Heidegger understands the *logos* as «an ability, i.e., it intrinsically entails *having a relating toward beings as such at one's disposal*.» (GA 29/30, pp. 438-489, transl. p. 337) In addition, he presents it as «as taking the prevailing of beings as a whole out of concealment» (GA 29/30, pp. 39-40; transl. pp. 40-41). In the *logos*, the revealing discourse, that which initially and mostly does not show itself is highlighted and made explicit. The question arises as to the inner connection between λόγος and the world. Heidegger first directs his attention to the structure of general assertions. He recognises that the «as» represents the *central* structural moment. In this context, he also speaks of the «as-structure» of statements. For Heidegger, the «as-structure» is the essential phenomenon of *logos* and thus of logic in general. It makes it possible to grasp something *as* something. Epistemologically, the «as-structure» belongs to the

context of discovery in which something appears «as» something and is also explicitly understood in this «as-character». As will be seen in the following sections, the «as» is the designation for the structural moment of that originally intervening «in-between» that becomes visible between beings and being. It is precisely this «as» that is also essentially contained in the linguistic form of expression «world is manifestness of beings *as* such as a whole». The possibility of meaning [*Bedeutung*], giving something to be understood [*Zuverstehengeben*] and of concealment [*Verbergung*] can be traced back to it, as well as the condition of the possibility of truth and falsity in the statement. *Prima facie*, there seems to be something to be said for understanding the logos as the *condition* of world-formation. According to Heidegger, however, this is not the case.

Instead of following the metaphysical tradition up to Hegel and understanding the logos, like logic in general, as a suitable dimension from which «the problem of being», in particular the «world as the manifestness of beings as such as a whole», is to be developed, Heidegger sees the potential for destruction here, in the sense that world-formation still precedes logic and that this is, so to speak, only placed second. It becomes his central concern to not only trace the question of the understanding of the world, as the basic problem of metaphysics, back to logic and the logos, but to go beyond this. In the context of the problem of the world, Heidegger wants to break the connection between metaphysics and logic that has become self-evident (cf. GA 29/30, p. 421). In this small Copernican turn, it is not the logos that becomes the basis of world-formation, but world-formation that becomes the cause of the logos (cf. GA 29/30, p. 486). Thus, in Heidegger's view, the logos offers no viable ground for the unfolding of the understanding of the world. The primacy of logic in relation to the essence of metaphysics thus becomes questionable altogether. Heidegger wants to go beyond the logos. He propagates a pre-logical being open to beings as such as a whole [*vorlogisches Offensein für das Seiende im Ganzen*], which is what founds and gives rise to the logos in the first place (cf. GA 29/30, p. 485). It is true that the logos opens up to *Dasein* «*what-being, being such and such, that-being, and being-true*» (GA 29/30, p. 506; transl. p. 348), but this is only because *Dasein* is already being open towards being before all logical predication: «all *λόγος* can only point out, i.e., take apart and examine, whatever is *already pre-logically manifest*» (GA 29/30, p. 502; transl. p. 346), according to Heidegger.

Dasein relates to this pre-logical being open for beings in its entirety in *three* respects:

1) *Dasein* is able to hold the binding character of things towards oneself. [*Das Dasein vermag sich das Seiende in einer Verbindlichkeit entgegenzuhalten.*]

2) *Dasein* is able to complement beings in its worldly character. [*Das Dasein vermag es das Seiende auf seine Welthaftigkeit hin zu ergänzen.*]

3) *Dasein* is able to unveil the being of beings. [*Das Dasein vermag das Sein des Seienden zu enthüllen.*]

Heidegger calls this threefold possibility the «fundamental occurrence in *Dasein*» (GA 29/30, p. 507; p. 349), in which world-formation takes place. The event of world-formation is what gives rise to the «as» and the logos in the first place. The «as» marks the beginning of the articulation of the understanding of being (being able to see and understand

something *as* something) in individual determinations, which can then become an understanding of the world. The relationship between the individual (*Dasein*) and the whole (world) becomes comprehensible. For Heidegger, every human being is world-forming in the essence of his or her *Dasein* (cf. GA 29/30, p. 512). World-building thus becomes a proprium of being human. The three structural moments of the fundamental occurrence of world-formation can be explained in detail in this way:

1) *Dasein* is able to hold beings against itself in a binding manner. The behaviour of *Dasein* is always already imbued with commitment when it relates to beings. Without Heidegger referring to his own term of *being-in-the-world*, this first structural moment of the fundamental occurrence of world formation also shows that *Dasein* qua *Da-sein* always already relates and must relate to beings. Whether it binds itself to the respective beings or does not want to bind itself, *Dasein* is always oriented towards the beings and yet can never say «what it is about beings that binds us, or what the possibility of such binding is grounded in our part.» (GA 29/30, p. 525; transl. p. 361) All beings related to, all behaviour towards beings is dominated by bindingness. Here, Heidegger borrows from his colleague Max Scheler and at one point chooses the Schelerian term of «world-openness» (cf. Scheler, 1991, p. 38): after holding oneself in opposition to a binding thing, beings must already be revealed as beings in advance. This genuine «being open», characterised by Heidegger as «*world-openness* of man» (GA 29/30, p. 498; transl. p. 343), characterises the «fundamental comportment» and «freedom» of *Dasein* (cf. GA 29/30, p. 498; transl. p. 343).

2) *Dasein* is able to complement what exists in terms of its worldliness. By means of the structural moment of completion, which goes hand in hand with the binding holding of oneself in opposition to binding beings, Heidegger designates the circumstance that, *before* all predication through the logos, *Dasein* has already completed beings into a whole. A concise view of the phenomenon of completion can be gained if it is noted that for Heidegger, the central achievement of completion in the craft sense consists in the fact that the whole is already seen in its context in advance and that this is not only formed in the procedure, in the mere addition of missing pieces. According to Heidegger, all behaviour of *Dasein* is «already prevails throughout our comportment, to the extent that we comport ourselves towards beings» (GA 29/30, p. 525; transl. p. 361).

3) *Dasein* is able to unveil the being of beings. According to Heidegger, the being of beings must already be revealed «in» and «through» complementing (cf. GA 29/30, p. 506). From the unveiling of the being of beings derives the ontological difference, for Heidegger the «central» essential moment of the world, «from which the problem of world in general can be comprehended.» (GA 29/30, pp. 525-526; transl. p. 358) The early Heidegger – not only in this work – is very reticent when it comes to *how* he understands the being of beings itself and *how* it can be made tangible. We will have to come back to this circumstance in the later sections. Heidegger refers to the threefold event as the «fundamental occurrence of world-formation», but it does not exhaust the concept of world-formation. It does not exhaust the concept of world-formation because the three structural moments must first come together in a unity, in a «*unitary character*» (GA 29/30, p. 526; transl. p. 362). This happens through an original structure, the unity-creating projection [*Entwurf*]. The extent to which the threefold event of world-formation is founded on the projection and the three structural moments are «originarily interwoven» (GA 29/30, p. 530; transl. p. 365) in it will be the subject of the next section.

4. World-formation, projection and the reference to Schelling

The archetypal structure and unity of the threefold fundamental occurrence in *Dasein* is projection. Heidegger understands the projection as an «intrinsic possibility» (GA 29/30, p. 526; transl. p. 362) of *Dasein* itself. Consequently, he also speaks of the «projective character» (GA 29/30, p. 526; transl. p. 362) by which *Dasein* knows itself to be determined. For Heidegger, projection is «namely that occurrence which fundamentally makes possible all familiar projection in our everyday comportment» (GA 29/30, p. 526; transl. p. 362). The projection as the original structure of the threefold fundamental occurrence in *Dasein* thus becomes the basic structure of the formation of the world. In projection, «*there occurs the letting-prevail of the being of beings in the whole of their possible binding character in each case. In projection world prevails.*» (GA 29/30, p. 530; transl. p. 365) Or according to the formulated core thesis: *World is prevailing and, as this prevailing, it is the being of beings as such as a whole in the projection of world that lets it prevail.* An even deeper insight into the correlation between world, world-formation and projection can be gained if the focus is once again directed towards the question of ontological difference:

That being and beings can be distinguished and become manifest in their distinguishability, this is made possible by the projection as the primal structure of the threefold divided fundamental occurrence in Dasein. To put it more precisely: The projection opens itself to the possibility of the difference between being and beings, the ontological difference. In the active process of projection, the projecting, the enabling of the difference between being and beings is revealed. The following applies: «The projection *unveils the being of beings.*» (GA 29/30, p. 529; transl. p. 364) The projection makes the ontological difference «happen» (cf. GA 29/30, p. 524). How can this be further understood? What does Heidegger mean when he says that the projection is the «irruption» into the «between» of the difference between being and beings? And is there something on which even the ontological difference still rests? Heidegger is very cautious at this central point in his lecture. A few thoughts are cautiously sketched out before the lecture comes to an end. The reader is all the more challenged in his or her own thinking. In my opinion, the following reading suggests itself at this point:

The projection makes the difference between being and beings possible – the ontological difference. It allows it to «happen» (cf. GA 29/30, p. 518). This can be understood in this way: The ontological difference already exists. We are always already in it qua our existence as *Dasein*.⁶ The ontological difference «happens to us as the fundamental occurrence of our existence» (cf. GA 29/30, p. 519) and it is «in the metaphysical sense, therefore, [...] the commencement of *Dasein* itself.» (GA 29/30, p. 519; transl. p. 357) Thus ontological difference is the fundamental disposition of *Dasein*. The distinguishing feature of *Dasein* lies precisely in the fact «that in understanding being it comports itself towards beings, then *that* potential for distinguishing in which the ontological difference becomes factual must have sunk the roots of its own possibility in the ground of the essence of *Dasein*.» (GA 9, p. 134; transl. p. 106) However, it is only the projection that evokes and opens up an «*occurrence of this distinguishing*» (GA 29/30, p. 524; transl. p. 361) between being and beings and makes it possible to move «*within the distinction as it occurs.*» (GA 29/30, p. 519; transl. p. 357) In short, it is the projection that unveils the ontological difference, carries it out and allows it to

⁶ cf. «We stand in the distinction between beings and being. Such differentiation sustains the relationship to Being and supports relations with beings.» (*Nietzsche II*, GA 6.2, p. 207; transl. p. 153).

become practical. In this way, the projection can also be understood as the «irruption into the distinction between being and beings, or more precisely as the irrupting of this ‘between’» (GA 29/30, p. 530; transl. p. 365) [*als Einbruch in den Unterschied von Sein und Seiendem, genauer als Aufbrechen dieses Zwischen*]. The Projection is «the irruption into this ‘between’ of the distinction. It first makes possible the terms that are distinguished in their distinguishability.» (GA 29/30, p. 529; transl. p. 364) On a higher level of explication, this «between» is then described by the «as»: being can reveal itself *as* something.

One might easily read this passage as meaning that the projection itself creates the ontological difference. Finally, one can rightly ask how different things can be made possible in their distinctness in the first place, don't they have to be undifferentiated first? But how can Heidegger then already speak of the «distinguished» [*Unterschiedenen*]? On close reading, however – and this holds up coherently – it crystallises that the distinguished – being and beings – must always already exist for Heidegger, but that it is only the projection that «tracks down» this difference and allows it to be «unveiled». So it is logical to say: «The projection *unveils the being of beings.*» (GA 29/30, p. 529; transl. p. 364) This can also be understood in such a way that only by the irruption of the projection into the «between» of the ontological difference can the question of being become explicit in the immanence of beings as such as a whole (cf. Malpas, 2011, pp. 119-120). Only *then* can the question of the meaning of being be asked and the being of beings be revealed. And it is precisely *this* being of beings that is the prevailing of the world as such as whole, as will be seen. All in all, this reading, which I have proposed, results in the following:

The ontological difference already exists. However, it is only the projection that unveils and brings being and beings to life in their distinctness and turns them into an active event in which *Dasein* itself moves. Thus, projecting is a specific possibility of unconcealing [*Entbergen*] in which the difference between being and beings opens up (cf. GA 29/30, p. 529). The projection reveals the being of beings by letting the ontological difference happen. Through the unveiling of the being of beings, beings can stand out from being and be present. In my opinion, this very passage marks an important turning point in Heidegger's philosophical thought, which will then lead to the later turn [*Kehre*]: The projection not only reveals the being of beings, by letting the ontological difference happen, but what sees itself essentially realised here is, moreover, the projection of being. The projection projects the «original being», the being «of a properly primordial kind» (GA 29/30, p. 531; transl. p. 365) – which still precedes the ontological difference – itself into the being of beings.

Certainly, the question can be asked at this point whether Heidegger is already anticipating his later thinking on being [*Seyn*] here. In the course of his turn [*Kehre*], Heidegger devotes himself more to the openness of being itself than, as in *Sein und Zeit*, to the openness of *Dasein* in the face of the openness of being (cf. GA 15, p. 345). In his writings *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (1938), *Besinnung* (1938/39) and his seminars, held together with Eugen Fink, on Heraclitus (1966/67), as is well known, man is not declared the creator of being, but serves being, now called being by Heidegger, merely as a kind of medium. Being, unthought of on the pathways of traditional metaphysics, is emphasised by Heidegger through the spelling «being». The notation is oriented on an older German orthography, oriented among others on Schelling. It emphasises being in the sole sense of the word over being of beings. Being thereby proves to be that which is passed over, that which is denied, but which «possesses for itself uniqueness and complete strangeness» (GA 65, p. 238; transl. p.

188). Here, the complementary reciprocity of presence and absence is demonstrated. For being is not to be gained outside of its refusal [*Verweigerung*] and its self-withdrawing [*Sich-Entziehen*]. It is «the first and highest gift of being, indeed its primordially essential occurrence itself» (GA 65, p. 241; transl. 190). This is connected with the expectation that being will suddenly arise, shows itself. It is therefore understood as «the event» [*das Ereignis*]. This is connected with the fact that event is understood in a consistently temporal way. It «clears the self-concealing» (GA 65, p. 247; transl. 195). In the sense of *Beiträge zur Philosophie*, being itself still precedes the ontological difference. Thus Heidegger writes: «The differentiation between being and beings [...] can originate only in the essential occurrence of being, if on the other hand beings as such are also grounded by being.» (GA 65, p. 465; transl. p. 366) Ultimately, three determinations are given to being in *Beiträge zur Philosophie*: the abrupt manifestation of the hidden, the *physis*, it is then determined by Heidegger as «the differentiation» (GA 65, p. 465; transl. p. 366.) between being and beings, and it is historical in the sense that it occurs [*west*], i.e. it is either absent or present. The extent to which Heidegger anticipates his later thinking on being at this point remains to be clarified; what is certain is that structural features are certainly present in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* that make an identification of being with the later being in need of discussion. In view of this, Heidegger's *Die Grundbegriffe der Metaphysik* seem all the more like a work of transition to the later turn, which are no longer to be read only in the light of *Sein und Zeit*. But back to the projection that projects the «original being» towards the being of beings.

What is decisive now is that the «original being» and the being of beings are not different, but the same. «Original being» only shows itself by letting the ontological difference happen, and this is precisely what happens in the projection. «Original being», understood as movement, as process, gives birth to concrete beings. It makes it possible for beings to be. Bringing forth and behaving towards beings require the process of projection in *Dasein*, as a «medium». In a sense, two processes can be located here:

1) The «original being» shows itself as the being of beings in the projection. The projection projects the «original being» into the being of beings, in which it reveals it (cf. GA 29/30, pp. 529-530). The space of possibility designed by the projection of being then forms the world. The projection of being is the projecting of world, but the projecting of world is world-formation. In other words: The projection of the world in the fundamental occurrence of *Dasein* always a priori releases everything that exists, beings, that is to be able to encounter *Dasein* in the inner world. And indeed freely, in terms of the categorial form of what is stated in the «is»-saying by the logos – something is so and so, something as something, etc. – by the projection of world itself.

2) The projection not only projects the «original being» into a being of beings, but in the projection *Dasein* itself also projects itself into a being-there, into a *Da-sein*, this already seems familiar from the concept of world-disclosedness [*Welterschlossenheit*], which Heidegger propounded in *Sein und Zeit*. *Dasein*, determined by its character of projection, is lifted into the possible qua projection, more precisely, through the structural moment of holding oneself against the binding character of things. In this «space of possibilities», *Dasein* can take hold of possibilities, realise [*verwirklichen*] them and complement them, thereby essentially being there. The projection is thus essentially enabling and prefigures realisation [*Verwirklichung*]. With reference to Schelling, Heidegger declared the projection to be «the look into the light of a possible

making-possible» [*Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende*] (GA 29/30, pp. 529-530; transl. p. 364), the «glimpse of light». Exactly it says at this point:

The projection unveils the being of beings. For this reason it is, as we may say in borrowing a word from Schelling, 1 the look into the light of a possible making-possible [*Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende*] in general. The look into the light tears darkness as such along with it, gives the possibility of that dawning of the everyday in which at first and for the most part we catch sight of beings, cope with them, suffer from them, and enjoy ourselves with them. The look into the light of the possible makes whatever is projecting open for the dimension of the «either/or», the «both/and», the «in such a way», and the «otherwise», the «what», the «is» and «is not». Only insofar as this irruption has occurred do the «yes» and «no» and questioning become possible. The projection raises us away into and thus unveils the dimension of the possible in general, and what is possible is in itself already articulated into possibly «being in such a way or otherwise», into the possibility of «being or not being». Why this is the case, however, we cannot discuss here. (GA 29/30, pp. 529-530; transl. pp. 364-365)

The thought of Schelling to which Heidegger refers here can be found in Schelling's work *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom (Über das Wesen der menschlichen Freiheit/ Freiheitsschrift)*:

The understanding is born in the genuine sense from that which is without understanding. Without this preceding darkness creatures have no reality; darkness is their necessary inheritance. God alone—as the one who exists—dwells in pure light since he alone is begotten from himself. [...] Thus we must imagine the original yearning as it directs itself to the understanding, though still not recognizing it, just as we in our yearning seek out unknown and nameless good, and as it moves, divining itself, like a wave-wound, whirling sea, akin to Plato's matter, following dark, uncertain law, incapable of constructing for itself anything enduring. But, corresponding to the yearning, which as the still dark ground is the first stirring of divine existence, an inner, reflexive representation is generated in God himself through which, since it can have no other object but God, God sees himself | in an exact image of himself. This representation is the first in which God, considered as absolute, is realized [*verwirklicht*], although only in himself; this representation is with God in the beginning and is the God who was begotten *in* God himself. [...] Because, namely, this being (of primordial nature) is nothing else than the eternal ground for the existence of God, it must contain within itself, although locked up, the essence of God as a resplendent glimpse of life in the darkness of the depths. However, yearning aroused by the understanding strives from now on to retain the glimpse of life seized within itself and to close itself up in itself so that a ground may always remain. Since, therefore, the understanding, or the light placed in primordial nature, arouses the yearning that is striving back into itself to divide the forces (for the surrender of darkness), while emphasizing precisely in this division the unity closed up within the divided elements – the hidden *glimpse of light* – something comprehensible and individuated first emerges in this manner and, indeed, not through external representation but rather | through genuine impression [*Ein-Bildung*], since that which arises in nature is impressed [*hineingebildet*] into her or, still more correctly, through awakening, since the understanding brings to the fore the unity or idea hidden in the divided ground. (SW VII, 358-360)

As a first approach: Schelling's *Freiheitsschrift* aims, as is well known, at a comprehensive and complete theory of human freedom. The core idea of the *Freiheitsschrift*, still different from Schelling's thinking in the years 1801 to 1806 – where the human being is only free insofar as he is in harmony with God, who is absolute freedom itself – is that the human being has a freedom for itself that can outrage against God. This is a novelty in Schelling's thought, and it is for this reason that so much space is given to the discussion of the relation of human to divine freedom in the *Freiheitsschrift* (cf. Hutter, 1996, pp. 80-183; Habermas, 1954, pp. 238-244, 313-314; Sandkühler, 1968, p.

194-195; Buchheim 1996, pp. 223-239). One of the first to recognise the significance of this is Martin Heidegger (cf. Sommer, 2015, pp. 189-244; 269-280; Hühn, 2014, pp. 16-34; Sikka, 1994, pp. 247-261), who also elaborated on it in his 1936 lecture *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 42).

As is well known, Heidegger studied Schelling's *Freiheitsschrift* intensively twice, in the summer semester of 1936 and in the first trimester of 1941. Schelling's treatise, is for Heidegger «the Peak of the Metaphysics» (GA 49, p. 1; transl. p. 1). Heidegger sees in Schelling's concept of freedom the determination of actual being, which transcends all human being. Schelling thus placed the idealist concept of freedom on a new foundation by including the human being. Because of the novelty of his questioning, it was later not possible for him to create his own work, despite numerous attempts, especially since the location of philosophy at that time «did not allow an inner centre» (GA 42, p. 5; transl. p. 3). Being is the fugue [*Fuge*] of ground and existence, and as their origin it «presences as [the] will» (GA 42, p. 235; transl. p. 135). In terms of the history of being, Schelling therefore belongs to metaphysics. That being as such is a ὑποκείμενον is true from Plato to Nietzsche and also concerns Schelling's interpretation of reason. That subjectivity qua selfhood is understood as «a representing relatedness back to the self» (GA 49, p. 162; transl. p. 162), has been a basic concept since modern metaphysics, also applies to Schelling's concept of existence. Therefore, Heidegger can see in Schelling's treatise on freedom the summit of metaphysics. What remains is only the «inversion» (GA 49, p. 89; transl. p. 89) by Nietzsche.

In his explication and reweighting of human freedom, Schelling poses the following thoughts, which are relevant for a contextualisation of the passage quoted above (cf. Schelling, SW VII, 360-362) and for Heidegger's reference here to Schelling, and form a proper panorama:

Spirit and nature appear as something that has analogous structures, not unlike the attributes of Spinoza's substance. Nature is conceived by Schelling as an absolute organism, which is always already presupposed by the differentiation into an organic and inorganic realm in appearing nature. And must thus be understood as an organism and is, for Schelling, a system in which the individual parts stand in a necessary connection. According to Schelling, it is in nature as an organism that the spirit [*Geist*] recognises itself. In Schelling's view, nature apparently has a conceptual predominance, since it initially appears, in relation to the empirically observable world, as unconscious, which then works its way up through numerous levels of development (potencies) to a state of higher complexity and thus to consciousness [*Bewusstsein*]. For Schelling, spirit and nature ultimately proceed from a primordial unity in an intertwined parallel manner and become one again in the end. It is wrong to say that nature becomes spirit. The absolute [*das Absolute*], of which nature and spirit represent two attributes, divests [*entäußern*] itself, and in the course of this self-divestiture [*Selbstentäußerung*], the attributes are unfolded towards a future reunion. What belongs together merges. And that which divests [*entäußert*] itself, the absolute, is the actual ground of the observable world and, for Schelling, not the world itself. The evolution of the relations of spirit and nature is thus nothing other than the way in which the self-divestiture [*Selbstentäußerung*] of the absolute expresses itself. Nature and spirit, as attributes of the absolute, enter into an interrelated development. Central and final is the self-expression of the absolute. Nature glimpses itself in the human being, or more precisely: the absolute can successfully complete its self-explication in the human being and see it reflected, since nature has developed towards consciousness. The absolute carries out a self-analysis, by means of nature – an attribute of the absolute – itself. Nature achieves the highest goal of

becoming a complete object to itself only through the highest and final reflection, which is nothing other than the human being, or, more generally, what we call understanding [*Verstand*], through which first nature returns completely into itself, and through which it becomes evident that nature is originally identical with what is recognised in us as the intelligent and the conscious, Schelling will later argue in his *System des transzendentalen Idealismus* (1800) (cf. Schelling, SW III, 341). Although material nature may seem to develop parallel to the absolute, it ultimately unfolds within the absolute. Why does Heidegger refer to Schelling in his investigation of world-formation? What justifies his reference in this context?

Heidegger mentions the «glimpse of light» in Schelling as what Schelling sees in it, namely the core of consciousness that needs to be unfolded. Heidegger interprets the self-explication of the absolute in Schelling's *Freiheitsschrift*, which is provided with theological connotations, existentially as projection. Such a construction can certainly be found in Schelling himself and can be seen as very plausible. This can also be seen in Schelling's late works (cf. Zimmermann, 1996, pp. 330-339). Schelling himself formulates his original concern, which is best stated in the earlier text within the framework of the *System des transzendentalen Idealismus*, in a rather ambiguous way in the *Freiheitsschrift*, because the absolute is now again assigned the name of God. In this way, the «glimpse of light» also corresponds to that which always appears from God, which in the end, in the midst of a complete enlightenment, leads human consciousness back to God. Reunification of self-contradictory identity, then, as the freedom scripture can certainly be read, also means return to paradise. This view, which is no longer contemporary today, can only be dispelled if one consequently retreats to concepts such as «the absolute» or «substance». Heidegger's reference to Schelling is justified by the fact that just as it is in the occurrence of projection in *Dasein* that the gaze into «the possible making-possible» [*Mögliche-Ermöglichende*] occurs in the first place – which makes the world and *Dasein* in its being possible in the first place – and which reveals the being of beings, so with Schelling it is human consciousness, or more precisely the understanding [*Verstand*], in which nature, as an attribute of the absolute, concludes and reflects itself and which thus allows the comprehensible [*Begreifbares*] and the individuated [*Individuelles*] to come into being in the first place. The «glimpse of light» in Schelling's work marks the self-explication of the absolute, and thus the awakening and reflection on nature and spirit and their reunion.

To return once again to Heidegger's thinking of world-formation: *Dasein* can take hold of possibilities, realise [*verwirklichen*] them and complement them, thereby essentially being there. The projection is thus essentially enabling and prefigures realisation [*Verwirklichung*]. In my opinion, the process discussed here can be better understood in this way: once again, the $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ mentioned above comes into play. According to Heidegger's second interpretation, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ means «prevailing as such as the essence and inner law of the matter.» (GA 29/30, p. 47; transl. p. 31) Understood as the animating force [*belebende Kraft*] that moves matter [*Materie*] in a Aristotelian sense of movement. And characterised by Heidegger as the

whole prevailing that prevails through man himself, a prevailing that he does not have power over, but which precisely prevails through and around him – him, man, who has always already spoken out about this. Whatever he understands-however enigmatic and obscure it may be to him in its details – he understands it; it nears him, sustains and overwhelms him as that which is: $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$; that which prevails, beings, beings as a whole. I emphasize once more that $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$; as beings as a whole is not meant in the modern, late sense of nature, as the conceptual counterpart to history for instance. Rather it is intended more

originally than both of these concepts, in an originary meaning which, prior to nature and history, encompasses both, and even in a certain way includes divine beings. (GA 29/30, p. 39; transl. p. 26)

I would like to argue for the fact that this very «prevailing» – by which Heidegger refers to being itself – «the essence, the inner law of a matter» (GA 29/30, p. 47; transl. p. 31) opens its eyes, as it were, in the process of projection of *Dasein* and recognises that it is there. The process of projection in *Dasein* forms the Schellingian «glimpse of light» [*Lichtblick*], the «the open place in the midst of beings» [*offene Stelle*] (GA 5, p. 41; transl. p. 30) that has opened up in the realm of the closed beings. Without the projection of *Dasein*, φύσις, the «prevailing», the animating power, the being «of a properly primordial kind» (GA 29/30, p. 531; transl. p. 365) would be «mute»: it would indeed be present, but it would not be actively there, *da*. In the projection of *Dasein*, being of its «properly primordial kind» has broken through to self-visibility. It becomes the being of beings. Through this «glimpse of light into the possible», the dimension of «either/or», of «both/and», of «in such a way» and «otherwise», of «what», of «is» and «is not» is opened up to *Dasein* – the logos has sprung forth. The possibilities of admitting or denying, of concealing or revealing are present. How is this all connected to the world and world-formation?

«The Dasein in man *forms* world: [1.] it brings it forth; [2.] it gives an image or view of the world, it sets it forth; [3.] it constitutes the World, contains and embraces it.» (GA 29/30, p. 414; transl. p. 285), it says in *Die Grundbegriffe*. The *Dasein* in human being forms the world in that, *qua* binding holding itself in opposition to binding beings, it already complements these very beings with other beings to form a whole, and this even before all logical predication. Through the irruption of the ontological difference in the fundamental occurrence of projection, the world prevails as the being of beings as such as a whole. The world as the prevailing being of beings in the process of projection can act as such as a whole because the projection, through its structural moment of completion, has always already spread out a possible area – a «expanded breadth» (GA 29/30, p. 528; transl. p. 364). The occurrence of prevailing is the «essence» of the world (cf. GA 29/30, p. 509). The diversity of beings, as it oppresses and supports *Dasein*, is still preceded by the prevailing of the world itself as primordial law. In the projection, the world prevails by allowing the difference between being and beings happen, by allowing the being of beings to prevails as such as a whole. If the world prevails, then for Heidegger it prevails «*in and for a letting-prevail that has the character of projecting*» (GA 29/30, p. 527; transl. p. 362). Prevailing means the occurrence of the difference between being and beings and can be understood as that which makes beings into beings in the first place (cf. GA 29/30, p. 50). The difference is «never at hand, but refers to something that *occurs*.» (GA 29/30, p. 524; transl. p. 360) In other words: The dynamic prevailing of the world makes the difference between being and beings appear. In a sense, the projection is the medium in which the world can prevails. The world prevails in the projection of *Dasein*. However, it is evident that the projection must also be attributed an active role, since it reveals the being of beings and thus projects it. By projecting being towards the being of the beings – as the great horizon of understanding of all beings [*als großer Verständnishorizont alles Seienden*] – a projected space of possibility is formed: the world. Only the logos «takes» the beings as such as a whole out of its concealment and reveals it.

5. Final considerations

In the following, I would now like to relate the two Heideggerian concepts of world – being-in-the-world and world-formation, with reference to his two works *Sein und Zeit* and *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. First of all, the following difficulty emerges: if the term world-formation is not mentioned at any point in *Sein und Zeit*, the situation is similar with the term being-in-the-world in Heidegger's lecture treatise *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, which appeared two years later: being-in-the-world is not mentioned at any point in the lecture treatise. In addition, other elementary terms from *Sein und Zeit* no longer appear in Heidegger's lecture notes or no longer have the previous relevance and ubiquity. The following can be listed as examples: «state-of-mind» [*Befindlichkeit*], «disclosedness» [*Erschlossenheit*], «existential» [*Existential*], «thrownness» [*Geworfenheit*], «meaning» [*Sinn*], «care» [*Sorge*], «transcendence» [*Transzendenz*], «fallenness» [*Verfallenheit*], «understanding» [*Verstehen*], «worldhood» [*Weltlichkeit*] and «anxiety» [*Angst*]. If, then, substantial differences can already be found on a purely conceptual level, to what extent can the two different concepts of world find points of contact at all? Doesn't this make relating them to each other a hopeless endeavour? And more importantly, what is to be gained philosophically if it is nevertheless attempted and «forced»? These objections, which are not unjustified, can be countered as follows: despite the difficulties mentioned above, there are terms on the conceptual level that are conspicuously used in both works and occupy a similarly important position. For example, «as-structure», «logos», «(fundamental) attunement» are assigned important positions in both works. The two understandings of the world can be tailored to each other particularly well if we take a closer look at one concept: the projection. In *Sein und Zeit*, projection is negotiated as the constituting basic structure of understanding. Heidegger says of understanding:

With equal primordially the understanding projects Dasein's Being both upon its «for-the-sake-of-which» and upon significance, as the worldhood of its current world. The character of understanding as projection is constitutive for Being-in-the-world with regard to the disclosedness of its existentially constitutive state-of-Being by which the factual potentiality-for-Being gets its leeway [*Spielraum*]. And as thrown, Dasein is thrown into the kind of Being which we call «projecting». Projecting has nothing to do with comporting oneself towards a plan that has been thought out, and in accordance with which Dasein arranges its Being. On the contrary, any Dasein has, as Dasein, already projected itself; and as long as it is, it is projecting. (GA 2, p. 145; transl. p. 185)

As emerges from *Sein und Zeit*, the worldhood [*Weltlichkeit*] of the world ultimately knows itself to be grounded in the being of the concerned *Dasein*, its character of projection. In *Sein und Zeit*, it is true that *Dasein* is worldly [*weltlich*]. World becomes a moment of *Dasein* itself, an *existential* [*Existenzial*]. World is constituted by *Dasein* as the central possibility of the existence of the factual self. *Dasein* as being-in-the-world projects world in its understanding of being. For Heidegger, «understanding of Being pertains with equal primordially both to an understanding of something like a 'world', and to the understanding of the Being of those entities which become accessible within the world.» (GA 2, p. 13; transl. p. 33) Worldhood depends on *Dasein* itself: «If no *Dasein* exists, no world is 'there' either» (GA 2, p. 365; transl. p. 417), notes Heidegger. Heidegger remarks in *Sein und Zeit*, *Dasein* thus not only project the potential «leeway» [*Spielraum*] (GA 2, p. 145; transl. p. 185), but also the worldhood of the world.

As it has been shown, in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Part 2, the projection in *Dasein* is fundamental: unlike in *Sein und Zeit*, the projection is now *explicitly* related

to the projecting of world, through Heidegger's analysis of the process of world-formation. In the projection, the being of beings prevails as such as a whole of its respective possible bindingness. The world prevails in the projection. In the projection, the world prevails through the letting go of the difference between being and beings, through the letting-go of the being of beings as such as a whole. In this way, the projection becomes a specific unconcealment [*Entbergen*] in which the difference between being and beings opens up for the first time. Before all logical predication, the projection enables an «irruption» [*Einbruch*] into the «between» [*Zwischen*] of the difference between being and beings and thus makes it possible for these «distinguished in their distinguishability» (cf. GA 29/30, p. 529) to be distinguished. The unhiding of the enabling of the difference between being and beings guarantees *Dasein* ultimately «to take something *as* something»: the pre-logical «between» [*Zwischen*] becomes «as» [*als*] on the higher level of predication. If it was asked above what can be gained philosophically when a comparison is made between the two understandings of the world, then this seems to me to be reflected precisely in the parallelisation of the two concepts of projection. Despite all the aforementioned differences in the terminology of the two works, despite all caution against wild speculation, in my view it is precisely in Heidegger's conception of projection that there is an important and instructive commonality: in both works, projection makes world possible. If it is true in *Sein und Zeit* that the worldhood of the world is ultimately grounded in the being of the concerning *Dasein*, then in my opinion this refers to the central figure of thought in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*: world-formation. The fundamental occurrence of projection in *Dasein* forms the world through the unveiling of the being of beings, the ability to hold beings against itself in a binding manner and the complement. Worldhood, understood as a context of meaning [*Sinnzusammenhang*], as a structure of significance, which is inherent in the understanding of the meaning of *Dasein* itself, is constituted by precisely the three structural moments mentioned: 1. Worldhood is only through world-projection qua projecting of being (unveiling). 2. Worldhood is only through the being open of *Dasein* to the world, the holding of beings against itself in a bindingness (holding binding things against itself). 3. Worldhood is through the supplementation of beings to its worldhood (supplementation). As is true for *Dasein* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, it is also true for the worldhood-constituting *Dasein* in *Sein und Zeit*: «a binding character prevails throughout all being related to . . . , all comportment toward beings [...] and completion» (GA 29/30, p. 525; transl. p. 361). According to *Die Grundbegriffe*, «[i]n projection world prevails» (GA 29/30, 530, p. 365) can apply in its worldhood. When it says in *Sein und Zeit*: «If no *Dasein* exists, no world is 'there' either» (GA 2, p. 365; transl. p. 417), this can be closely linked to Heidegger's statements «world only is what it is in [...] formation.» (GA 29/30, p. 413; transl. p. 285) and «[o]nly with *Dasein* does the world happen. *Dasein* breaks in and beings become manifest.» [*Mit Dasein geschieht erst Welt. Das Dasein bricht ein und Seiendes wird offenbar.*] (cf. Heidegger, 1991, p. 10) An even stronger accentuation of the commonality in the process of projection in *Dasein* in both of Heidegger's works is found when the focus is on the scope of possibility of *Dasein* itself, which is intertwined with the projection of the world: Not only is the projection of the world to be located in the fundamental occurrence, but by means of the projection, *Dasein* itself projects itself into a «being-there», *Da-sein* (cf. GA 29/30, pp. 526-531) qua its being suspended in «the dimension of the possible in general» (GA 29/30, p. 530; transl. p. 365), as Heidegger remarks at the end of *Die Grundbegriffe*. Thus, here too, as in *Sein und Zeit*, *Dasein* exists by «projecting» itself towards certain possibilities. Critically, five points can be made about *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

5.1 Problems within the nomenclature of the early Heidegger

It is very noticeable that Heidegger no longer resorts to the nomenclature from *Sein und Zeit* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Especially a consideration of the terms «disclosedness» [*Erschlossenheit*], «existential» [*Existential*], «thrownness» [*Geworfenheit*], «meaning» [*Sinn*], «understanding» [*Verstehen*] and «worldhood» [*Weltlichkeit*] could certainly have been very instructive. Why Heidegger refrains from using the term «being-in-the-world» in his lecture notes can only be conjectured: This could be connected, for example, with the fact that Heidegger wants to approach the question of world from a different direction this time, as he notes at one point, with reference to *Sein und Zeit*, in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (cf. GA 29/30, p. 262). Accordingly, methodological reasons would come into play why Heidegger renounces the term of being-in-the-world: Heidegger wants to approach the question of world by means of a comparative observation; moreover, the lecture does not focus on an existential analysis of *Dasein* and thus also on an investigation of the character of being of *Dasein* as a fundamental *existential*. Instead, Heidegger's attention is focused on metaphysics as «as comprehensive thinking» (GA 29/30, p. 10; transl. p. 8), the related arousal of a fundamental attunement and the intended comparison. All this, however, does not seem to be a really satisfactory answer. What is decisive, in my opinion, is rather that Heidegger's sketch of world-formation as a fundamental occurrence in *Dasein* covers an essential structural moment of being-in-the-world: World (Likewise, one might consider whether Heidegger's discussion of boredom is precisely what gives the structural moments of in-being and self/*Dasein* their due.) As described above, it seems to me that the fundamental occurrence of world-formation is the enabling ground of worldhood. Understood in this way, Heidegger's elaboration of the «character of projection» would ultimately amount to a deepening of the structural moment of understanding [*Verstehen*] in *Sein und Zeit*. That Heidegger did not turn away from his motif of being-in-the-world even from 1930 onwards is evidenced, for example, by his work *Zollikoner Seminare* (cf. GA 89, pp. 204, 206, 237). A certain difficulty that already emerged in *Sein und Zeit* is also Heidegger's relationship to subjectivism in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*: although Heidegger makes it clear in his lecture notes that it is not the human being who forms the world, but rather *Dasein* in the human being, and with this approach he wants to forestall any subjectivity on the part of the human being, he nevertheless leaves open how the *individual* human being can arrive at a *subjective* conception of beings at all and how a common, social, forming of the world is possible at all.

5.2 Lack of reference to the work published shortly before, *Vom Wesen des Grundes* (1929)

In my opinion, the fact that a reference to the essay *Vom Wesen des Grundes* (GA 9) is found only very rarely in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* should also be viewed critically. A reference is made in a brief recapitulation of the historical thoughts on the word «world» (cf. GA 29/30, p. 261), in Heidegger's preoccupation with the logos (cf. GA 29/30, p. 441), but not when it comes to the concept of world-formation. In *Vom Wesen des Grundes* we read:

«Dasein transcends» means: in the essence of its being it is *world-forming*, «forming» [*bildend*] in the multiple sense that it lets world occur, and through the world gives itself an original view (form [*Bild*]) that is not explicitly grasped, yet functions precisely as a

paradigmatic form [*Vor-bild*] for all manifest beings, among which each respective Dasein itself belongs. (GA 9, p. 158; transl. p. 123)

It is striking that Heidegger disregards this reference and, moreover, no longer thematises a «transcendence» [*Übersteigen*] in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Why does Heidegger dispense with this? And is it possible to speak of transcending in the fundamental occurrence of world-formation? These questions cannot be discussed in detail here. We will merely refer to a passage in *Vom Wesen des Grundes*. There it states:

[O]nly when if this primordial history, namely, transcendence, occurs, i.e., only if beings having the character of being-in-the-world irrupt into the beings, is there the possibility of beings manifesting themselves. (GA 9, p. 159; transl. p. 123)

A correspondence with Heidegger's thinking of the projection, which interrupts into the «between» of the ontological difference of being and beings, thus unveiling the being of beings and thus advancing into ««the dimension of the possible in general» (GA 29/30, p. 530; transl. p. 365) at all, seems conceivable to me here in any case.

5.3 Incompatibility of the concept of world-projection and thrownness

As was the case with his understanding of the world in *Sein und Zeit*, and as has also been discussed above, Heidegger seems to proceed primarily from a world-constituting *Dasein*. However, there is a passage in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* that is worth noting. It says: «thrown in this throw, man is a *transition*, transition as the fundamental essence of occurrence» (GA 29/30, p. 531; transl. p. 365). When «thrown» is mentioned here, it seems to refer to the projection of *Dasein* itself. There is no other mention of «thrown», «thrownness» or «mundane facticity» in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. In *Sein und Zeit*, Heidegger was already able to put the mundane facticity, the thrownness of *Dasein*, only *conditionally* the fullest justification. It was shown there that *Dasein*, which creates the world, encounters the limits of its own sphere of action in the phenomenon of thrownness. It becomes aware of the ineluctability and inevitability [*Unhintergebarkeit*] of its own projected world. It becomes aware of this thrownness, for example, through the attunement character of anxiety. The fundamental attunement character of anxiety brings, as we know, *Dasein* in its fundamental occurrence of projection to its limits. It makes *Dasein*, in its being-in-the-world, aware that it is, has to be and, as long as it is, must always seize possibilities, however these may turn out, and ultimately conveys to *Dasein* its mundane facticity: the fact that it has not always already projected the world, but is itself thrown into this encompassing, factual, ontic world in which it lives as *Dasein*. Proof of this can be found in *Sein und Zeit* in §40, where it says: «That kind of Being-in-the-world which is tranquillized and familiar is a mode of Dasein's uncanniness, not the reverse. *From an existential-ontological point of view, the "not-at-home" must be conceived as the more primordial phenomenon.*» (GA 2, p. 189; transl. p. 234) It follows from this that the «existential mode of being-not-at-home» [*existenziale Modus des Unzuhauses*] forms the basis of the projected world itself. Ergo: the character of projection of *Dasein* as being-in-the-world is thus depotentiated. Heidegger's dominant concept of world-projecting *Dasein* as being-in-the-world, as he represents it in *Sein und Zeit*, reaches its limits with mundane facticity. However,

the character of projection of *Dasein* seems to dominate in *Sein und Zeit*, to the detriment of mundane facticity.⁷ And in my opinion, this very problem is repeated in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, without being resolved there: Once again, the world-projecting *Dasein* seems to dominate here, and the thrownness may at best still be hinted at in the analysis of deep boredom [*tiefe Langeweile*].

5.4 Lack of consideration of time, temporality and temporalizing

With the fact that Heidegger completely renounces the concept of transcendence, the talk of the «temporalize» [*Zeitigen*] in the fundamental occurrence of projection of *Dasein* also falls away. To be sure, the process of projection reveals a dynamic potential – how could it be otherwise imagined – but time [*Zeit*], temporality [*Zeitlichkeit*], temporalizing [*Zeitigung*] no longer play a role in the fundamental occurrence of projection of *Dasein*, at least GA 29/30 Part 2. A prominent possibility for the position of time in the fundamental occurrence of projection would be that being in the process of world-formation is itself timed by the happening of ontological difference and, connected with this, also the being of *Dasein*.

5.5 Lack of consideration of the distinction between apophantic and hermeneutic as

It is noticeable that in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* Heidegger no longer seems to differentiate between an apophantic and a hermeneutic as, as he had done, for example, in *Sein und Zeit*. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, there is now only talk of the apophantic logos (cf. GA 29/30, pp. 448-449). If Heidegger still defined the «as» in *Sein und Zeit* as a hermeneutic expression of the «primordial ‘as’ of an interpretation (ἐρμηνεία)» (GA 2, p. 158; transl. p. 201) in distinction to the «apophantic as» of the statement, in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* it remains with the latter. Even though Heidegger does not speak of an «apophantic as» at any point, there are indications that the «as» can only be understood as an apophantic as: It only occurs when there is talk of the apophantical logos (cf. GA 29/30, pp. 448-449), it is «connected to the assertion» (GA 29/30, p. 484; transl. p. 332), it «points» [*weist*] to the primordial event of world-formation and it is the projection that allows the «as» to arise in the first place. If there is no mention of the hermeneutic as, this does not mean, in my opinion, that it plays no role in the lecture notes. Rather, it seems to me that there is talk of the pre-predicative, pre-logical hermeneutic as precisely when Heidegger is not yet moving *eo ipso* on the level of the apophantic logos. I would like to argue for the fact that the hermeneutic as possibly names precisely the «between» of the difference between being and beings that is made possible qua projection (cf. GA 29/30, pp. 529-530). What seems to me to speak most in favour of this thesis is the following passage in which Heidegger states:

For the «as» expresses the fact that beings in general have become manifest in their being, that that distinction has occurred. The «as» designates the structural moment of that

⁷ On the tension between the character of projection *Dasein* and mundane facticity, see for example Romano Poci, „Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität“, in: Thomas Rentsch (Ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit (Klassiker Auslegen, 25)*, Berlin: De Gruyter 2015, pp. 49-64.

originarily irruptive «between». We simply never first have «something» and then «something more» and then the possibility of taking something as something, but the complete reverse: something first gives itself to us only when we are already moving within projection, within the «as». (GA 29/30, pp. 530-531; transl. p. 365)

Hereby Heidegger seems to suggest that retrospectively the structural moment of the originally interrupting into the «between» can be understood as an apophantic as. *Before* predication, however, *Dasein* seems to move qua occurrence of projection already in the originally interrupting between, in the hermeneutic as.⁸

References

- BEELMANN, Axel (1994). *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- BUCHHEIM, Thomas (1996). “Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift“, in BAUMGARTNER/ JACOBS (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Schellingiana Band 5*, pp. 223-239.
- CYKOWSKI, Elizabeth (2015). *Summoning the Courage for Philosophising*. Oxford: University of Oxford.
- DIELS, Hermann/KRANZ, Walter (1922). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, I-III*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- VAN DIJK, Robert J. A. (1991). “Grundbegriffe der Metaphysik: Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger“, in *Heidegger Studies*, 7, pp. 89-109. doi: 10.5840/heideggerstud199176
- FELL, Joseph P. (1994). “Seeing a Thing in a Hidden Whole: The Significance of Besinnung in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*“, in *Heidegger Studies*, 10, pp. 91-109. url: <http://www.jstor.org/stable/45013097>
- GINEV, Dimitry (2018). “The Critique of Biology Implied by *Fundamental Concepts of Metaphysics*“, in *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 8, pp. 36-80. doi: 10.5840/gatherings201884
- GUIDI, Lucilla (2021). “As-structure (Als-Struktur)“, in Wrathhall/ Malpas (eds.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-68.
- HABERMAS, Jürgen (1954). *Das Absolute in der Geschichte. Von der Zwiespältigkeit im Schellingschen Denken, Diss.* Bonn: Universität Bonn.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2ed ed. revised, 2018.
- HEIDEGGER, Martin (1962). *Being and Time*. Ed. and transl. by J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blackwell.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege*. Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.

⁸ In this interpretation, I am guided not only by the primary texts but also by two contributions: Lucilla Guidi, “As-structure (Als-Struktur)“, in: Mark A. Wrathhall/Jeff Malpas (Ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press 2021, p. 64f. and Jeff Malpas, “Between (Zwischen)“, in: Mark A. Wrathhall/Jeff Malpas (Ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press 2021, pp. 119ff.

- HEIDEGGER, Martin (2002). *Off the Beaten Track*. Ed. and transl. by J. Young and K. Haynes, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin, GA 6.2, *Nietzsche II (1939–1946)*. Ed. B. Schillbach. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin (1991). *Nietzsche Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics – Volume IV: Nihilism*. Ed. and transl. by D. F. Krell. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin (1998). *Pathmarks*. Ed. and transl. by W. McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3rd ed. revisted, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*. Ed. O. Saame and I. Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2ed ed. revisted, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics – World, Finitude, Solitude*. Ed. and transl. by W. McNeill and N. Walker, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin, GA 38 A, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2020.
- HEIDEGGER, Martin, GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Ed. I. Schüßler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin (1985). *Schelling's treatise on the essence of human freedom*. Ed. and transl. J. Stambaugh. Ohio: Ohio University Press.
- HEIDEGGER, Martin, GA 49, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*. Ed. G. Seubold. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin (2021). *The Metaphysics of German Idealism*. Ed. and transl. by I. A. Moore and R. Therezo. Cambridge: Polity Press.
- HEIDEGGER, Martin, GA 64, *Der Begriff der Zeit*. Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Ed. and transl. by R. Rojcewicz and D. Vallega-Neu, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin, GA 89, *Zollikoner Seminar*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2017.
- HEIDEGGER, Martin (1991). “Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*“, in *Heidegger Studies*, 7, pp. 5–12.
- HUTTER, Axel (1996). *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HÜHN, Lore (2014). “A Philosophical Dialogue between Heidegger and Schelling”, in *Comparative and Continental Philosophy*, 6, (1), pp. 16-34. doi: 10.1179/1757063814z.00000000029
- KNOWLES, Adam (2013). “Toward a Critique of Walten: Heidegger, Derrida, and Henological Difference”, in *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 27, (3), pp. 265–276. doi: 10.5325/jspecphil.27.3.0265

- KNOWLES, Adam (2021). "Prevailing (Walten)", in WRATHHALL/ MALPAS (eds.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 606–610.
- LEWIS, Michael (2017). "The relation between transcendental philosophy and empirical science in Heidegger's *Fundamental Concepts of Metaphysics*", in *Cosmos and history*, 13, (1), pp. 47-106. url: <https://www.cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/547>
- MALPAS, Jeff (2021). "Between (Zwischen)", in: WRATHHALL/ MALPAS (eds.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press 2021, pp. 119-121.
- MAROSAN, Mario Ionut (2021). "De la métaphysique à la question philosophique de l'animal: avec Heidegger et Derrida", in *Revue Era Novum* 1, (1), pp. 78-95. url: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03263696/document>
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1860). *Werke: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, Bd. 1-10. SW III*. Ed. K. F. A. Sendling. Stuttgart: J. G. Cotta.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2006). *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Ed. and transl. by J. Love and J. Schmidt. Albany: State University of New York Press, Albany.
- PARENTE, Diego (2008). "La Concepción heideggeriana Del artefacto en grundbegriffe der metaphysic", in *Signos Filosóficos*, 10, (20), pp. 75-93. url: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242008000200004
- POCAI, Romano (2015). "Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität", in RENTSCH (ed.). *Martin Heidegger: Sein und Zeit (Klassiker Auslegen, 25, Band 25)*. Berlin: De Gruyter, pp. 49-64.
- RORTY, Richard (1992). "Heidegger, Contingency, and Pragmatism", in: DREYFUS/ HALL (eds.). *Heidegger: A Critical Reader*. Cambridge: John Wiley & Sons, pp. 209-230.
- SANDKÜHLER, Hans (1968). *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SCHELER, Max (1991). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Bouvier.
- SIKKA, Sonya (1994). "Heidegger's Appropriation of Schelling", in *The Southern Journal of Philosophy*, 32, (4), pp. 421-448. url: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1994.tb00723.x>
- SOMMER, Konstanze (2015). *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik: Heidegger, Schelling und Jacobi (Paradeigmata 33)*. Hamburg: Felix Meiner.
- WITHY, Katherine (2013). "The Strategic Unity of Heidegger's *The Fundamental Concepts of Metaphysics*", in *The Southern Journal of philosophy*, 51, (2), pp. 161-178. doi: 10.1111/sjp.12012
- WUNSCH, Matthias (2010). "Heidegger – ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie? Über seine Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik*", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 4, pp. 543-560.
- ZIMMERMANN, Rainer E. (1996). "Freiheit als Grund des Wirklichen – Zur Entwurfsstruktur Schellingscher Ontologie", in BAUMGARTNER/ JACOBS (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Schellingiana Band 5*, pp. 330-339.

The Beginning of the End. Heidegger and Hegel from Metaphysics to the Event

**El principio del fin.
Heidegger y Hegel de la metafísica al evento**

NICOLA RAMAZZOTTO
(Università di Pisa)

Abstract: In this paper I address the relationship between Hegel and Heidegger from the perspective of the dialectic between end and beginning. After the introduction, in the second part of the paper I analyze Hegel's position in the history of being as the beginning of the end of metaphysics. Afterwards I address Heidegger's interpretation of the beginning of Hegel's *Logic*, showing how the essential beginning is the end of the completed system. In the fourth part of the text, I discuss how Heidegger wants to position himself in relation to Hegel, mainly examining their different interpretation of negativity and initiality. I will argue that the key word for understanding their different positions is "event". Whereas Hegel's system leaves no room for any beginning as event, but every beginning is reabsorbed by the finished and concluded system, for Heidegger thought must time and time again make itself initial and eventual. **Key-words:** Hegel, beginning, fulfillment, event, negativity

Resumen: En este artículo afronto la relación entre Hegel y Heidegger desde la perspectiva de la dialéctica entre fin y principio. Tras la introducción, en la segunda parte del ensayo analizo la posición de Hegel en la historia del ser como principio del fin de la metafísica. Después abordo la interpretación de Heidegger del principio de la *Lógica* de Hegel, mostrando cómo el principio esencial es el fin del sistema completado. En la cuarta parte del texto, discuto cómo Heidegger quiere posicionarse en relación con Hegel, examinando principalmente su diferente interpretación de la negatividad y la inicialidad. Argumentaré que la palabra clave para entender sus diferentes posiciones es "acontecimiento". Mientras que el sistema de Hegel no deja lugar a ningún comienzo como acontecimiento, sino que cada comienzo es reabsorbido por el sistema acabado y concluido, para Heidegger el pensamiento debe una y otra vez hacerse inicial y eventual. **Palabras clave:** Hegel, comienzo, cumplimiento, evento, negatividad

1. Introduction¹

Heidegger's relationship with German Idealism, and in particular with Hegel's philosophy, is notoriously multifaceted and complex². It is well known how, even as he came near the end of his own philosophical journey, Heidegger himself still struggled to define his own position to Hegel's thought. In a letter to Gadamer dated December 2, 1971, Heidegger writes:

I myself do not know clearly enough how my 'position' vis-à-vis Hegel is to be determined— it would not be enough to put it down as a 'counterposition'; the determination of 'position' is connected with the question concerning the mystery of the 'beginning'; it is far more difficult because it is simpler than the explanation Hegel gives for it before the start of the 'movement' in his *Logik*³

Heidegger's admission is significant, especially considering the many texts, seminars, courses and essays he has devoted to Hegel. This very proclivity towards Hegel can perhaps in turn be interpreted as the recognition of a dissatisfaction, as an ever-renewed attempt by Heidegger to approach Hegel's thought and thus determine his own position with respect to it. Building on this complexity, the goal of this contribution cannot be to completely unravel this entanglement and thus succeed in what Heidegger himself failed to do. The scope of this work is more limited. Indeed, the purpose of these paper is to deepen this complexity and try to explore it. To do so, an attempt will be made to deepen this passage by Heidegger by identifying three main points in it. The first relates to the question of «position»: in the first part of this paper, I will then identify what Heidegger considers to be Hegel's peculiar position within the history of being and how Heidegger wants to define himself with respect to it. The second step concerns the theme of the «beginning»: in the second part of this work, I will then show how Heidegger interprets Hegel's problem of the foundation and beginning of the system. Finally, in the third part, I will try to show what Heidegger means by the «secret of the beginning» and in what sense it is easier and simpler than how Hegel understands it. In doing so, I will argue that the key words for understanding the different positions of Hegel and Heidegger are “negativity” and “event”.

2. Erörterung

The question of determining the “position”, which Heidegger discusses in his letter to Gadamer, is closely related to the question of “place”. Only by determining the place that a certain philosophy occupies is it possible to decide and specify how to stand with respect to it. The key word for indicating this is for Heidegger «*Erörterung*»⁴. The word has a twofold meaning in German. In its most common sense, it simply means a discussion, debate. Heidegger, however, recalls the connection of the word with “*Ort*”,

¹ I would like to thank the two anonymous reviewers, whose suggestions helped to vastly improve the first draft of this paper.

² The secondary literature on the subject is obviously vast. Here I simply list a few texts that were particularly helpful in the writing of this paper or that are in consonance with the thesis I will support. See (Lindberg, 2010); (Mejía, 2004); (Benjamin, 1993); (Kolb, 1986); (Gillespie, 1984).

³ Quoted in (Gadamer, 2007, p. 455-456).

⁴ For an overview of the various meanings of “*Ort*”, “*Erörterung*”, “*Ortschaft*,” etc., see (Malpas, 2021), who also offers additional literature.

i.e., with place and locality (GA 12, p. 33). Ultimately, then, *Erörterung* is the discussion that must determine the place held by a thought. Place, in turn, does not indicate anything trivially spatial, in the sense of a flat, homogeneous space – we might say, the space of the Cartesian plane. On the contrary, the space of thought indicates its own locality, the place to which it belongs.

This problem of the place and position of thought cannot be underestimated not least because it is directly mentioned in Heidegger's letter that we want to study – and is thus important for the problem of his relation to Hegel. It is in fact Heidegger himself who, in the Le Thor seminar, states that after “meaning” and “truth”, “place” is the key word of the third phase of his philosophical journey (GA 15, p. 344). To summarize, we can say that philosophy, for the late Heidegger, i.e., for the Heidegger who writes the aforementioned letter to Gadamer, is first and foremost a determination of the place of thought.

If this is the case, then Heidegger's annotation whereby he is unable to determine his own position with respect to Hegel becomes more significant. If philosophy is the determination of the place of thought, then the difficulty in finding one's position with respect to the place held by Hegel's philosophy becomes something more complex than a simple opinion about a past philosophy and something broader than a simple historiographical discourse. This ambiguity results from an oscillation and hesitation that veins Heidegger's thought deeply. The thesis that I want to argue for is that this difficulty lies precisely in the attempt at which Heidegger's entire path of thought is aimed: the effort to overcome metaphysics and to free a new thought of being. In order to argue this thesis, it is first necessary to understand where Hegel's thought actually belongs and what is its place. Once this is understood, only once this *Erörterung* is done, is it possible to grasp why Heidegger finds it so difficult to understand his own position with regard to Hegel. The determination of the place of thought occurs within what the late Heidegger calls the «topology of being»⁵. The truth of being has historically happened as a destiny and has mostly occurred as metaphysics. Within metaphysics, being, forgone, is conceived as being of beings each time according to different principles: God, the *ego cogito*, substance, the monad the transcendental subject, spirit, and so on. The first step in understanding the place of a thought is then to situate it in this history of being. That is, it is necessary to understand how the truth of being is at play, how it happens and how it occurs in that given historical philosophy. The essence of thought, that which makes it belong to a certain place in the topology of being, lies precisely in the specific way in which it conceives the being of beings – and, therefore, in the different way in which it also obscures and hints at being. Each philosophy, then, is part of the mountain range of being⁶, it is linked to what precedes and follows it, and thereby obtains its own place and locality.

What then is the place of Hegel's system? How does the truth of being happen in his thought? Heidegger asks this question perhaps most explicitly in the Le Thor seminar (GA 15, p. 347). Here Heidegger considers that the key to understanding Hegel's ontology – and thus the place of Hegel's thought – lies in the famous sentence with which the *Science of Logic* begins:

⁵ Heidegger's first mention of a topology of being is found in GA 13, p. 84. Here, as part of a poem, Heidegger writes: «Das denkende Dichten ist in der Wahrheit / die Topologie des Seyns. / Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens». A more extensive formulation is found instead in GA 15, p. 335, where it is related to the event of the truth of being. In the course of the exposition, I will refer to this last formulation.

⁶ «Gebirge des Seyns», see: GA 96, p. 144-145.

«*Being, pure being* – without further determinations. In its indeterminate immediacy it is equal only to itself and also not unequal with respect to another; it has no difference within it, nor any outwardly. [...] It is pure indeterminateness and emptiness. – There is *nothing* to be intuited in it [...]. Being, the indeterminate immediate is in fact *nothing*, and neither more nor less than nothing» (Hegel, 2010, p. 149)

These are, as is well known, the first lines of Hegel's *Logic*, where "being" and "nothing" are regarded as immediate, indeterminate, and all in all empty and overlapping. They are mere abstractions that do not yet belong to the speculative movement that characterizes thought – a movement whose first example lies precisely in the category of "becoming", which is the result and truth of being and nothingness.

Let us return to Heidegger's letter from which we had started. There, Heidegger states that the key to understanding his own position with respect to Hegel lies in «the mystery of the 'beginning'» and that this beginning lies in a relation at once simpler and more complex with the question of the beginning as Hegel presents it in his *Logic*. The path we have taken, our *Erörterung*, has confirmed and clarified precisely this passage. In order to determine his own position with respect to Hegel, it is first of all necessary for Heidegger to engage with these pages of Hegel's *Logic*, because there is the *Ort* of the Hegelian system – there is where the truth of being happens in Hegel's philosophy⁷.

How, however, to determine this place? How to map it and how to understand both its specificity and its continuity with what precedes and follows it? Heidegger explains this *Ort* thusly:

«Absolute knowledge is the place of absolute certainty, in which absolute knowledge knows itself. Only in this way can "science," or the knowledge of knowledge, be understood—which now becomes an exact synonym for "philosophy.»

The place where Hegel's proposition arises can thus be precisely determined: it is consciousness, the place of its own conscious being. The constitution of its own conscious being includes that there is only consciousness of an object insofar as consciousness, still more originally, is a being conscious of itself. More precisely, and here one recognizes the Kantian contribution to the Cartesian theme: anything certain arises from the mediation of self-certainty. Otherwise put: all knowledge of objectivity is beforehand a knowledge-about-oneself» (GA 15, p. 348)

At first glance, the link between being-nothing and absolute consciousness does not seem very perspicuous. The analysis of Hegel's position will be the focus of the next section, now it is first necessary to understand the historical nature of Hegel's position in its relation to modern metaphysics – a position that is already hinted at by Heidegger in this very passage through the references to Descartes and Kant.

If the theoretical determination of his own position with respect to Hegel remains for Heidegger a doubt that is never dissolved, on the contrary, the actual historical determination of the role of Hegel's philosophy within the history of metaphysics is for him far more perspicuous and remains virtually unchanged throughout his whole path of thought. For Heidegger, Hegel's philosophy remains true to the trajectory outlined

⁷ Heidegger himself makes this process explicit, as he sets the goal for his seminar in Le Thor: «"Pure being and pure nothing are, therefore, the same"? The task here is, first of all, to understand the statement correctly. Even more intently then: what relation could there be between being and nothing for Hegel and this formulation, to which the extra-metaphysical grounding of the ontological difference as concealed source of metaphysics has led? In order to situate this question, the seminar now asks about the place in Hegel's thinking where the above cited statement is to be found» (GA 15, p. 347).

by modern metaphysics and is directly consequential with the metaphysical position of Descartes, Leibniz and Kant. In Heidegger's own words:

«The uniqueness of the systematic of Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, and Schelling – a systematic that is inherently diverse – has still not been understood. The greatness of the systematic of these thinkers consists in the fact that it does not unfold, as with Descartes, out of the *subiectum* as ego and *substantia finita*. Rather, it unfolds either, as with Leibniz, out of the monad or, as with Kant, out of the transcendental essence of finite reason rooted in the imagination, or, as with Fichte, out of the infinite "I", or, as with Hegel, out of the spirit of absolute knowledge, or, finally, as with Schelling, from out of freedom as the necessity of every particular being which, as such a being, remains determined through the distinction between ground and existence» (GA 5, p. 101)

Heidegger sees a common thread along the course of modern philosophy and sees a continuity unraveling from the foundation of modern thought, with Descartes, all the way to Hegel. Hegel, in fact, is for Heidegger the end of this progression. In other words, Hegel is not only the end (*Ende*), but also the fulfillment (*Vollendung*) of modern metaphysical thought. For Heidegger. This is the place taken by Hegel's system: that of the end and fulfillment of the systematic attempt of modern philosophy - an attempt that, beginning with Descartes' *cogito me cogitare*, leads up to the absolute self-consciousness of Hegel's system⁸. This is the place from which the truth of being happens in Hegel's philosophy, and it is with respect to this place that Heidegger must determine his own position.

Building on this, we can already begin to see some of the difficulties Heidegger faces in figuring out his own position with respect to Hegel's thought – difficulties that descend directly from Hegel's position as the fulfillment of metaphysics. The notion of fulfillment, as we shall see, proves in fact to be deeply ambiguous. While there is no doubt for Heidegger that Hegel is a culmination point within the procession of modern metaphysics, it is equally true that Heidegger also reserves this, simultaneously, also to the philosophy of Schelling and the thought of Nietzsche⁹. When he wants to be more precise, Heidegger states more clearly that Hegel «begins» the fulfillment of metaphysics (GA 2, p. 74), or that he «prepares» it (GA 69, p. 35). In other words, Hegel is the beginning of an end (*Ende*) in that he begins the fulfillment (*Vollendung*). What distinguishes Hegel as the initiator of the fulfillment of metaphysics? Heidegger does not offer explicit answers to this question, and the overview does not get any clearer¹⁰. The place of the Hegelian system, while distinctly determined, is in fact for Heidegger not easy to map. Once again, the problem is the one Heidegger mentioned in his letter to Gadamer: the question of the beginning. More precisely, we can now understand that the problem lies in the «secret» that binds the end as fulfillment, the beginning of this end in Hegel's system, and the new beginning of thought Heidegger wants to stand for.

Heidegger himself does not dissolve this secret. We, however, can venture a few steps by staying true to the fundamental words Heidegger chose as coordinates to determine his own confrontation with Hegel: beginning, event, negativity. The thesis I want to argue, in fact, does not involve resolving the ambiguity, but wants to deepen

⁸ On these themes, see also GA 65, p. 238, where Heidegger states that in the period that goes from Descartes to Hegel there is «a renewed transformation, but no essential change» (GA 65, p. 232).

⁹ On these issues I follow Schwab, who points out precisely this «triple ending» of metaphysics (Schwab, 2022).

¹⁰ The best attempt to explain this strange place occupied by Hegel's philosophy is, as far as I know, (Trawny, 1999).

it by showing how precisely in the “beginning-of-the-end” feature that is proper to the Hegelian system lies the determination of its most precise place in the history of Being. The idea is that in Hegel we witness simultaneously the most absolute radicalization of the instances of modern metaphysics, and at the same time a first seed for a new beginning of thought. This initially-conclusive trait typical of Hegel is what determines his position as the beginning of the fulfillment of modern metaphysics, and the recognition of this peculiar trait is the ultimate task for an *Erörterung* of the Hegelian system. Only by delving into this twofoldness and only by going deep into this secret of the beginning is it possible to understand Heidegger’s difficulties in finding his own position with respect to Hegel’s philosophy.

3. Beginning(s)

Heidegger himself, in the aforementioned letter to Gadamer, names the problem of the beginning as the crux for understanding his relationship with Hegel. Such a precise determination does not take away from the ambiguous and problematic nature of the matter. The very concept of beginning, in fact, is said in many ways, and each of its meanings contributes to the complexity and variety of the issue of the «secret of the beginning». The simultaneously initial and final character that we have seen shapes Hegel’s place within the history of metaphysics must be understood in its unfolding in the different senses of beginning, starting with that which Heidegger himself names: the beginning «before the start of the ‘movement’» of the *Science of Logic*.

Before Hegel begins to survey the various categories, moments and movements of thought, the *Science of Logic* opens with an interlocutory chapter entitled «With what must the beginning of science be made?» (Hegel, 2010, p. 134). Here Hegel addresses the problem of the beginning that is before the beginning of the logical movement: Hegel determines this problem as the problem of the foundation of science. Denying both that the beginning of science can be something objective (water, one, *nous*, idea, substance, monad) and something subjective (thinking, intuiting, feeling, I, subjectivity), Hegel states that:

«Being is what makes the beginning here; it is presented as originating through mediation, but a mediation which at the same time sublates itself, and the presupposition is of a pure knowledge which is the result of finite knowledge. But if no presupposition is to be made, if the beginning is itself to be taken immediately, then the only determination of this beginning is that it is to be the beginning of logic, of thought as such. [...] The beginning must then be absolute or, what means the same here, must be an abstract beginning; and so there is nothing that it may presuppose, must not be mediated by anything or have a ground, ought to be rather itself the ground of the entire science. [...] Just as it cannot have any determination with respect to an other, so too it cannot have any within; it cannot have any content, for any content would entail distinction and the reference of distinct moments to each other, and hence a mediation. The beginning is therefore pure being» (Hegel, 2010, p. 136)

Since Heidegger locates his problem with Hegel in the question of the beginning of the Logic, his interpretation also begins right here, where Hegel himself discusses the problem of the beginning.¹¹ It is clear from Hegel’s words that the foundation of

¹¹ It goes without saying that the aim of this paper is not to provide a correct and orthodox interpretation

the system has a seemingly contradictory character: it must be both immediate and the result of dialectical mediation, it cannot presuppose anything and at the same time presupposes absolute thought, it cannot be a ground and yet it must ground the system, it has no content but from it descends the concreteness of the entire system of the *Logic*¹². Heidegger dissolves this contradiction in an original way, proposing a backward reading of the system by interpreting Hegel's quote literally: «The beginning is the result». For Heidegger, this means that the beginning is *resultare*, i.e., taking a leap back to the *true* beginning (GA, 86:848). This true beginning is nothing but the already unfolded system, the absolute idea, the result of the absolute mediation and self-reflection of thought. In other words, for Heidegger the beginning of the *Logic* is only the beginning of its own appearing to itself, of its own becoming self-conscious, which in turn is only possible if thought has *already* developed to its own absoluteness. Indeed, only when it is absolute can thought reflect and mirror itself, recognizing its own beginning as an empty and immediate beginning: only then does it in fact possess the strength and concreteness to know its own history, which is precisely what happens in the *Phenomenology*, in which the spirit can recognize its own path because it has reached its end. In Hegel's system, the beginning presupposes the end, and the end is found in the beginning:

The beginning is the end! and the end – the beginning! I.e., the beginning – is immanent [...] The beginning – determines itself from an already finished whole, which shall bring itself into motion as itself. The pure thinking – as self-establishing thought of the thinking of the thought [*Gedachtheit des Denkens des Gedachten*] – the pure determining being? (GA 86, p. 40)

Once again, we find, in Hegel, a peculiar entanglement between end and beginning. In his system, in fact, the beginning as pure being is not actually the *primum* but is the first result of the speculative movement by which thought comes to itself. This is why Heidegger, in the aforementioned letter to Gadamer, will say that the problem lies *before* the beginning of the movement of the *Logic*. Once the logical engine of the Hegelian system is set in motion, nothing prevents it from arriving at the completion of the system in the absolute idea. If, on the other hand, Heidegger needs to find *his own* position with respect to Hegel, he will have to intervene before this movement takes place.

Naturally, one may ask what is wrong with Hegel's position, or why it is necessary to intervene. Certainly, the Hegelian system represents a special case within the history of metaphysics, a case that seems almost to elude from that onto-theo-logical structure that for Heidegger characterizes all Western thought and underlies modern technological thinking. Indeed, Hegel denies that there can be any determinate *Grund*, denies that any given principle can by itself take the highest ontological degree of being of beings, and denies the instrumentality of all logic. This, however, from Heidegger's perspective, is far from excluding Hegel from the domain of the metaphysical tradition, of which indeed, we have seen, he represents the culmination. Indeed, Heidegger goes

of the problem of beginning/foundation in Hegel, but to discuss Heidegger's interpretation of it. For an introduction to these issues in Hegel, see (Hyppolite, 1952), (Rockmore, 1989), and (Maker, 1994). For an interpretation that systematically tries to point some supposed problems in Heidegger's interpretation, see (Sell, 1998).

¹² It should be remembered that the *Logic* begins precisely where *Phenomenology* ends and it presupposes it: thought, having come to recognize itself in *Phenomenology* as absolute spirit, now goes in search of its own pure categories.

so far as to say that precisely Hegel's *Logic* is «the clearest and greatest example of this unity of tradition» (GA 65, p. 76). We now need to understand why this is the case and we must investigate once again the meaning of the peculiar place occupied by Hegel's system in the history of metaphysics. This time, we will focus more specifically on the question of the foundation of knowledge and its connection to the problem of the beginning.

From Heidegger's point of view, even with regard to the question of the foundation, Hegel is the fulfillment of modern philosophy - a position which, we have seen, presupposes both continuity and discontinuity. As is well known, for Heidegger, the problem of the foundation is the central thread of all modern philosophy. Beginning with Descartes, in fact, knowledge can no longer arise immediately, but needs a justification and a foundation. The being of beings is understood as objectivity of the object, as that which stands against the thinking subject, which alone guarantees its existence and epistemic and moral validity. The subject, in turn, since it cannot find any external given ground, thus grounds itself by an act of reflection: the *cogito me cogitare*. The subjectivity of the subject, its reflexivity, becomes in the modern post-Cartesian world the guarantee of the objectivity of the object, it becomes that which offers being to beings, which exists, is valid and works only in reference to the subject¹³.

In the course of modern philosophical thought, the second decisive step taken by the principle of ground/foundation is Kant and his concept of the transcendental. Heidegger interprets the Kantian transcendental as the dimension of the objectivity of the object. In fact, in order to have an object, that is, something that stands in stable and certain opposition to the subject, it is first necessary to investigate the conditions of possibility of the object as such. These conditions of possibility reside, for Heidegger, in the transcendental apperception of the subject, which in its synthetic unity becomes the site of the guarantee of the possibility of the objectivity of the object. The objectivity of the object stands above and before the object itself; it is transcendental and thus referred to the transcendental and reflexive subjectivity of the *Ich denke*. Transcendental subjectivity, as the set of these conditions of possibility, is thus also the set of rules for a given phenomenon to be constituted as an object, that is, as something grounded and certain for judgment¹⁴.

Consistent with his ambiguous position of fulfillment, Hegel stands as much in continuity as in discontinuity with the Kantian transcendental. Indeed, on the one hand, Heidegger speaks explicitly of the «transcendental-monadological essence of absolute metaphysics» (GA 86, p. 267). On the other hand, Heidegger explains the difference between the two as follows:

«There is a difference between the objectivity of the object in Kant and the appearance of the appearing in Hegel. In Kant, the objectivity of the object is appearance for the subjectivity, in Hegel, the appearance of the appearing happens in the essence, this precisely is the subjectivity» (GA 86, p. 758)

Here lies the difference. In Kant, the certainty of knowledge lies in the fact that the object appears to a subject, whose transcendental forms constitute objectivity and

¹³ See first and foremost GA 5, p. 108-111. Also interesting is Heidegger's interpretation of Descartes' *Regulae* in GA 76, p. 191-208.

¹⁴ Here I refer mostly to the reading Heidegger carries on in GA 41. On the relationship between Heidegger and Kant, see as introductions (Schalow, 2013) (Blattner, 2006). For a somewhat different reading of the question of the transcendental in Heidegger, see the analytical interpretations contained in (Crowell & Jeff, 2007).

found synthetic and grounded knowledge. In Hegel, the assurance of knowledge is not the subjectivity of a transcendental subject with its *a priori* forms. It is appearance itself that appears to itself, that reflects itself not in other, but within itself, *thus* becoming other. The essence of which Heidegger speaks is the process of negativity that causes all positivity to have to come out of itself, appear to itself, and then return to itself. We are here facing a new iteration of what we saw when we looked at the problem of the beginning of the movement in the *Logic*. Both here and then, in the beginning knowledge has already arrived at the end, that is, at the absolute. Only for this reason it can and must now go outside itself, must appear to itself, in order to *know* itself as absolute in-and-for-itself. The appearance of absolute knowledge is interpreted by Heidegger as that process by which spirit, in itself already absolute, reflects in itself and learns to know itself in its own absoluteness. In Heidegger's eyes, this is what Hegel means when he states that «everything hangs on grasping and expressing the true not just as substance but just as much as subject» (Hegel, 2018, p. 12). Subject and subjectivity, here, do not mean something like individuality or personality. Their meaning must be understood in an exquisitely ontological sense. Subjective literally means “*sub-jectum*”, i.e., “that-which-lies-beneath”. The subject is what lies beneath and pivots the movement of reflection. In other words, subjectivity, reflexivity and negativity (understood as the motor of reflection), are in Hegel inextricably intertwined¹⁵.

From what we have said, we now return to the main issue, that of the link between beginning and foundation and that of Hegel's position as the fulfillment of metaphysics. There is no doubt that Hegel represents a new and original step within metaphysics, but this does not mean that he jumps out of this tradition. For if, compared to Descartes and Kant, Hegel denies the possibility of a single foundation that underlies the entire system, his proclaimed *Voraussetzungslosigkeit*¹⁶ does not mean that he actually eschews the *Satz vom Grund*. Likewise, the fact that, unlike Kant and Descartes, the object is not guaranteed by a single individual subjectivity certainly does not mean that Hegel more generally renounces the possibility of a new kind of subjectivity and a new conception of reflexivity. Subjectivity, as the structure of reflexivity, does not disappear in Hegel, nor does its guarantee of foundationality¹⁷. Indeed, Hegel represents in this sense the absolutization, i.e., the liberation and extremization of the principle of foundation. This means that in his system subjectivity, representation, reflexivity and foundationality become absolute, that is, *ab-solutus*, free and untied from any connection to something else. Foundation is founded by itself, just as appearance appears to itself. No single foundation is given but each moment, each point on the circumference is as much the end as the beginning of the circle of knowledge¹⁸.

¹⁵ It should appear clear how Heidegger is moving here in a dimension that is antecedent to the distinction between subjectivity and intersubjectivity, between the self and the other: at stake here is the reflexivity that constitutes any form of subjectivity – whether singular, plural, contrastive, in struggle or in harmony with others. This is why I cannot agree with Sinnerbrink's criticism of Heidegger, for example, for which Heidegger fails to understand these more contemporary aspects of Hegel's thought (Sinnerbrink, 2007). The problem is more radical and more original, and is part of Heidegger's attempt to rethink the human being no longer as subject among subjects but as *Dasein*.

¹⁶ On this concept in Hegel, see (Houlgate, 2006). For a different, anti-foundationalist reading of Hegel, see once again (Maker, 1994). The intention here is not to enter into this internal debate within Hegel's scholarship, but to exhibit the position of Heidegger, for whom Hegel, though in a peculiar position, is not outside the perimeter of metaphysics and its quest for a foundation.

¹⁷ See for example GA 5, p. 161.

¹⁸ Of course, this does not answer the legitimate question as to why *Logic* then begins precisely with being. I follow here the interpretation of Houlgate, for whom. «the decision made by the thinker to

We are confronted, yet again, with a strange combination of beginning and end in Hegel's system, this time observed from the more specific point of view of the problem of the system's foundation – a problem we have interpreted, in the wake of Heidegger's own words to Gadamer, as that which is before the movement of the *Logic*. If all this is true, then it is here that the possibility for Heidegger to determine his own position with respect to Hegel is at stake. In other words, it is from this specific point of view of the beginning as foundation that we must be able to determine what characterizes Hegel's peculiar place as the beginning of the fulfillment of metaphysics and thus also the position Heidegger must take with respect to it. Since the *Erörterung*, we have seen, is for Heidegger the determination of the peculiar position of a philosopher in the unfolding of the truth of being, then we must be able to deduce, from what we have said about the end, the beginning, and the foundation, what Hegel's peculiar position is regarding being, beings, and the being of beings. Heidegger describes this position of Hegel most clearly in a page of the *Beiträge zur Philosophie*, which is worth quoting in its entirety and then commenting on:

«Absolute idealism seems to overcome the priority of beings, for the exclusive determination of the object on the basis of objectivity [...] signifies nothing other than the establishment of the priority of beingness over beings. Therefore, it is indeed impossible, for instance, to follow Hegel's *Phenomenology of Spirit* precisely in its beginning ("sense certainty") unless the incorporation of the sensible object into the actuality of absolute spirit is already thought in advance and absolutely. [...] This interpretation would nevertheless amount to a downright misunderstanding of idealism, for even idealism adheres to the priority of beings over beingness and merely covers over this relation while seeming to reverse it. Every objectivity, on every one of its levels, is indeed determined on the basis of the absolute. Yet objectivity as such is already, according to its essence [...], not only related to the object but also determined from the object as from a determinate interpretation of beings on the basis of a starting point within beings themselves. Through sublation into absolute knowledge, objectivity seems to disappear, but it is merely extended into the objectivity of self-consciousness and of reason. Precisely this, that beingness is grounded in absolute subjectivity, shows very well that this being, the *subjectum*, as relational center of all representing to oneself, decides over beingness [...] Therefore absolute idealism, though it seems to dissolve everything into being, actually carries out the complete disempowerment of being in favor of an undisputed and limitless empowerment of beings» (GA 65, p. 426-427)¹⁹

The first fact to be extracted from this lengthy quotation is once again the inherent ambiguity of Hegel's position. The novelty that separates Hegel from the rest of metaphysics and makes him its fulfillment is that the objectivity of the object, that is, the

focus on pure being does not constitute a founding presupposition of the *Logic*: one that determines in advance the path that the *Logic* will take», but rather «the decision to think pure being at the start of the *Logic* initiates a study of the basic categories of thought rather than action in the world. Nevertheless, as a decision or act of will, it is the same as the act described in the *Philosophy of Right*: an act of abstraction by thought». As an act of abstraction, it only makes sense to begin precisely with the most abstract of categories. i.e., with being. Recently, this argument was convincingly brought forward by Dunphy, who demonstrated the impossibility of other beginnings of *Logic* (Dunphy, 2021).

¹⁹ Heidegger is, of course, referring here to the *Phenomenology*, but as shown earlier there is a similar structure linking the two works: in both cases, in fact, there is a beginning of the exposition that does not correspond to the true speculative-systematic beginning, which is instead the end, in absolute thought. This structural and systematic analogy makes it possible to move from one to the other, not least because Heidegger's argument remains almost identical for the two scenarios.

being of beings, in Hegel no longer needs a single entity to act as the foundation for everything but is absolute and thus free to appear and think of itself only from itself. The autonomy of the being of beings from any given entity, however, does not yet mean the liberation of the question of being, for being, in the Hegelian system, even when it becomes *Wirklichkeit*, still remains the being of beings. The foundational model of a single entity serving as the being of beings is not overcome but brought to completion insofar as it is made absolute. It is true that it is no longer a matter of a single entity serving as a foundation, but now the entire domain of what can be, i.e., reality understood in its broadest and highest sense as *Wirklichkeit*, is thought of on the model of beings as subject and object. Reality, the being of beings, is *subject* insofar as it becomes the pivotal point for the reflection through which reality appears to itself and can thus know itself and become self-conscious. Since on the other hand this process of reflection is immanent, so that *Wirklichkeit* thinks and knows *itself*, the being of beings becomes the *object* of its own reflection, it comes out of itself so that it can then return to itself enriched with the awareness of its own in-and-for itself.

This is the ontological position that determines for Heidegger the uniqueness of Hegel's thought within the history of being: having freed the being of beings from all particular entities and having brought to fruition «the complete disempowerment of being in favor of an undisputed and limitless empowerment of beings». On this basis, Heidegger certainly does not fail to repeatedly and insistently remark how Hegel still belongs to metaphysics and how he is nothing more than a variation on the theme of the oblivion of being. Yet, the problem remains. If Hegel were merely a metaphysician among others, if his fulfillment was nothing more than a reiteration of old ontological categories, it is not clear why it should be so complicated for Heidegger to determine his own position with respect to him. The fact that, in his letter to Gadamer, Heidegger states that a simple contra-position is not satisfactory suggests that something happens in this fulfillment that complicates the matter. The ontological novelty of the Hegelian system requires special attention. We learn from the letter to Gadamer that, for Heidegger in Hegel – i.e., in the end of metaphysics – lies the question of «the mystery of the “beginning” ». It is now necessary to see how Heidegger establishes this dialogue between end and beginning.

4. From the End to the Event

In determining his own comparison with Hegel, Heidegger preventively states that it requires taking into account «the uniqueness of the standpoint of his philosophy» (GA 68, p. 4). Since Hegel in fact represents the culmination of metaphysical philosophy, a confrontation with him cannot be an attempt to graft oneself above him, nor, by virtue of the intrinsic systematicity of Hegel's system, can one introduce an external principle to unhinge it. All such attempts fail because they do not grasp that unique and ambiguous position of Hegel within the history of being, as we have displayed in the conclusion of the previous section. What then is the point of view from which to approach a dialogue with Hegel? Heidegger provides the answer: «This starting point of the confrontation must indeed lie in Hegel's philosophy, but hidden as the ground that is essentially inaccessible and indifferent to it» (GA 68, p. 4). We return once again to the problem of the foundation, of the *Grund*, and thus of the beginning. Heidegger now states that the key word to find this hidden ground within Hegel's system is negativity²⁰.

²⁰ On the problem of negativity in Hegel and Heidegger, as well as for an introduction to these pages,

«What is that fundamental determination of Hegel's philosophy whose thinking through leads back to a more original point of view, because it can only be truly seen as such first from this point of view? And what is this basic determination, that it at the same time remains fair to the worked through of the Hegelian system? We claim: this basic determination is "negativity"» (GA 68, p. 6)

We have already seen the importance of the negative in the Hegelian system: it is in fact «the tremendous power of the negative; it is the energy of thinking» (Hegel, 2018, p. 20) that sets the *Logic* in motion. Likewise, that movement by which the spirit is moved to its own reflection is nothing other than «the labor of the negative» (Hegel, 2018, p. 13), which pushes the spirit out of itself and causes it to place itself as an object to itself, so that it can then return to itself. If this is true, then Heidegger's two indications for which one must grasp the secret Grund of the Hegelian system and, as the letter to Gadamer put it, for which one must grasp the secret of the beginning before the beginning of the logical movement, now appear to be the same thing. The issue at stake is to rethink negativity in an alternative way to the Hegelian view that considers it the logical-dialectical engine of the system. This is for Heidegger the only way to confront Hegel's system from its own peculiar place and attack it at its secret foundation, before it can unfold into the absolute system.

That same ambiguity that characterizes the Hegelian system in general as the fulfillment of metaphysics also applies to its key concept, negativity. Indeed, Heidegger says that: «Negativity both is unquestioned in the system of the completion of the occidental metaphysics, and in general within the history of metaphysics» (GA 68, p. 39). Paradox would have it that precisely in the Hegelian system, where the negative is all-pervasive as the motor that moves every dialectical moment, and thus represents the fulfillment of the metaphysical conception of negativity, it is precisely here that the true concept of the negative is most absent. In a similar way to what we have seen happen with the being of beings, a double movement takes place here with regard to negativity. On the one hand, the metaphysical conception of negativity arrives at its fulfillment insofar as each individual moment of the system incorporates its own negative: this is necessary insofar as no single moment can claim the right to be the absolute or the foundation, but each must come out of itself, deny itself as an absolute and then return to itself as only a moment within the system. On the other hand, this negativity is never simple negativity, but is determined negativity. In Hegel's own words:

On the other hand, as was formerly pointed out, in comprehensive thinking, the negative belongs to the content itself and is the positive, both as its immanent movement and determination and as the totality of these. Taken as a result, it is the determinate negative which emerges out of this movement and is likewise thereby a positive content (Hegel, 2018, p. 37)

The negative appears as a moment of the positive, it is never maintained in its negativity, but is always resolved into a determinate and positive content. This is why

see (Pöggeler, 1995), (de Boer K. , 2010), (de Boer K. , 2000) and Dahlstrom, who rightly points out how «Heidegger's criticism of Hegel's conception of negativity may be said to operate on three levels. [...] He charges (a) that Hegel fails to offer an explanation of the senses of negativity that he presupposes; (b) that he uncritically assumes senses of negativity inherent in a modern conception of thinking as representing, and as a result overlooks the ontological difference – or, better, the senses of the ontological difference, given Hegel's narrow and broad senses of 'being' – to which those senses of negativity correspond; and (c) that there is another way of thinking of nothing (i.e., a primordial nothing coincident with primordial being) that underlies the senses of negativity» (Dahlstrom, 2011, p. 531).

Heidegger can state that: «Hegel's negativity is not one, because it is never serious about the not and the negation at all, – it has already cancelled the not into the “yes”» (GA 68, p. 47). The conclusion Heidegger draws from this is stark:

In Hegel's metaphysics a transformation of thinking finds as little room as in any other metaphysics. What looks like transformation there - according to the dialectical overcomings [*Aufhebungen*] - is only the change of the stages of reflection and their reflection. It is not by chance that the absolute consciousness as the first stage of which Hegel understands “Reason” has the form of negativity in the sense of negation of negation. The path of dialectics never leads to a transformation of thinking. (GA 76, p. 274-275)

From Heidegger's point of view, since in Hegel's system the true beginning is the absolute system that must appear to itself, within the history of the experience of consciousness there is no room for new events or unexpected turns: the path of the spirit is the triumphant march by which the spirit in itself absolute returns to itself to know itself absolutely. The ending, so to speak, is already written in advance. For this reason, within the system there is no room for any metamorphosis, and any attempt to use the Hegelian system to propose a revolution outside of metaphysics is doomed to failure. On closer reading, however, this does not mean that Hegel's thought does not play an important role in Heidegger's attempt at a new thought. For if there is no space *within* Hegel's system, the recognition of what lies secretly at the *base* (*Grund*) of his system, and which therefore can only come to light through a confrontation with it, can certainly play a role. In other words, through a confrontation with Hegel, negativity can be highlighted as an indispensable moment for the thought of being. Indeed, Heidegger states:

«With the beginning of the completion of metaphysics, the preparation begins, unrecognized and essentially inaccessible to metaphysics, for a first appearance of the twofoldness of Being and beings. In this appearance the first resonance of the truth of Being still conceals itself, taking back into itself the precedence of Being with regard to its dominance» (GA 7, p. 76)

With the beginning of the fulfillment of metaphysics, which we have identified with the Hegelian system, the possibility of bringing the negative into focus as an irreducible difference between being and beings comes to light for the first time. This provided that we do not remain within the Hegelian system, in which the negative is not yet unleashed in all its nullifying force, but only if we are able to grasp negativity for the first time in Hegel as the secret ground of his system. From that ground, says Heidegger, it is possible to determine the task of thought as that of properly thinking the negative as irreducibly negative, and to transform that secret ground (*Grund*) into an abyss (*Abgrund*)²¹. In this way, Heidegger says, thanks to Hegel and against Hegel, «in the thinking of the history of being the essential power of negation [*Nicht-haften*] and reversal comes into the open for the first time» (GA 65, p. 84). With the last considerations, we can go back to where we started and re-interpret Heidegger's letter to Gadamer. It should now be clear why Heidegger's position with respect to

²¹ It may be useful to resume the already quoted GA 68, p. 47 and continue the previous quotation: «Hegel's negativity is not one, because it is never serious about the not and the negation at all, – it has already cancelled the not into the “yes” The objective-present [*Gegenständliche-Zuständliche*] in the beingness of the unconditional thinking. The nothingness: the “ground”, the abyss [*Ab-Grund*]. The being “is” the “nothing”, – not because they are equally indeterminate and unmediated, but “fundamentally” different are the one! That, which first opens “decision” [*Ent-scheidung*]».

Hegel must be more articulate than a mere contraposition: a mere opposition would in fact be unable to grasp the peculiarity of the Hegelian system, its role as much final as initial, and its paradoxical contribution to the thought of the history of being. The secret of the beginning that Heidegger mentioned in his letter is in fact nothing more than the problem of the foundation of the Hegelian system, namely negativity. The mystery of the beginning, in this sense, must be thought of before the beginning of the logical movement since negativity must be redeemed from its role as a dialectical engine in the Hegelian system. The question remains, then, in what sense the beginning, as Heidegger understands it, is «far more difficult because it is simpler» than how Hegel thinks of it. The key word for understanding this aspect of Heidegger's thought is «*Ereignis*».

Naturally, since “*Ereignis*” is the key word of the entire path of thought of the later Heidegger, it is not possible here to offer an exhaustive account. It will suffice, however, to point out those features of the event that are most decisive for the comparison with Hegel. For this, we can focus on one aspect, that, we shall see, plays an important role: the significance of the event for the problem of history²².

Heidegger's laconic statement that «until now man has never been historical» (GA 65, p. 492) also and especially applies to the Hegelian concept of history. According to Heidegger, in fact, Hegel thinks history, understood as the history of spirit, already from the point of view of absolute spirit. We have here a further iteration of the initial-final structure that Heidegger detects in the Hegelian system. Since only absolute spirit is able to reflect on its own history, then the final moment (absolute spirit itself) is already presupposed in any consideration of its past – no matter whether it is historical or logical past. The beginning of the spirit's history will always be its end.

This consideration leads to a paradox and two consequences. The paradox is that in Hegel the possibility of a philosophy of history and the history of philosophy opens up for the first time. Only as metaphysics has reached its completion, in fact, does it open the space for it to think its own history (GA 9, p. 428). The paradox lies in the fact that this view, instead of opening the space for alternative thinking to metaphysics, ends up becoming its absolute legitimization, as is evident in the Hegelian interpretation of the Greek world²³. Conversely, the two consequences are that in Hegel's view there is only one history with only one end. Since the negative is already always immanent to the intrinsic development of the spirit, in the history of this development no revolutions or interruptions, changes of course or deviations are possible, but only the full budding of the spirit to its absolute form. The history of the spirit is the history of its own organic development, and thus leaves no room for anything to divert its course from its absolute end. In Heidegger's words:

«It seems as if history is truly included in Hegel's “systematics”, so that Hegel's own position appears as a necessary stage within history. Indeed, “history” is included in the

²² I claim that although they are not opposites, the problem of history as destiny is more radical and more essential to the confrontation between Heidegger and Hegel than that of time, which instead is at the core of (de Boer K., 2000). A consequence of this approach is also the choice of texts I will examine: I will not focus much on *Sein und Zeit*, but on Heidegger's writings after the turn, in which Hegel is much more present and Heidegger's interpretation becomes much more refined.

²³ See first of all GA 9, p. 427-444. The thesis expressed there is that Hegel regards the Greek world and its philosophy not in their possible initial value, but always already from the fulfillment of history and thought that belongs to the modern world and the system of absolute knowledge. On this theme in Hegel's system, connected, as indeed Heidegger also does, to the problem of beauty and aesthetics, see (Menke, 2009).

“systematics” – it only seems so –; but thereby it comes to light that the “systematics” (as the dialectic of the absolute representation of the absolute) needs stages of representation, which in their necessity are at the same time transferred back as figures into the past. In truth, it is not “systematics” that is historical (at most absolutely historical), but history is made systematic and thus annihilated in essence. Hegel appears only as necessary in the unity of the stages of his absolute systematics, and his thinking is therefore only “historical” on the basis of the fact that he makes history absolute, calculates history in the sense of dialectics». (GA 76, p. 102)

It is against this view of fulfillment as the perfection of philosophy that Heidegger brings into play his own concept of *Vollendung*. Indeed, the latter, far from being its legitimization, represents the possibility of gathering together the entire history of metaphysics from Hegel to the Greeks in order to see its hidden foundation, and thus prepare the way for its overthrow²⁴. If history, in Hegel’s sense, can be defined as the unfolding of a path already taken, and thus as something that must ultimately be surpassed, Heidegger highlights precisely its event-like character²⁵. There is no single story, with an end always already given. On the contrary, history is the story of each time initial events that determine the epochs of the history of being.

The difference between Hegel and Heidegger’s conception of history is not, as is too often said, a problem of reversal, whereby Heidegger would favor the beginning of Western philosophy, while Hegel would favor its end. Heidegger’s problem is to make history plural. It is no longer a matter of one beginning, but of several beginnings, each with its own surplus richness over the existing, each unique and non-deductible from what preceded it (GA 70, p. 64). Here also lies the Heideggerian new consideration of negativity: it is no longer a matter of thinking negativity as a determinate negation that guarantees the continuity of the unique and intrinsic development of spirit in history. The event thinks negativity as plurality without presupposing unity. Heidegger stylizes the gap between himself and Hegel with the following formula: «For Hegel, the thing [*Sache*] of thinking [*Denkens*] is thought [*Gedanke*] as the absolute concept. For us, the thing of thinking, provisionally named, is the difference as difference» (GA 11, p. 56). If each beginning determines a different age in history, there is no single “why” in the history of being, but each age has its own necessity as manifestation and destiny of being (GA 14, p. 62). This is how Heidegger explains, with a metaphor, the difference between Hegel’s thought as determined negation, as the necessary path of spirit and as a circle of circles, and his own thought of being as an event:

«The epochs can never be derived from each other and even be put on the track of a continuous process. Nevertheless, there is a tradition [*Überlieferung*] from epoch to epoch. But it does not run between the epochs like a band that connects them, but the tradition comes each time from the hiddenness of the destiny, as from a spring different rivulets spring up, which feed a stream that is everywhere and nowhere» (GA 10, p. 135)

²⁴ I owe this interpretation of the *Vollendung* to (Bernasconi, 1985).

²⁵ See these notes by Heidegger for his 1955-1956 seminar on Hegel’s *Logik des Wesens*: «Hegel – and the history of “being”. Such a destiny – that the history of thinking – as the thought in its process – is overcoming [*aufhebend*] – while Heidegger – the destiny as a whole is not overcome [*aufgehoben*], but kept in the verity of the salvage [*verwahrt in die Wahrnis der Bergung*] – event. Not only “overcome” [*aufgehoben*] – into the completeness of the absolute knowledge». (GA 86, p. 463).

5. Conclusion

The task we had set ourselves was to provide an interpretation of Heidegger's letter to Gadamer dated December 2, 1971. At the end of this course, we can quote it again and try to offer an explanation of it, or at least to deepen the question that was posed there:

I myself do not know clearly enough how my 'position' vis-à-vis Hegel is to be determined— it would not be enough to put it down as a 'counterposition'; the determination of 'position' is connected with the question concerning the mystery of the 'beginning' [Anfangs]; it is far more difficult because it is simpler than the explanation Hegel gives for it before the start of the 'movement' in his *Logik*

Our first goal was to undertake an *Erörterung* of Hegel's thought and thus to identify his peculiar position within the history of being. This was shown to be the beginning of the end of metaphysics. Determining the position occupied by Hegel in the history of being is a necessary step for Heidegger to orient himself and determine his own position. We have seen how Hegel's position as the beginning of the end of metaphysics is related to the problem of the beginning. First, it is connected in that Hegel is precisely the *beginning* of the end of metaphysics. Secondly, we have analyzed how at different moments and levels of the Hegelian system Heidegger is characterized by a peculiar connection precisely between beginning and end: the end always determines the beginning and the beginning is visible only from the end. This applies as much to the logical beginning as to the more properly historical beginning. The mystery of the beginning of which Heidegger speaks in his letter has subsequently been identified in negativity, understood as the foundation of the Hegelian system, of which it is the driving force and, in the form of intrinsic and determined negation, the guarantee of the certainty of absolute knowledge. When thinking about his own position with respect to Hegel, we have seen how Heidegger cannot be content with a simple contra-position that denies the peculiar ambiguity of the Hegelian system but goes in search of a more complex stance. This stance stems from rethinking negativity as it is before it initiates the logical movement, and thus before it is thought of as dialectical negation.

This new concept of negativity and the corresponding rethinking of the beginning become evident, as we have seen, in the thought of the *Ereignis*. In the *Ereignis*, in fact, the mystery of the beginning truly is thought of as «far more difficult because it is simpler» than it is in Hegel. It is more difficult because it must think negativity and the beginning beyond the metaphysical tradition. It is at the same time simpler because it thinks the negative and the beginning as they are themselves, unlike Hegelian fulfilled metaphysics, which always thinks the negative and the beginning from the absolute:

«Hegel conceives the beginning of the occidental philosophy as the first preliminary stage of his philosophy and i.e. of the philosophy of German idealism as the absolute metaphysics. With this is already said: the beginning is not conceived in itself, not in its beginningness, i.e., in the being out of its own ground and back into its own ground, but as a preliminary stage for...and thus (in the interpretation) as dependent on the completion of occidental metaphysics, which Hegel knows he himself is» (GA 76, p. 26)

In contrast to the Hegelian model, event thinking lets the destiny of being simply be itself: the every time principal and radically historical plural happening by which being destines itself. In contrast to the Hegelian infinity, being as event is shown to be

radically more initial because it is more final, that is, more finite²⁶. Every configuration or destination, every «economy of being», as Schürmann puts it (Schürmann, 1982), is not *the* one, ultimate reality, but only *a* possibility, destined to dawn in order to let a no one rise.

How, then, to draw a final balance of Heidegger's position towards Hegel? That hesitancy which at first seemed to be a limitation and lack on Heidegger's side now appears in a different light. The ambiguity of the position is not a weakness in Heidegger's thought, but an act of consistency toward Hegel's ambiguous position as the fulfillment of metaphysics. When Heidegger stands before Hegel, before him lies the decisive question about the fate of metaphysics, and this fate, in its fulfillment, shows the ambiguity of its own vanishing. Says Heidegger: «The completion of metaphysics is its passing away. In passing it does not disappear, but it enters into the twisting [*Verwindung*] of its essence. In this it has its historical remaining» (GA 76, p. 4). Inasmuch as Hegel is precisely this fulfillment, his is the thought in which metaphysics «goes down to the ground [*zu-grunde-geht*]» (GA 71, p. 271), that is, he glimpses that secret foundation (*Grund*) that allows the leap to negativity as the abyss (*Ab-Grund*) of being²⁷. This is why Heidegger can state that «the decisive question therefore remains whether Hegel's philosophy could be original enough in itself to conceive the beginning» (GA 76, p. 25). For only by understanding the end of metaphysics from the originality of the beginning is it possible to gain that perspective with which «to look Hegel's systematics from a dominating view and yet to think in a completely opposite way» (GA 65, p. 176)²⁸.

The task set before thought when it confronts Hegel, while clarified in its destination, does not make it any less paradoxical. There where metaphysics has reached its completion, its highest degree and its absolute development, there also lurks a window of opportunity²⁹. This glimmer leads not yet to the new, but to the understanding of the

²⁶ On the tensions between Hegel's infinite reason and Heidegger's essentially finite subjectivity is interesting the recent work by Pippin (Pippin, 2022). Although I agree with Pippin's interpretation of Hegel's meaning of infinity, I believe that Heidegger's criticism of Hegel remains valid if one shifts the focus from the problem of subjectivity and *Dasein* to the more radical problem of the plurality of events in the destiny of being. The problem is not so much the finitude of the individual subject, which is a trait that applies to both authors, but the broader problem that takes place in the second Heidegger and involves the very possibility of difference as difference. The problem, that is, of whether the history of being can be nothing but a continuous and *infinite Aufhebung*, or whether each configuration of the sense of being must be taken as such, as a *finite* moment, each time initial and unique, inductible and destined to perish.

²⁷ For the problem of the «going under towards the abyss», see (Ma, 2019). To Ma I also owe the methodological assumption of applying a principle of charity that allows to reconstruct a unified view of Heidegger's interpretation of Hegel among his various texts. However, I do not agree with Ma's idea of such a clear difference between these texts and the *Contributions to Philosophy* regarding the problem of nothingness. In both cases, it seems to me that the question of nothingness, the abyss, and being are present and intertwined. The problem is not central to this paper, except insofar as it has to do with Hegel, but I think it is more interesting to try to read the essentializing of being time after time as nothingness, that is, as the ground-less opening of a new destiny of being as no-thing.

²⁸ See also GA 24, p. 400: «Hegel saw everything that is possible. But the question is whether he saw it from the radical centre of philosophy, whether he exhausted all the possibilities of the beginning so as to say that he is at the end» (quoted in Bernasconi, 1985, p. 2).

²⁹ It is not difficult to hear an echo of Hölderlin's verses: «Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch». For the sake of brevity, it has not been possible to also consider Hölderlin's contribution to Heidegger's understanding of the fulfillment of metaphysics, which Heidegger recalls more explicitly for the question of technology, and less so for Hölderlin's relationship to absolute idealism, from which he instead wants to distance Hölderlin as much as possible. Demonstrating that things are in fact even

end, and thus to the opening of the space for the transition to the new beginning: «From here no bridge leads into the other beginning. But we have to know just this thought of the German idealism, because it prepares the end» (GA 65, p. 203).

If all of this is true, then the ultimate test for thought in the face of Hegel's system is to defeat the temptation to overcome (*Aufheben*) the paradox itself, but to keep it alive and open:

« The overcoming of metaphysics is not negation and annulment; in it, what has been comes into essence and yet remains remembered» (GA 70, p. 193). This is why, on the same page, Heidegger can say that: «the completion of metaphysics (Hegel – Nietzsche) is the closest to the transition into overcoming» (GA 70, p. 192-193) and that «to call Hegel to one's aid in order to make the thinking of the history of the being "clear" is like to want to produce fire out of water» (GA 70, p. 193). These statements are as much contradictory as they equally belong to the ambiguity of the fulfillment of metaphysics, with respect to which the premise Heidegger makes at the beginning of his lectures on Hegel inevitably always applies:

«However, Hegel is not regarded as an arbitrary occasion and starting point for a philosophical confrontation. His philosophy stands definitively in the history of thinking – or, we want to say: of being – as the unique and not yet comprehended demand of an confrontation with it for any thinking that comes after it or even only wants to prepare philosophy again» (GA 68, p. 3).

References

- BENJAMIN, A. (1993). *The Plural Event. Descartes, Hegel, Heidegger*. London: Routledge.
- BERNASCONI, R. (1985). *The Question of Language in Heidegger's History of Being*. London: Palgrave MacMillan.
- BLATTNER, W. (2006). Laying the Ground for Metaphysics: Heidegger's Appropriation of Kant. In W. Blattner, *The Cambridge Companion to Heidegger* (pp. 149-176). Cambridge: Cambridge University Press.
- CROWELL, S., & JEFF, M. (2007). *Transcendental Heidegger*. Redwood City: Stanford University Press.
- DAHLSTROM, D. (2011). Thinking of Nothing: Heidegger's Criticism of Hegel's. In S. Houlgate, & M. Baur, *A Companion to Hegel* (pp. 510-536). Hoboken: Wiley-Blackwell.
- DE BOER, K. (2000). *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel*. Albany: SUNY Press.
- DE BOER, K. (2010). *On Hegel: The Sway of the Negative*. London: Palgrave-MacMillan.
- DUNPHY, R. (2021). Hegel and the Problem of Beginning. *Hegel Bulletin*, 344-367.
- GADAMER, H.-G. (2007). *The Gadamer Reader. A Bouquet of Later Writings*. Evanston Illinois: Northwestern University Press.
- GILLESPIE, M. (1984). *Hegel, Heidegger and the ground of history*. Chicago: University of Chicago Press.
- HEGEL, G. W. (2010). *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G. W. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press.

here more complex than a simple contra-position, however, is beyond the scope of this paper.

- HEIDEGGER, M., GA 2, *Sein und Zeit*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, M., GA 5, *Holzwege*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977
- HEIDEGGER, M., GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000
- HEIDEGGER, M., GA 9, *Wegmarken*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976
- HEIDEGGER, M., GA 10, *Der Satz vom Grund*. ed. P. Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997
- HEIDEGGER, M., GA 11, *Identität und Differenz*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006
- HEIDEGGER, M., GA 12, *Unterwegs zur Sprache*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985
- HEIDEGGER, M., GA 14, *Zur Sache des Denkens*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007
- HEIDEGGER, M., GA 15, *Seminare*. ed. C. Ochwad, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005
- HEIDEGGER, M., GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997
- HEIDEGGER, M., GA 68, *Hegel*. ed. I. Schüßler, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993
- HEIDEGGER, M., GA 69, *Die Geschichte des Seyns*. ed. P. Trawny, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998
- HEIDEGGER, M., GA 70, *Über den Anfang*. ed. P.-L. Coriando, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005
- HEIDEGGER, M., GA 71, *Das Ereignis*. ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009
- HEIDEGGER, M., GA 76, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. ed. C. Strube, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009
- HEIDEGGER, M., GA 86, *Seminare: Hegel – Schelling*. ed. P. Trawny, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2011
- HOULGATE, S. (2006). *The opening of Hegel's Logic: from being to infinity*. West Lafayette: Purdue University Press.
- HYPOLITE, J. (1952). *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*. Paris: PUF.
- Kolb, D. (1986). *The critique of pure modernity - Hegel, Heidegger, and after*. Chicago: Chicago University Press.
- LINDBERG, S. (2010). *Entre Heidegger et Hegel - éclosion et vie de l'être*. Paris: L'Harmattan.
- MA, L. (2019). Going Under Toward the Abyssal Question: Heidegger's Confrontation with Hegel on Negativity. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1-20.
- MAKER, W. (1994). *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*. Albany: SUNY Press.
- MALPAS, J. (2021). Place (Ort/Ortschaft). In M. Wrathall, *The Cambridge Heidegger Lexicon* (pp. 578-580). Cambridge: Cambridge University Press.
- MEJÍA, E. (2004). Hegel, Heidegger : pensée absolue, pensée abyssale. In E. Mejía, *Genealogie des neuzeitlichen Denkens*. Berlin: DeGruyter.
- MENKE, C. (2009). Noch nicht. Die philosophische Bedeutung der Ästhetik. In H. Maye, L. Scholz, & F. Balke, *Ästhetische Regime um 1800* (pp. 39-48). London: Brill.
- PIPPIN, R. (2022). Idealism and the Problem of Finitude: Heidegger and Hegel. In J. Simoniti, & G. Kroupa, *Ideas and Idealism in Philosophy* (pp. 127-150). Berlin: DeGruyter.
- PÖGGELER, O. (1995). Hegel and Heidegger on negativity. *Hegel-Studien*, 145-166.
- ROCKMORE, T. (1989). Foundationalism and Hegelian Logic. *The Owl of Minerva*, 41-50.

- SCHALOW, F. (2013). *Departures: At the Crossroads between Heidegger and Kant*. Berlin: DeGruyter.
- SCHÜRMAN, R. (1982). *Le principe d'anarchie – Heidegger et la question de l'agir*. Paris: SEUIL.
- SCHWAB, P. (2022). Dreifache Vollendung der Metaphysik? Heidegger über Schelling, Hegel und Nietzsche. In A. Rojas, & P. Scwhab, *Sein, Grund, Ungrund – Schellings Bedeutung für das Denken Heideggers*. Freiburg / München: Karl Alber Verlag.
- SELL, A. (1998). *Martin Heideggets Gang dutch Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Bonn: Bouvier.
- SINNERBRINK, R. (2007). Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology. *Cosmos and History*, 132-152.
- TRAWNY, P. (1999). Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger. Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 407-427.

La libertad como no-pensable-de-antemano en Schelling y Heidegger. Un análisis del escrito de la libertad de 1809 a partir de las lecciones de Heidegger de 1936

**Freedom as Not-Thinkable-Beforehand.
An Analysis of the Freedom Essay of 1809 based on Heidegger's Lectures of 1936**

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ

(*Univerzita Karlova de Praga; Bergische Universität Wuppertal*)

Resumen: En este trabajo presentamos las bases de una teoría disposicional de la libertad en Schelling hacia 1809 y 1810 movilizando el comentario de Heidegger de 1936 sobre el escrito de la libertad (2). Vemos la constitución de la libertad en Schelling como una fusión de las teorías idealistas de la libertad y del pensamiento de la naturaleza como vida, devenir y productividad (3). El pensamiento de Heidegger en relación con concepto de libertad en Schelling se pone en juego en los siguientes puntos (2). El primero refiere a la determinación de la libertad en general a través de la «esencia» de la libertad humana. Ambos autores establecen, en segundo término, el carácter paradójico de la libertad humana como indeterminación en la idea, y, al mismo tiempo, en tanto ente «siempre-ya-decidedo». La escisión de la «esencia» de todo ente entre fundamento y existencia es ya un célebre *locus* de coincidencia entre el planteamiento ontológico de Schelling y Heidegger. La manera en que esta escisión se articula en lo que se refiere al concepto de determinación temporal, será objeto de nuestro análisis en los apartados 2 y 4.

Palabras clave: libertad humana, Schelling, Heidegger, decisión, determinación temporal

Abstract: In this paper we present the grounding of a dispositional theory of freedom in Schelling around 1809 and 1810 by mobilizing Heidegger's 1936 commentary of the *Freedom Essay* (2). We see the constitution of freedom in Schelling as a fusion of idealist theories of freedom and the theory of nature as life, becoming, and productivity (3). Heidegger's thought regarding Schelling's concept of freedom is mobilized in the following points (2). The first concerns the determination of freedom in general through the «essence» of human freedom. Both authors establish, secondly, the paradoxical character of human freedom as ideal indeterminacy, and, at the same time, as an «always-already-decided» being. The division of the «essence» of every being between ground and existence is already a famous *locus* of coincidence between Schelling's and Heidegger's ontological thought. The way in which this division is articulated regarding the concept of temporal determination will be the subject of our analysis in sections 2 and 4.

Key-words: human freedom, Schelling, Heidegger, decision, temporal determination

1. Introducción¹

En este trabajo presentamos los fundamentos de una teoría disposicional de la libertad en Schelling, cuyo punto principal consiste en la incorporación del concepto antropológico kantiano de «carácter» [*Gesinnung*] en un marco analítico trascendental². La tesis original que defendemos en este trabajo afirma que el nuevo concepto trascendental-real de libertad en torno a 1809-1810 supone una superación progresiva del concepto kantiano de libertad en los siguientes puntos.

En primer lugar, Schelling incorpora al concepto trascendental de libertad los principios propios de la vida, el devenir y la productividad - notas distintivas de su anterior Filosofía de la Naturaleza. Este punto nos permite comprender los dos puntos que siguen.

Schelling caracteriza la síntesis de la libertad práctica con la productividad de la naturaleza como una síntesis inconsciente que va más allá de las filosofías de la conciencia inauguradas con Descartes y abre las puertas a las doctrinas posteriores de Schopenhauer y Nietzsche sobre la primacía de la voluntad, así como al pensamiento de Kierkegaard y Heidegger referido a la existencia como instancia «no-pensable-de-ante-manos» [*Unvordenkliches*].

Esta nueva libertad basada en lo inconsciente implica también una reformulación muy original del concepto de esencia al que alude Schelling en el título de su obra de 1809. De hecho, la esencia de la libertad humana parece implicar un oxímoron, si consideramos que la libertad no es simplemente otra determinación ontológica, sino precisamente la condición de posibilidad de toda determinabilidad. En contra de las interpretaciones que ven el concepto de esencia de la libertad como un concepto ontológico general, nosotros vemos en él una determinación eminentemente práctico-trascendental, por un lado, y, por el otro, siguiendo el concepto aristotélico de esencia natural, un *perpetuum mobile*, sujeto de inherencia y actividad, o, como afirma Heidegger, en tanto «capacidad de todas las capacidades» [*Fähigkeit aller Fähigkeiten*].

En este sentido, presentamos el concepto de libertad en Schelling, frente a Hegel y Gabriel, no tanto como una decisión ligada a la determinación del carácter en la eternidad, sino como una posibilidad de elección también «en» el tiempo, y, en consecuencia, como un concepto eminentemente «contra-sistemático». (Cf. Hegel, *TWA XX*, p. 453; Gabriel, 2020, pp. 137-153)³. La diferencia entre los conceptos centrales de decisión y elección es sutilmente esclarecida a lo largo de este trabajo tomando en cuenta este carácter contra-sistemático de la libertad humana tanto en Schelling como en Heidegger.

2. Avant-propos sobre Schelling y Heidegger

La relación de Heidegger con Schelling en los años 1930 y 1940 es ya célebre y ha

¹ El presente artículo cuenta con financiamiento de la Univerzita Karlova de Praga, República Checa, y de la *Friedrich Naumann Stiftung für die Freiheit* con sede en Potsdam, Alemania.

² La bibliografía sobre este tema es muy extensa. Permítasenos citar los artículos que más han influido en este trabajo: Courtine, 1990, pp. 169-199; Marquet, 1976, pp. 591-600; Marquet, 1981, pp. 141-153; Challiol Guillet, 1998, pp. 43-76.

³ La importancia contra-sistemática del concepto de libertad humana en la metafísica intermedia de Schelling fue señalada por primera vez por Heidegger en *GA 42*, pp. 15, 21-22. Véase también Lauer, 2010; Laughland, 2007; Oser, 1997; Theunissen, 1965, pp. 174-189.

sido recogida en las obras completas del filósofo de Friburgo en dos volúmenes diferentes. Estos contienen las interpretaciones del tratado de 1809 de Schelling de 1936 y 1941, entre las cuales acontece un viraje, ciertamente, desde una posición muy cercana a Schelling hasta otra que circunscribe a nuestro autor al lugar de un eslabón más dentro de la llamada «metafísica de la subjetividad» iniciada con Descartes.

En el presente trabajo emprendemos un análisis del concepto schellinguiano de libertad en 1809 que adopta como clave hermenéutica varios puntos de similitud conceptual entre el Schelling de los años 1809 y 1810 y Heidegger en su período entre 1935 y 1938.⁴ Estos puntos, sobre los cuales volveremos a lo largo de este trabajo, son los siguientes.

El primero y más conocido se refiere al carácter enigmático del hombre, y en particular, de la determinación de la libertad por medio de la «esencia» de la libertad humana, esencia que ambos autores consideran como el punto más problemático y cuasi «no-de-antemano-pensable» de toda la investigación sobre la libertad y sobre el ser del hombre en el mundo. En efecto, tanto Schelling como Heidegger refieren a la dificultad de elucidar qué es lo que el hombre sea, teniendo en cuenta que este no se define, como el resto de los entes naturales, por una serie de determinaciones ontológicas (físicas, biológicas, psicológicas o culturales), sino por su particular relación de apertura hacia el ser, esto es, hacia la dación de sentido y la revelación de un mundo que se manifiesta sólo en y por su actividad. (Cf. *GA* 42, pp. 204-205, 282-285; Sloterdijk 2000).

El segundo punto de interés tiene que ver con el carácter paradójico de la libertad, por un lado, como radical indeterminación del hombre en la idea, pero, por el otro, como propia de un ente «siempre-ya-decandido», puesto que el hombre debe decidirse, como afirma Schelling, para que Dios mismo sea. En otras palabras, la libertad se manifiesta al hombre, para ambos autores, como una suerte de carga metafísica y moral por la cual este «tiene que decidirse».

El tercer punto focal de similitud se relaciona con la centralidad metafísica de la escisión entre fundamento y existencia – para Heidegger la «juntura del ser» [*Seinsfuge*] – así como del ser en tanto ocultación que sólo parcialmente puede ser traído a la luz.⁵

⁴ Un motivo de peso nos induce a utilizar principalmente el comentario de 1936, relegando para otra contribución el análisis de la obra de 1941 sobre la metafísica del idealismo alemán. Este motivo se refiere a la obra misma de Heidegger, y a la dirección que esta toma entre los años 1935 y 1938, conforme a la cual el autor de Friburgo reconoce, como afirmábamos más arriba, el rol de precursor ejercido por Schelling en lo referido a las determinaciones antropológicas, teológicas y éticas de la esencia de la libertad. Hacia 1940, y con el advenimiento de su obra sobre Nietzsche, Schelling pasa a ocupar más bien un rol negativo como un filósofo más de la metafísica de la subjetividad, constructor de sistemas, y que erige a un cierto ente, sea este la voluntad originaria o la voluntad humana, como fundamento último de la realidad (*hypokeimenon*). Sin embargo, y siempre en el período entre 1935 y 1938, Heidegger había ya considerado a Schelling como el primer autor en poner en duda la concepción sistemática de la modernidad (cf. *GA* 42, p. 158), en haber refutado *avant la lettre* las pretensiones totalizantes del idealismo hegeliano (cf. *GA* 42, pp. 21-22), y abierto las puertas por primera vez a una concepción radicalmente nueva del pensar que, sin embargo, Schelling mismo había fracasado, aunque de manera esencial y «bellamente trágica», en llevar a completación (cf. *GA* 42, pp. 17-18, 22. Véase también Snow 1996, p. 150; Scharlemann 1976, p. 107).

⁵ Heidegger retoma este célebre punto sobre la verdad como «desocultación» (*aletheia*) en varias de sus obras sobre Platón, como por ejemplo *La doctrina platónica de la verdad* (1947), o *Sobre la esencia de la verdad* (1988). Por motivos de coherencia temática no podremos profundizar en este trabajo las afinidades entre la teoría de la verdad de Heidegger y aquella de Platón, si bien estos textos, junto con *El origen de la obra de arte* (1935) y *La época de la imagen del mundo* (1938) conforman el núcleo problemático del período entre 1935 y 1938 en cuyo seno se inserta la obra sobre Schelling de 1936 aquí trabajada.

Un último punto de interés concierne a una diferencia entre Schelling y Heidegger. Nos referimos a la importancia del concepto de determinación temporal, que Schelling, siguiendo en este punto a Platón y a Kant, considera como dependiente de la determinación supra-temporal o «en» la eternidad. Este punto sitúa a Schelling a mitad de camino entre una concepción idealista y otra estrictamente finitista del tiempo. No obstante esta diferencia entre ambos autores, Schelling es el primero de los autores idealistas que defiende en sus *Lecciones privadas de Stuttgart*, una interpretación por completo subjetiva del tiempo, constituyéndose así, pese a todo, como un antecesor de la posición heideggeriana sobre el tiempo. (Cf. *SW VII*, p. 431; *WA I*, p. 79).

Veamos cómo se desarrollan estos puntos concretamente en el desarrollo subsiguiente de este trabajo.

3. La nueva constitución del concepto trascendental-real de libertad de Schelling a partir de 1809

En este apartado volveremos a las coordenadas más generales para entender las alusiones de Schelling a la libertad del idealismo en su sentido trascendental y antropológico⁶, así como en la perspectiva de la relación entre teoría, práctica y teleología-finalidad.

Al principio de la obra sobre la libertad, Schelling declara su intención de abordar y superar la oposición suprema de la filosofía, a saber, aquella que existe entre la libertad y la necesidad. Nuestro autor afirma haber superado, en su período de Filosofía de la Naturaleza (1797-1806), una oposición anterior, dejada por Descartes y Kant, entre *res cogitans* y *res extensa*, razón y entendimiento, y, finalmente, entre libertad y naturaleza (cf. Bowie, 1993, p. 94 ; Underwood Vaught, 2011, pp. 225-226 ; Vetö, 1998/2000, II, p. 363).

En la medida en que el hombre y la libertad humana son el punto de partida del pensamiento de Schelling y en que éste sigue, en consecuencia, el camino de lo finito a lo infinito o, del mismo modo, de la libertad humana al sistema, de los entes al mundo, su filosofía profundiza el camino recorrido por el idealismo kantiano, es decir, se constituye como una filosofía de la razón finita⁷.

En sus lecciones de 1936 sobre el tratado de Schelling, Heidegger distingue siete variantes del concepto de libertad que, según su parecer, aparecen en el escrito sobre la libertad, desde las más impropias y vulgares hasta aquellas en las que Schelling realiza su aportación más original (cf. *GA 42*, pp. 143-147, 152-156, 167-168, 178).

Los siete sentidos del concepto de libertad son, según Heidegger, los siguientes: 1) como comienzo a partir de sí mismo; 2) ser libre *ante* o libre *de* algo (libertad negativa); 3) ser libre-para (libertad positiva); 4) el concepto «inauténtico»: ser libre frente a la sensibilidad o frente a la naturaleza (cartesiano-kantiano); 5) noción propia o idealista: noción formal de libertad como autonomía (kantiano) (cf. Allison, 2020, pp. 387-410);

⁶ En lo sucesivo, es importante tener en cuenta la obra fundamental de Gerlach, 2019, pp. 221-256. Sobre la dimensión antropológica de la doctrina de la libertad de Schelling, véase Carrasco Conde, 2008, pp. 347-354. Sobre la conexión entre la posición de Schelling y la doctrina antropológica kantiana en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 1793, véase Baumgarten, 2000, pp. 447-459; Cardona, 2001, pp. 503-509; Madore, 2011.

⁷ Reinhardt Lauth subraya este punto cuando critica, aunque desde un punto de vista fichteano, el sistema de la identidad de Schelling como un pensamiento monista reductivo. Cf. Lauth, 2006, p. 230. Véase también Bowie, 1993, p. 86; F. Perez-Borbujo Álvarez, 2004, p. 16, 26; A. Underwood Vaught, 2011, pp. 5-9, 156-157, 200-201.

6) libertad para el bien y para el mal (schellinguiano); 7) libertad para el mal basada en una raíz independiente de Dios (schellinguiano). Según Heidegger, las dos últimas acepciones constituyen la auténtica innovación teórica de Schelling. Por su parte, Žizek reconoce tres «niveles» de libertad en el escrito sobre la libertad de 1809: (i) como decisión utilitaria, (ii) como decisión «puramente en-sí», incluso contra el propio interés, identificada con el mal, y (iii) en forma de inmersión en la voluntad originaria que nada quiere (cf. Žizek, 2007, pp. 68-69)⁸.

En esta sección nos centraremos en los aspectos de la libertad relacionados con la decisión (cf. Gerlach, 2019, p. 231-250). Sin embargo, debemos subrayar que nuestro análisis, aunque marca la mayor originalidad de la decisión sobre la elección, considera positivamente el concepto de elección como explicación de nuestra libertad empírica, ligada a la existencia de diferentes polos hacia los que podemos dirigir la voluntad. En este sentido, diferimos tanto de la lectura de Gerlach como de la nueva lectura de Markus Gabriel quienes, en aras a una pretensión cuasi-hegeliana de sistematicidad, terminan por subordinar la riqueza del momento temporal de la acción a la decisión que acontece en la eternidad (cf. 2020, pp. 137-138). Estas líneas de interpretación que intentan, por un lado, compatibilizar los conceptos de sistema y “libertad-en-general”, y, por el otro, limitar lo que podríamos llamar “el factor de indecisión decisional originaria”, no pueden explicar el cambio fundamental que acompaña a la metafísica intermedia de Schelling, a saber, la concepción de la libertad exclusivamente como libertad humana y su centralidad, según proponemos, “contra-sistemática”. La relación entre la libertad y el mal y entre el hombre y Dios será, así, objeto de análisis en otra contribución.

Según la cuarta acepción o concepto «inauténtico» de libertad mencionado por Heidegger, «[...] queda la concepción que ve el ser libre en el simple dominio del espíritu sobre la sensibilidad, de la razón sobre las pulsiones, los deseos y las inclinaciones» (GA 42, p. 144).

Se trata, como vemos, del concepto práctico de libertad como capacidad de reprimir los impulsos de la sensibilidad. En el Canon de *la Crítica de la Razón Pura*, también aparece como la capacidad de actuar únicamente sobre la base de motivaciones racionales (cf. KrV A 801-802/B 829-830), y de suprimir la inmediatez de las acciones basadas en el deseo (cf. KrV A 803/B 831; Allison, 2020, pp. 286-298). Según Schelling y Heidegger, se trata de un sentido negativo de la libertad, ya que se opone a la naturaleza y, en la medida en que no puede unir los dos polos, tampoco puede funcionar como principio del sistema.

En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant llama a una libertad similar de tipo compatibilista «libertad comparativa» (*comparativen Begriffe von Freiheit*), ya que sería propia de un agente libre, determinado por motivos internos y no limitado por fuerzas externas (KpV, Ak. V, p. 96-97). Veremos que esta no es una concepción fuerte de la libertad que pueda mantenerse frente al determinismo. Schelling critica esta noción de libertad al final de los pasajes del escrito sobre la libertad que trataremos a continuación: «Porque no son las pasiones en sí mismas las que son malas, y no tenemos que luchar sólo contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro y fuera de nosotros que es espíritu [...]» (SW VII, p. 388)⁹.

⁸ Véase especialmente la formulación del propio Schelling en WA I, p. 30: «¿Qué ha hecho que esta beatitud abandone su pureza y entre en el ser?»

⁹ Véase también SW VII, p. 371: «[...] la debilidad o ineficacia del principio del entendimiento puede ser causa de falta de acciones buenas y virtuosas, pero no causa de acciones positivamente malas y contrarias a la virtud». En GA 42, p. 273, Heidegger se expresa en el mismo sentido: «La ausencia de

En cambio, el quinto concepto de libertad o «propio» es formal, es decir, se refiere al factor determinante o esencial de la libertad. Kant fue el primero en descubrir este concepto más adecuado de libertad. Según Heidegger, que sigue en este punto a Schelling, la filosofía de Kant presenta por primera vez un dominio moral o práctico de la libertad, que ya no consiste sólo el dominio de la sensibilidad, sino también y sobre todo en la capacidad de autonomía y autodeterminación (cf. *GA* 42, p. 145).

Esto significa -en el sentido de la filosofía práctica de Kant- la autodeterminación según su propia ley racional y moral. Sin embargo, continúa Heidegger: «[...] incluso la autonomía no agota la esencia de la libertad» (*Idem*). La libertad se entiende aquí como autodeterminación según las leyes de la razón -por tanto, como racionalidad o autonomía- las cuales difieren de las leyes de la naturaleza y son mutuamente irreducibles en sí (cf. Kosch, 2006, p. 22).

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el autor de la *Crítica* defiende un punto de vista diferente al trascendental, a saber, que la libertad puede deducirse de nuestro conocimiento de la ley moral (cf. Allison, 2020, pp. 366-387). Según Michelle Kosch, ésta es la estrategia más refinada utilizada por Kant (1786, 1788), ya que la original, a saber, la deducción de la autodeterminación teórica y luego práctica a partir de la libertad trascendental no fue continuada luego de la primera *Crítica* (cf. Kosch, 2006, pp. 26-28; Beck, 1987, pp. 36, 42). En la *Crítica de la razón pura*, Kant intentó vincular la libertad trascendental al concepto de hombre como pensador activo, concededor de la naturaleza y de sí mismo (cf. *KrV* A 546-547/B 574-575), y también en la *Fundamentación* (cf. *Ak.* IV, p. 451), a partir de la observación de que los juicios teóricos no pueden explicarse causalmente, y, como Aristóteles, de la anterioridad de la reflexión respecto de la acción (cf. *Ética Nicomáquea* 1112a15-1115a2).

Queremos destacar, a la luz del concepto schellinguiano de libertad, la importancia de la relación, como afirma Heidegger, entre la esencia de la libertad «propia» y la esencia del hombre. Nuestra investigación continúa en lo sucesivo en esa dirección.

La nueva forma de pensar la libertad en Schelling pretende aclarar la cuestión -en el marco del contexto mencionado- referida a cómo se produce la decisión por el bien o el mal en el hombre individual (cf. *SW* VII, p. 382)¹⁰.

4. El fundamento inconsciente e intemporal de la libertad

Schelling nos advierte al principio de su estudio sobre la esencia formal de la libertad que «[...] el mal, como tal, no puede ser obra del fundamento, y toda criatura cae por su propia culpa» (*SW* VII, p. 382). En las siguientes líneas, nuestro autor analiza tanto la doctrina idealista como la realista sobre la libertad. Por un lado, sostiene que el concepto de libertad como ausencia de determinación empírico-temporal en el idealismo es positivo, porque «[...] tiene ciertamente a su favor la indecisión originaria del ser humano en la idea [...]» (*Idem.*). Sin embargo, si hacemos abstracción de este concepto,

conciencia es meramente perversa, pero no malvada; la maldad es la conciencia invertida, que actúa en presencia de la sola razón egoísta, en la que se queman toda emoción e indulgencia [...]. Cf. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *Ak.* VI, pp. 25-29.

¹⁰ Aunque no nos concentremos aquí en el problema del mal, queremos llamar la atención del lector sobre algunos de los escritos más importantes sobre el mal en Schelling entre 1809 y 1810. Véase en este sentido Bernstein, 2002; Barth, 2011, pp. 171, 180; Friedrich, 2009, pp. 79-115; Gaudio, 2009 pp. 229-254; Irlenborn, 2000, pp. 155-178; Oser, 1997, pp. 130-139; Rosenfield, 1992, pp. 92-114; Safranski, 2002, pp. 55-60; Schulte, 1992, pp. 21-40; Velkley, 2020, pp. 159-160.

tiene el defecto de introducir en las acciones concretas una contingencia radical, parecida al azar o al destino, de modo que el concepto de libertad como independencia acaba degradándose en mero arbitrio (cf. Allison, 2020 pp. 451-456).

El objetivo posterior del tratado será pues «[...] eliminar la incoherencia del azar de la acción individual [...]» (SW VII, p. 384), sin recaer en el determinismo metafísico.

La posición de Schelling se opone al azar y a la arbitrariedad, ya que, en su opinión, es necesario integrar la libertad que se manifiesta en la decisión y la elección con un tipo de racionalidad entendida como autodeterminación. Por tanto, podemos preguntarnos ¿qué tipo de necesidad debe introducirse en la acción libre determinada para que sea compatible con la libertad humana? ¿Hasta qué punto, según Schelling, esa racionalidad no anula la libertad? (cf. GA 42, p. 178; Cardona, 2001, p. 504).

El determinismo, según el cual todas las acciones están determinadas por sus antecedentes temporales, es una doctrina que Schelling considera superior al idealismo para explicar la determinación específica de la acción. Underwood Vaught ha destacado, en este sentido y en contraste con Heidegger, la dependencia del tiempo de la eternidad en Schelling (cf. Gerlach, 2019, pp. 131-163).

Al introducir la dependencia del concepto de libertad humana de la acción en la eternidad, el autor del escrito sobre la libertad sigue la doctrina kantiana – de raíces platónicas – en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En particular, Schelling parece tener en mente el concepto kantiano de *Gesinnung* (en español «carácter») entendido como disposición innata [*angeborene Beschaffenheit*]. Este concepto no puede ser examinado ulteriormente, ya que funciona como condición de posibilidad para la aparición de todas las determinaciones temporales del hombre (cf. Ak. VI, p. 25; Müller-Lüneschloss, 2012, pp. 233-239; Velkley, 2020, pp. 162-165).

Según Underwood Vaught, el acto de determinación en la eternidad tiene prioridad ontológica y antropológica por sobre la decisión temporal. Para Schelling, podemos pensar en la transición de la libertad a la necesidad interior como análoga a una derivación del tiempo a partir de la eternidad en la creación (cf. Gerlach, 2019, pp. 239-256). El acto libre en la eternidad desata, como afirma Schelling, la constitución de la conciencia y la esencia del individuo. Asimismo, ambos polos se relacionan como el ser, la estrechez que descansa en sí misma¹¹, con el devenir y con la movilidad de la existencia temporal. La decisión original «atraviesa el tiempo», es «inherente al tiempo» en el sentido de que es contemporánea con la creación misma del mundo (cf. SW VII, pp. 385-386)¹².

Desde este punto de vista, que subraya la doble dimensión de la libertad como determinación temporal al tiempo que la precede, comprendemos una de las razones por las

¹¹ Aquí utilizamos la figura del envolvimiento («estrechez que descansa sobre sí») y desenvolvimiento, de la contracción y de la expansión, que Schelling introduce en sus *Lecciones privadas de Stuttgart* (SW VII, pp. 428-431) y en la primera versión de *Las edades del mundo* (WA I, pp. 48-49) para caracterizar la diferencia entre el Ser y el ente, o entre el Ser y el devenir, la reclusión y la apertura.

¹² Véase también Underwood Vaught, 2011, pp. 193-197, 234-237; Zizek, 2007, pp. 29-32. La derivación del tiempo a partir de la eternidad en Schelling no puede ser discutida aquí debido a su complejidad y extensión. Este es un tema que ocupará a Schelling entre 1811 y 1827/28. Sobre este punto, véase *Die Weltalter*, SW VIII, pp. 197-203; Fernández, 2014, pp. 279-290; Schulte, 1992, p. 36. Por último, hay que destacar que Schelling, al unir la libre elección del hombre y el acto creador de Dios, se vincula a una tradición renacentista que establece una analogía entre el hombre y el mundo como microcosmos y macrocosmos. Cf. Cassirer, 1927, p. 100-10; Carrasco Conde, 2013, pp. 199-200; Marquet, 1981, p. 149. En sus *Lecciones privadas de Stuttgart*, SW VII, p. 457, Schelling destacaba lo siguiente: «Sólo en el hombre, según el viejo adagio, el cuerpo humano es el mundo en miniatura, un microcosmos». (Cursiva del autor).

que nuestro autor rechaza el determinismo, a pesar de sus comentarios muchas veces elogiosos, en varios fragmentos del tratado de 1809 (cf. *SW VII*, p. 383).

Schelling opina que tanto el idealismo como el determinismo ignoran el punto de vista intermedio entre el azar y el ser determinado por la externalidad. La libertad trascendental del idealismo implica, según Schelling, que la acción libre deriva de la esencia inteligible del hombre, es decir, de su carácter como ser racional, por un lado, y, como subrayó Kant, de la dimensión nouménica o en sí de la libertad trascendental como espontaneidad. «Espontaneidad» significa aquí, como sabemos, que el hombre inicia con su acción una nueva cadena causal que tiene como motivo determinante a la libertad. Sin embargo, continúa Schelling, la acción libre debe ser al mismo tiempo una acción determinada, lo que significa que esta acción debe ser, por ejemplo, una acción buena o mala (cf. *SW VII*, p. 384).

Por eso Schelling sostiene que el idealismo kantiano -y también el fichteano- no ha resuelto el problema de la conexión entre el aspecto inteligible, pero indeterminado, que subyace al fundamento de la acción y el aspecto sensible, determinado, que se expresa en ella. En otras palabras, la debilidad del idealismo para explicar la acción libre radica en que no hay una transición de lo indeterminado de la libertad trascendental a lo determinado de la acción concreta del hombre. De ahí que Schelling sostenga que para poder determinarse a sí mismo, el hombre debe estar ya determinado de antemano, pero determinado según la esencia de su propia naturaleza. Hasta qué punto este planteamiento no compromete a Schelling con la libertad práctico-psicológica criticada por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, y por tanto con el spinozismo, lo veremos en las siguientes líneas (cf. *SW VII*, 384)¹³.

Schelling rechaza cualquier posición que identifique la libertad con la necesidad del ser inteligible como algo dado de antemano y ajeno al sujeto. Como afirma el autor Fernando Cardona en su estudio de la obra de 1809, Schelling quiere interpretar el ser real de la autoposición del sujeto de forma dinámica y no sustancial. Este ser real dinámico es una voluntad preconsciente que escapa a la reflexión y, como sostiene Fichte, una forma de autodeterminación práctica (cf. *GA*, I,2, p. 311).

Pero más allá de Fichte y Kant, nuestro autor sitúa en la voluntad no sólo el medio de constitución de la subjetividad, sino también de la objetividad misma, y en el querer originario el fundamento de toda la realidad y no sólo del hombre (cf. *SW VII*, p. 385).

Schelling se pregunta, siguiendo nuestro punto anterior, ¿en qué consiste la necesidad inherente al ser mismo? Este es el punto de intersección, según Schelling, entre la necesidad interna y la libertad, en la medida en que ambas son conciliables (cf. *Ídem.*).

Para entender estos pasajes y continuar nuestro análisis del concepto de libertad, es necesario aclarar el concepto de esencia [*Wesen*] que Schelling tiene en mente (cf. Gerlach, 2019, p. 234-239).

La libertad, vinculada en el escrito de 1809 a la noción de esencia inteligible del hombre, se encuentra a medio camino, según Pérez-Borbujo, entre la concepción idealista y la aristotélica de la esencia. Para el idealismo de Kant y Fichte, la libertad se refiere a la acción que tiene lugar según las leyes de la propia esencia, cuyo contenido expresa el carácter inteligible del hombre. De Aristóteles, Schelling toma una doctrina de la esencia como sujeto de inherencia, *perpetuum mobile*, que está fuera del tiempo

¹³ Cf. Cardona, 2001, pp. 503-526. Para la relación que Schelling retoma de Spinoza entre ser infinito y el concepto de *causa sui*, cf. Ffytche, 2011, pp. 99-103. Véase también *GA* 42, p. 266-267; Underwood Vaught, 2011, pp. 182-186; Vetö, 2000, II, p. 432.

(cf. *SW* VII, p. 377; Ffytche, 2011, pp. 108-109; Pérez-Borbujo, 2004, p. 48; Snow, 1996, pp. 171-173).

Según Heidegger, la necesidad de la libertad radica en la actualización de una acción determinada que saque al hombre de su indecisión originaria metafísica y ontológica (cf. *GA* 42, pp. 257-258). Esto implica que el hombre llega a ser en el tiempo lo que ya es la eternidad por su esencia, y con ello, según el autor de *Ser y tiempo*, un concepto de libertad como «capacidad de todas las capacidades» [*Fähigkeit aller Fähigkeiten*] (cf. *GA* 42, pp. 267-268).

La articulación entre eternidad y tiempo que se pone en juego en cada acción particular nos permite aclarar el punto sobre la relación entre los conceptos de decisión y elección anteriormente mencionados.

Tanto Heidegger como Carrasco Conde explican con acierto el carácter más originario de la decisión respecto de la elección en Schelling. (Cf. Carrasco Conde, 2013, pp. 172-173). Podríamos decir que la decisión está relacionada con la elección de forma análoga a como la libertad trascendental o la espontaneidad se vinculan con la libertad práctica. La decisión que acontece según Schelling – quien sigue en esto a Kant – en la eternidad, se expresa temporalmente en las distintas elecciones concretas que toma cada sujeto humano. Estas manan al mismo tiempo de una suerte de «libertad inmemorial» que se sitúa en el momento preconsciente de la elección del carácter, pero que se revelan, al mismo tiempo como completamente libres para la conciencia empírica del sujeto mismo de la acción. Nadie se ha decidido, por así decir, por tener este o aquel carácter, pero todos reconocemos que nuestras elecciones son fruto de nuestra espontaneidad y libertad personales. Es en este sentido que Félix Duque explica acertadamente que la decisión humana tiene la propiedad de producir algo absolutamente nuevo, tanto en sentido inteligible como en sentido sensible. (Cf. Duque, 2007, p. 74; McGrath, 2021, pp. 49-50).

En línea con la interpretación heideggeriana, Carrasco Conde habla de la «necesidad de la libre decisión». Este punto refiere al hecho de que el hombre debe decidirse para llegar a ser y permitir, así, que Dios mismo sea. La inclinación natural de todo hombre hacia un objeto determinado demuestra que él nunca se encuentra realmente en un estado abstracto de indecisión, sino que, de manera sartreana *avant la lettre*, nunca puede escapar a la necesidad de «tener-que-decidir-se» [*sich-entscheiden-zu-müssen*] (cf. Carrasco Conde, 2013, p. 169).

Si volvemos al curso de nuestra investigación sobre la vinculación entre necesidad y libertad, queda claro que su propósito es poner de manifiesto el carácter libre y moralmente imputable de la acción y no la determinación que surge de su antecedente temporal. De ahí que Schelling nos haga comprender que la esencia de la libertad no puede ser una propiedad muerta o algo meramente dado al hombre (cf. *SW* VII, pp. 384-385).

Ahora podemos comprender plenamente la conexión entre la libertad absoluta y la necesidad interior propuesta por Schelling al principio de esta parte del escrito sobre la libertad. Al comienzo de sus investigaciones sobre la naturaleza formal de la libertad, Schelling afirmó la coincidencia idéntica ($A = B$) entre la acción libre y absoluta y la acción conforme a la naturaleza interna del hombre. Esta naturaleza interna se distingue así, como hemos visto, tanto de la coacción externa como de la determinación interna de la libertad práctica (cf. *SW* VII, p. 384), que Kant había criticado, en el mismo sentido que Schelling, en las primeras líneas de la *Crítica de la razón práctica* (cf. *Ak.* V, p. 94).

En el Sistema de 1804, Schelling atribuía exclusivamente a Dios la capacidad de síntesis creativa de libertad y necesidad cuando afirmaba que

Hay que considerar a Dios como una misma cosa, que de manera absolutamente idéntica es libertad absoluta y necesidad absoluta: donde hay, pues, libertad absoluta, hay también necesidad absoluta; quien está en identidad con Dios actúa como él de manera absolutamente libre y absolutamente necesaria [...] (*System der Gesamten Philosophie, SW VI*, p. 565. Cf. Gerlach, 2019, pp. 93-99).

Ahora, en 1809, la libertad humana es entendida esencialmente por Schelling como un acto que crea o se da a sí mismo su esencia en un sentido metafísico fundamental (cf. *SW VII*, p. 387)¹⁴.

Es en este punto donde el vínculo entre la eternidad y el tiempo vuelve a ser relevante, pues nos permite explicar cómo un acto que se presenta a la conciencia bajo la modalidad de la necesidad interna fue de hecho el producto de la libertad absoluta en la eternidad, es decir, «fuera y más allá» de todo tiempo. Para Schelling, la libertad trascendental como acto no sólo acontece en la conciencia como una instancia ideal, sino que es su condición misma de posibilidad al igual que la de todo devenir temporal. La libertad como espontaneidad, que determina la esencia del hombre en la eternidad, es también la condición de posibilidad, en forma de libertad trascendental, de la conciencia y de toda manifestación práctica en ella, que sólo se convierte en manifestación necesaria por la caída (*Abfall*) de estas determinaciones en el tiempo (cf. *SW VII*, p. 386)¹⁵.

Las líneas anteriores nos indican una nueva razón de la ruptura de Schelling con Kant y Fichte. Contra el idealismo, Schelling aclara que la autoposición del ser, en la medida en que ocurre fuera de todo tiempo y es la condición de posibilidad de la conciencia, es en sí misma inconsciente (cf. Zizek, 2007, p. 18)¹⁶. De este modo, vemos que la antinomia entre necesidad y libertad toma la forma de un vínculo entre lo consciente y lo inconsciente. La manifestación fenoménica de la acción en la conciencia está ligada a la necesidad, pero esta necesidad no reconoce otra razón determinante que el propio acto eterno e inconsciente de la libertad, por el que el hombre elige ciertamente - aunque fuera del tiempo - su propio carácter (cf. *SW VII*, p. 386; *GA 42*, pp. 266-271).

Aunque anteriormente hemos destacado la influencia del concepto kantiano de *Gesinnung* como disposición innata en la explicación del acto eterno de la libertad, vemos que nuestro autor se diferencia del idealismo trascendental cuando identifica la libertad con lo inconsciente y la sustrae del ámbito de la conciencia y sus funciones transcendentales en las síntesis del entendimiento. Este concepto filosófico de «lo inconsciente» se deja elucidar mejor atendiendo a los puntos siguientes.

En primer lugar, y como mencionábamos anteriormente, el aspecto inconsciente de la libertad entendida como autoposición del ser se refiere al carácter análogo de la función trascendental de la conciencia, y al modo particular como esta se sustrae, por una parte, de toda síntesis del entendimiento, pero, por la otra, se manifiesta como su condición de posibilidad última que elude toda dilucidación tética.

¹⁴ Véase también *Filosofía y religión*, 1804, *SW VI*, pp. 42-43; Cardona, 2001, pp. 503-509; Fuhrmans, 1979, pp. 227-231.

¹⁵ Sobre el conflicto entre las formas de libertad trascendental y el determinismo, por un lado, con el concepto de justicia en la imputación del carácter moral de la acción, por el otro, véase Beck, 1987, pp. 42-43, 48.

¹⁶ No sólo estos pasajes, sino también la acción inconsciente ya introducida en el *Sistema del Idealismo Trascendental* de 1800, han sido interpretados como precursores del concepto análogo en el psicoanálisis. Sobre la relación de Schelling con Lacan, véase Johnson, 2010, pp. 47-76. Para la relación entre Schelling y Freud, véase Ffytche, 2011; Snow, 1996, p. 162.

En segundo lugar, como se explica más adelante en el texto sobre la libertad, este elemento inconsciente introduce una vinculación con una voluntad anómica, sin forma y sin reglas, que corresponde más con el concepto análogo en el psicoanálisis o en las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche que a la conciencia segura de sí misma y transparente del sujeto trascendental (cf. *SW* VII, p. 359-360; *SW* X, pp. 143-144).

5. Conclusión

En este trabajo presentamos las bases de una teoría disposicional de la libertad en Schelling hacia 1809, 1810. En particular, hemos visto su constitución como una fusión de las teorías idealistas de la libertad y el pensamiento de la naturaleza como vida, devenir y productividad. Aunque Schelling escapó al determinismo spinozista con su teoría dual de la libertad, el problema de la necesidad reaparece hacia 1809, 1810, cuando Schelling analiza con más detalle la problemática relación entre la libertad humana y el sistema, tal y como este problema se desarrolla en el sistema monista-inmanente de Spinoza, y más tarde en la formación incipiente del sistema hegeliano.

Siguiendo a Zizek y a Heidegger, analizamos la libertad esencialmente como una decisión, basándonos en su vínculo temporal con el concepto de elección. Hemos puesto en evidencia, pues, el vínculo entre la dualidad decisión-elección, análoga a la existente entre la determinación eterna y la temporal o entre la disposición inteligible-nouménica y la disposición sensible-empírica del hombre.

La relación entre la eternidad y el tiempo, que se presentaba a la conciencia en acción como dependiente de una necesidad interna, se reveló como el producto de la libertad absoluta en la eternidad. Por eso determinamos el concepto de libertad como acto o condición de posibilidad de la conciencia así como de todo devenir temporal en ella.

La libertad y la necesidad, sostenía Schelling, están vinculadas como lo inconsciente y lo consciente de la acción y el carácter del hombre, que se expresan en efectos temporales. Schelling puso la piedra de toque de esta constitución de la libertad «fuera y más allá» de todo tiempo. Como continuación, pero modificando el concepto kantiano de disposición [*Beschaffenheit*], nuestro autor indicó el vínculo -anticipando al psicoanálisis y a las filosofías posteriores de la primacía de la voluntad- entre el acto eterno, la libertad y el inconsciente.

El idealismo de Kant y Fichte representa el inicio completo de un pensamiento de la libertad, pues no sucumbió a la tentación monista de reducir todo lo ente al dominio de aquello que aparece al sujeto pensante. Sin embargo, no comprendió, como confirma Heidegger, el dominio de lo que se encuentra entre el campo trascendental y pensable, por un lado, y el campo de lo particular-empírico-determinado, por otro, es decir, la facticidad (cf. Vetö, 2002, p. 73)¹⁷.

La cuestión que la filosofía debe tratar ahora se refiere papel del hombre o de la libertad humana en el mundo. Con esta com-penetración [*Durchdringung*] del ámbito de lo trascendental en lo empírico, que implica la idea de lo fáctico, el idealismo queda, sin embargo, en entredicho, precisamente porque todo lo efectivo se determina para él como derivado, al tiempo que todo lo fundamental queda relegado a lo meramente posible, a lo «aun-no-real».

¹⁷ La necesidad de pensar la facticidad que elude toda captación representacional está de alguna manera presente en Fichte ya en 1805, en un pensamiento que es anterior a Schelling por unos años, como señala Anthony Bruno 2021, p. 177-197. Véase también Zöller, 2017, pp. 292-313.

Debe proseguirse, pues, la investigación de la libertad humana como fundamento de la acción humana real y efectiva. Es decir, se impone como nuevo horizonte investigativo el dotar al idealismo trascendental de una nueva dimensión antropológica y pesquisar en este análisis del hombre o de la existencia la clave de bóveda para comprender el mundo mismo.

Referencias

- ALLISON, Henry (2020). *Kant's Conception of Freedom. A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARTH, Ulrich (2011). «Annäherungen an das Böse. Naturphilosophische Aspekte von Schellings Freiheitsschrift», en DANZ y JANTZEN (eds.). *Gott, Natur, Kunst und Geschichte Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*. Göttingen: Vienna University Press, pp. 169-184.
- BAUMGARTEN, Hans-Ulrich (2000). «Das Böse bei Schelling», en *Kant-Studien*, 91, pp. 447-459.
- BECK, Lewis White (1987). «Five concepts of Freedom in Kant», en SRZEDNICK y KORNER (eds.). *Philosophical Analysis and Reconstruction*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, pp. 35-51.
- BERNSTEIN, Richard (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity.
- BOWIE, Andrew (1993). *Schelling and modern european philosophy. An introduction*. Londres: Routledge.
- BRUNO, Anthony (2021). «Facticity and Genesis: Tracking Fichte's Method in the Berlin Wissenschaftslehre», en *Fichte-Studien*, 49, pp. 177-197.
- CARDONA, Luis Fernando. «Acto inteligible y realidad individual del 'malum morale'», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (3), pp. 503-526.
- CARRASCO CONDE, Ana (2008). «Decisión y elección o la afilada sección del instante. La libertad en Schelling y la influencia de Kant en el *Escrito sobre la libertad* (1809)», en *Revista Daimon*, supl. 2, pp. 347-354.
- CARRASCO CONDE, Ana (2013). *La limpidez del mal*. Madrid: Plaza y Valdés.
- CASSIRER, Ernst (1927). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Vieweg / Teubner Verlag.
- CHALLIOL GUILLET, Marie-Christine (1998). *Schelling*, Paris: PUF.
- COURTINE, Jean-François (1990). *Extase de la raison*. Paris: Galilée.
- DUQUE, Félix (2007). «Nature—in God, or the Problems of a Dash: Schelling's *Freiheitsschrift*», en *Research in Phenomenology*, 37 (1) pp. 56-74.
- FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo (2014). «'Die Weltalter', ensayos de un sistema del tiempo», en DEL LUJÁN y LÓPEZ (eds.). *El vuelo del búho: estudios sobre filosofía del idealismo*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 267-293.
- FFYTCH, Matt (2011). *The foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the birth of the modern psyche*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, FUCHS, GLIWITZKY, LAUTH y SCHNEIDER (eds.). Stuttgart: Frommann-Holzboog. (GA)
- FRIEDRICH, Hans-Joachim (2009). *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, , pp. 79-115.

- FUHRMANS, Horst (1979). «Schellings Lehre vom Sündenfall als der ‘Urtatsache’ der Geschichte», en referate und Kolloquien der Internationales Schelling-Tagung *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, pp. 227-231.
- GABRIEL, Markus (2020). «Schelling on the Compatibility of Freedom and Systematicity», en BRUNO (ed.). *Schelling's philosophy: Freedom, nature, and systematicity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 137-153.
- GAUDIO, Mariano (2009). «Schelling. En el vientre de Dios», en VON BILDERLING (ed.). *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*. Buenos Aires, Eudeba, pp. 229-254.
- GERLACH, Stefan (2019). *Handlung bei Schelling. Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm (1971-1986). *Werke*, MOLDENHAUER y MICHEL (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vol. (TWA)
- HEIDEGGER, Martin, GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Ed. I. Schüßler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.
- IRLENBORN, Bernard (2000). «„Das Gute ist das Böse’: Die Depotenzierung des Bösen in Schellings ‚Freiheitsschrift’ vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 42, pp. 155-178.
- JOHNSON, Adrian (2010). «Fantasmas del pasado de las sustancias: Schelling, Lacan y la desnaturalización de la naturaleza», en ZIZEK (ed.). *Lacan: los interlocutores mudos*, pp. 47-76.
- KANT, Immanuel (1902 ss.). *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin/Göttingen: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, XXIV vol. (Ak.)
- KOSCH, Michelle (2006). *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Oxford: Clarendon Press.
- LAUER, Christopher (2010). *The suspension of reason in Hegel and Schelling*. Nueva York / Londres: Continuum.
- LAUGHLAND, John (2007). *Schelling versus Hegel. From German idealism to Christian metaphysics*. Burlington / Hampshire: Ashgate Publishing.
- LAUTH, Reinhardt (2006). *La concepción del sistema de la filosofía en Descartes*, trad. CIRIA. Málaga: Universidad de Málaga.
- MADORE, Joel (2011). *Difficult freedom and radical evil in Kant. Deceiving reason*. London: Continuum.
- MARQUET, Jean-François (1976). «Schelling et l’histoire de la philosophie», en *Archives de Philosophie*, 39 (4), pp. 567-617.
- MARQUET, Jean-François (1981). «Schelling et l’anticipation de l’éternité», en *Les Études philosophiques*, 2, pp. 141-153.
- MCGRATH, Sean Joseph (2021). *The philosophical foundations of the late Schelling*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MÜLLER-LÜNESCHLOSS, Vicky (2012). *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- OSER, Thomas (1997). *Sprünge über den Horizont des Denkens. Interpretationen zum mittleren Schelling 1806–1811*. Berlin: tesis de doctorado Freie Universität Berlin.
- PEREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, Fernando (2004). *Schelling. El sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.

- ROSENFELD, Denis (1992). *Du mal. Essai pour construire en philosophie le concept du mal*. Paris: Aubier.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2002). *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Munich: Fischer.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1856-1861). *Schellings Sämtliche Werke*, SCHELLING (h) (ed.). Stuttgart: Cotta, XIV vol. (*SW*)
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1946¹/1993). *Die Weltalter. Fragmente. In dem Urfassungen von 1811 und 1813*, SCHRÖDER (ed.). München: Beck. (*WA*)
- SCHARLEMANN, Robert P. (1976). «Tillich on Schelling and the Principle of Identity», en *The Journal of Religion*, 56,1, 1976, pp. 105-112.
- SCHULTE, Christoph (1992). «Zimzum in the Works of Schelling», en *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, pp. 21-40.
- SLOTERDIJK (2000). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. BARCO. Madrid: Siruela.
- SNOW, Dale (1996). *Schelling and the end of idealism*. Albany: State University of New York Press.
- THEUNISSEN, Michael (1965). «Schellings anthropologischer Ansatz», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, pp. 174-189.
- UNDERWOOD VAUGHT, Ashley (2011). *The specter of Spinoza in Schelling's Freiheitsschrift*: tesis de doctorado Villanova University.
- VELKLEY, Richard (2020). «The personal, evil, and the possibility of philosophy in Schelling's *Freiheitsschrift*», en BRUNO (ed.). *Schelling's philosophy: Freedom, nature, and systematicity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 154-167.
- VETÖ, Miklos (1998/2000). *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*. Grenoble: Jérôme Millon, 2 vol.
- VETÖ, Miklos (2002). *Le fondement selon schelling*. Paris: L'Harmattan.
- ZIZEK, Slavoj (2007). *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*. Londres: Verso.
- ZÖLLER, Günther (2017). «German Realism: The self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer», en AMERIKS (ed.). *Cambridge companion to german idealism*. New York: Cambridge University Press, pp. 292-313.

De la *Critica de la Razón Pura* a *Ser y Tiempo*. La influencia del proyecto filosófico de Kant en Martin Heidegger

From the Critique of Pure Reason to Being and Time.
The Influence of Kant's Philosophical Project on Martin Heidegger

FRANCISCO ROMERO MARTÍN

(Universidad Nacional de Educación a Distancia - UNED)

Resumen: En esta investigación intentaremos explicitar hasta qué punto *Ser y Tiempo* es una suerte de tentativa por retomar, en forma correcta, el originario proyecto filosófico que Kant desplegó en su *Critica de la razón pura*. Para lograr justificar nuestra conjetura nos centraremos especialmente en la obra de Heidegger *Kant y el problema de la Metafísica* (1929). En dicho texto nos encontraremos con una controvertida interpretación que el pensador de Meßkirch elaboró del *opus magnum* de Immanuel Kant. Interpretación que, justamente, podría sugerirnos que su *Ser y Tiempo*, no sólo estaría hermanado con la *Critica de la razón pura*, sino que vendría a ser una correcta continuación del camino allí trazado por el filósofo de Königsberg.
Palabras clave: Heidegger, Kant, metafísica, crítica de la razón pura, ser y tiempo

Abstract: In this research we will try to make explicit to what extent *Being and Time* is a kind of attempt to take up again, in a correct way, the original philosophical project that Kant unfolded in his *Critique of Pure Reason*. In order to justify our conjecture, we will focus especially on Heidegger's *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929). In this text we will find a controversial interpretation that the Meßkirch thinker developed of Immanuel Kant's *opus magnum*. This interpretation could suggest that his *Being and Time* would not only be twinned with the *Critique of Pure Reason*, but that it would be a correct continuation of the path traced there by the philosopher from Königsberg.

Key-words: Heidegger, Kant, metaphysics, critique of pure reason, being and time

1. Introducción¹

Ser y Tiempo (1927) se ha convertido en una pieza clave de la filosofía contemporánea. Para muchos se trata de uno de los textos más influyentes, no sólo de Martin Heidegger, sino de toda la filosofía del siglo XX. Bien para detestarla, bien para admirarla, es innegable que se trata de una obra colosal a la que debemos acudir forzosamente, pues constituye tal punto de inflexión en la historia de la filosofía que resulta imprescindible adentrarnos en ella si aspiramos a comprender en profundidad la situación y el

¹ Este artículo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UNED financiado por el Ministerio de Universidades de España.

despliegue filosófico de nuestros días. Ahora bien, hemos de reconocer que a pesar de su gran importancia supondría un latrocinio imperdonable reducir el extenso pensamiento de Heidegger a lo que allí desplegó. De hecho, en nuestra humilde opinión, su obra de 1927 no sería la más importante de toda su producción. Sea como fuere, aquí no pretendemos desplegar tales horizontes reflexivos, sino más bien atender a los impulsos que llevaron al pensador de *Meßkirch* a conjugar dicha obra. No obstante, se nos podría alegar que tal inquietud es fácil de resolver, pues nuestro pensador alemán dejó bien claro cuál fue su principal aspiración en *Ser y Tiempo*: rescatar del olvido y elaborar correctamente la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el Ser. Por tanto, nos vemos obligados a precisar mejor nuestra inquietud. Más bien nuestro interés no se refiere tanto a la finalidad de su escrito, sino al impulso inspirador que le llevó a sumergirse en tal proyecto del *modo* en que lo hizo allí. En otros términos, encontrar y justificar qué o quién pudo constituir la principal fuente de motivación que llevó a Heidegger a formalizar su primer proyecto filosófico en los términos en los que conjugó *Ser y Tiempo*. Y nos referimos a su primer proyecto –condensado en su obra de 1927– pues, como sabemos, su aspiración filosófica –la pregunta por el sentido del Ser–, aunque fue constante a lo largo de toda su filosofía, se desplegó de diversas formas, motivo por el cual establecemos la célebre distinción entre el *primer* y el *segundo* Heidegger.

El interés del filósofo de *Meßkirch* por la obra de Kant parece coincidir tanto con la gesta como con la publicación de *Ser y Tiempo*, pues entre 1926 y 1928 nuestro autor impartió en la Universidad dos cursos que gravitaron en torno a la filosofía de Kant. El primero corresponde al curso *Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant*², impartido en el Semestre de Invierno de 1926/27. El otro, donde se introduce de forma plena en el pensamiento kantiano, fue *Interpretación fenomenológica de la «Crítica de la Razón Pura» de Kant*³, impartido en el Semestre de Invierno de 1927/28. Por tanto, *Ser y Tiempo* parece situarse en el intersticio de dos cursos en los que Heidegger estaba poniendo una gran atención en el filósofo de *Königsberg*⁴. Más aún, en 1929 publicaría una obra dedicada exclusivamente a dicho filósofo: *Kant y el problema de la metafísica*. Ahora bien, ¿podemos afirmar y sostener que la filosofía de Kant estaba detrás de su *Ser y Tiempo*? ¿Hasta qué punto la fascinación de Heidegger por la filosofía del pensador de *Königsberg* le llevó a conjugar su proyecto de *Ser y Tiempo* del modo en que lo hizo? ¿Podemos justificar que *Ser y Tiempo* fue la continuación del camino abierto por la *Crítica de la razón pura*?

2. *Ser y Tiempo*: un camino que presupone una perspectiva trascendental

Como ya hemos afirmado, *Ser y Tiempo* tenía como finalidad lograr rescatar en forma correcta la pregunta por el sentido del Ser. La razón de dicha empresa radicaba

² Véase HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquino bis Kant*, ed. Helmuth Vetter. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.

³ Véase HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. Ingrid Görland. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

⁴ Encontramos pertinente mencionar estos cursos porque es el propio Heidegger quien nos indica, en el prólogo a la cuarta edición de su obra *Kant y el problema de la Metafísica*, que fue en ellos donde pudo advertir «que existía una conexión entre el problema de las categorías, esto es, entre el problema del ser de la metafísica tradicional y el fenómeno del tiempo» (Heidegger, 1981, p. 7 / GA 3). Algo esencial pues, como intentaremos defender en nuestro actual trabajo, la obra de Kant fue el recurso de donde extraer un portavoz para la cuestión ontológica planteada en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1981, p. 7 / GA 3).

en que a ojos de Heidegger desde la filosofía de Platón el Ser había sido identificado erróneamente con lo ente. Error que con el paso del tiempo fue acentuando progresivamente su intensidad hasta llegar –tras la decisiva travesía por la modernidad– a la epocalidad contemporánea: época, según Heidegger, de la total consumación de la metafísica de la presencia. El mundo contemporáneo, en su afán de atender a lo meramente presente –descuidando hasta el olvido lo ausente que *es*, el Ser– parece haber alcanzado y consumado el genuino proyecto de la metafísica. Por tanto, como podemos apreciar, el interés de Heidegger por desplegar su proyecto filosófico de la pregunta por el sentido del Ser no era baladí, sino que respondía a la gran preocupación de nuestro pensador ante su situación sociohistórica y el futuro que ésta prometía. Pues, justamente, esta consumación del proyecto metafísico en la era de la técnica encierra en sí un enorme peligro: el despliegue de ese abismo que ya intuyó con buen ojo avizor Nietzsche (2006). En 1953, Heidegger ofreció una conferencia titulada *La pregunta por la técnica*. Aunque alejado de ciertas consideraciones defendidas en *Ser y Tiempo*, su inquietud no sólo seguía siendo la misma, sino que es acrecentada y expresada con mayor contundencia:

El engranaje [*Gestell*] no es nada técnico, nada que tenga que ver con una máquina. Es el modo según el cual lo real y efectivo se desvela como fondo permanente [*Bestand*]. Volvemos a preguntar: ¿acontece este desvelamiento en algún lugar más allá de toda actividad humana? No. Pero tampoco acontece solo en el hombre, ni acaece decisivamente por obra suya [...] La esencia de la técnica moderna lleva al hombre por el camino de aquel desvelar mediante del cual lo real y efectivo, de una manera más o menos perceptible, se convierte en todas partes en fondo permanente [...] La amenaza que pesa sobre el hombre no procede solo de los posibles efectos mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La verdadera amenaza ya ha alcanzado al hombre en su esencia. El dominio del engranaje amenaza con la posibilidad de que al hombre se le pudiera negar el acceso a un desvelar más originario y, así, experimentar la llamada de una verdad más inicial. Así pues, allí donde domina el engranaje, hay peligro en el sentido más alto (Heidegger, 2021 / GA 7, pp. 27-32)⁵.

Introducido ya en lo que consideramos el pensamiento de su segunda etapa u horizonte reflexivo –el del Ser como acontecimiento [*das Ereignis*]–, nuestro pensador nos aclara en esta conferencia que para vislumbrar la profundidad de la situación a la que nos enfrentamos en nuestra actualidad hemos de comprender, en primer lugar, que la esencia de la *técnica* no se trataría de ninguna entidad tecnológica, sino que estribaría en lo que designa con su célebre concepto de *Gestell*⁶: un modo de manifestación o desocultamiento del Ser. Así, este modo bajo el cual el Ser *se da* y acontece en nuestra era preconfigura la realidad de tal modo que favorece que la existencia humana se relacione con su mundo de una forma determinada: en función de este propio despliegue epocal del Ser. Y este modo –culmen de la metafísica de la presencia– conlleva en sus entrañas el grave peligro de que la vida humana se convierta –si no se ha convertido ya– en parte de un fondo de reservas [*Bestand*]. En otros términos, este modo de manifestarse el Ser impondría una suerte de esquema a partir del cual la realidad se nos presentaría fundamentalmente como algo, no solo meramente presente y a-la-mano,

⁵ Cuando citemos una obra de Heidegger, intentaremos indicar la referencia de las páginas de la edición castellana que empleamos –referidas en la bibliografía– y la referencia de las páginas del texto alemán original según la *Gesamtausgabe*. Intentaremos hacer lo mismo con los textos de otros autores que han sido traducidos al castellano.

⁶ Aunque el concepto heideggeriano de *Gestell* ha tenido diversas traducciones al castellano, aquí optaremos por emplear la versión de Jesús Adrián Escudero, quien la traduce como *Engranaje*.

sino *cuantificable, acumulable y permanentemente disponible* (Heidegger, 2021 / GA 7). Sin embargo, nuestro autor nos señala que tal situación entrañaría una interesante paradoja, a saber: que tal desocultamiento del Ser puede inducir en el propio hombre la ilusión capciosa de sentirse dueño y señor de todo cuanto hay, pero que, en cambio, él mismo sería también parte del *engranaje*. Ese es el mayor peligro según Heidegger, que el propio ser humano se convierta en una *existencia*⁷ más, en el sentido de una mercancía de un almacén. Por lo que la *técnica*, llegado a ese extremo, y en tanto que diferente del ente técnico-tecnológico, estaría allende la voluntad del hombre, como algo autónomo y, por tanto, imposible de domeñar. Como si se tratase de una rueda que aunque comenzó a girar a voluntad del ratón, habría alcanzado tal velocidad que ahora proseguiría inercialmente su movimiento sin la intervención de éste, dificultándole enormemente poder salir de ella.

Pues bien, esta sería, a grandes rasgos, una de las principales preocupaciones que llevaron a Heidegger a efectuar este profundo y complejo proyecto filosófico, pues solo el rescate de la cuestión del Ser podría hacer frente de forma correcta a esta situación óntico-ontológica. No obstante, aunque aclarada la razón de su proyecto, Heidegger trazó un primer camino dentro de unos límites muy distintos a como lo trazaría tras su célebre *Kehre*, giro o reverso de su pensar (Oñate, 2019). Y, en efecto, *Ser y Tiempo* es la obra central para que podamos observar y comprender el modo en que fue conjugado este primer despliegue.

En 1927 la pregunta por el Ser exigía –según Heidegger– una previa tarea: la analítica existencial del Dasein. La razón de esta empresa radicaba en que dicho ente comporta una peculiar característica ontológica que lo convierte en el puente idóneo para acceder correctamente a la pregunta por el sentido del Ser: que es un ente que, no solo se pregunta por el Ser, sino que le va éste en su propio ser (Heidegger, 2012 / GA 2). Por consiguiente, y dado que en 1927 nuestro autor tomó en gran consideración la premisa de que el «Ser es siempre el ser de un ente» (Heidegger, 2012, p. 30 / GA 2, p. 9), solo explicitando la naturaleza óntico-ontológica del ente que somos en cada caso podríamos aproximarnos de forma correcta a la cuestión fundamental del filosofar. Es así por lo que Heidegger, valiéndose de la fenomenología hermenéutica, despliega –con un finísimo y exhaustivo análisis– todos y cada uno de los *existenciaríos* que componen el ser de este ente, es decir, las estructuras ontológicas que posibilitan la propia existencia del Dasein. En términos metafóricos, los *existenciaríos* vendrían a ser como las vigas y forjados de un edificio, que ocultos por la exterioridad contingente –lo óntico–, posibilitan la propia construcción –lo ontológico. Pues bien, el despliegue de estas estructuras –carentes de contenido– son la principal búsqueda y desarrollo de su *Ser y Tiempo*, especialmente en la primera sección de la obra. En lo que respecta a la segunda sección, y partiendo de todo cuanto había alcanzado y concluido hasta ahí, Heidegger comienza a explicitarlas con relación a la *temporalidad*, estableciendo siempre una dicotomía entre dos posibles modos de ser con respecto a ésta: un modo de ser *propio* o *impropio*. Sin embargo, Heidegger concluyó su célebre obra ahí, es decir, desplegó la analítica del Dasein, pero no llegó a introducirse en la cuestión del Ser. De un modo u otro, lo importante para nuestro actual propósito estriba en atender al hecho de que su obra de 1927 parece estar marcada por un carácter kantiano, pues, al igual que Kant, Heidegger estaba centrado en poder alcanzar las condiciones de posibilidad de la existencia. Propósito que le hace mantener, al fin y a la postre, una postura que requería de una perspectiva trascendental.

⁷ Aquí por *existencia* no nos referimos al ser del Dasein, sino al conjunto de cosas que componen el *stock* de un almacén o tienda.

En el § 44 «Dasein, aperturidad y verdad» de *Ser y Tiempo*, Heidegger dedica una significativa reflexión al concepto de verdad. Vinculándola a la analítica existencial del Dasein, y tras efectuar una crítica a la noción de verdad como correspondencia –*veritas est adaequatio rei et intellectus*–, Heidegger establece lo siguiente:

Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aún de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de “contenidos de conciencia” entre sí. Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de él en el cómo de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente mismo, se muestra como el mismo [...] La comprobación se realiza sobre la base de un mostrarse del ente [...] Que el enunciado sea verdadero significa que descubre al ente en sí mismo [...] El ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto) [...] el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein es el fundamento del fenómeno originario de la verdad [...] Ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein (Heidegger, 2012, pp. 234-236 / GA 2, pp. 218-220).

Como podemos comprobar, Heidegger estaría dotando al Dasein de una importante centralidad, no ya por tener la capacidad de poder descubrir el *ser-verdadero*, sino porque la propia verdad sería un modo de ser de éste. En otros términos, el Dasein es el fundamento de la verdad ontológica. Idea que, por otra parte, ya se encontraba expresada implícitamente en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*, pues en su introducción asentó la idea fundamental –advertida anteriormente– de que sólo podríamos acceder al Ser en virtud de la analítica existencial del Dasein, esto es, presentó a la existencia como único medio de la experiencia del propio Ser. Y esto anterior sería otro de los elementos que nos incitan a identificar en su *Ser y Tiempo* un carácter kantiano. Empero, nuestra afirmación sobre la posible semejanza entre la filosofía de Kant y la de Heidegger debe ser aclarada con mayor detalle si queremos ser rigurosos y evitar malogradas interpretaciones, pues a pesar de esta posible analogía, muchas son las diferencias entre ambas sintaxis filosóficas. En efecto, Kant presentó en su filosofía a un sujeto que dista enormemente del Dasein de Heidegger. Como sabemos, en su *Crítica de la razón pura* Kant tomó para fundamentar su despliegue reflexivo a un sujeto con un fuerte aspecto cartesiano, pues le dotaba de una primordial característica que sería necesaria para fundamentar la *deducción objetiva*. Según el pensador de Königsberg, toda necesidad implica siempre una *condición trascendental*. De esta forma, es imprescindible la existencia de «un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de experiencia» (Kant, 1998, p. 136 / A 106). Y dicho fundamento, en tanto condición originaria, es la *apercepción trascendental*, la cual no deja de ser una característica ontológica del sujeto. De este modo, a ojos de Kant, la *conciencia pura* o *apercepción trascendental* se trataría de la condición de posibilidad última y más elemental de la experiencia, pues constituye un lazo entre todo acto de la captación –*ego cogito*– y toda representación de la realidad elaborada por el sujeto. Por consiguiente, sin el testigo del «yo pienso» –señalado ya por Descartes– todas nuestras representaciones de la realidad quedarían huérfanas, pues no tendríamos ninguna garantía que nos pudiera asegurar que la experiencia de lo real nos pertenece (Sáez Rueda, 2022).

Como podemos ver, Kant nos presenta en su horizonte reflexivo a un sujeto productivo, en tanto en cuanto se trataría de un *ego* capaz de aprehender la realidad de forma activa, hasta el punto de que la propia realidad dependería del sujeto y no a la inversa –que es, justamente, como lo comprendería Heidegger. Frente a una concepción del mundo como *idea trascendental* y de un sujeto enormemente productivo, Heidegger invierte en su primera gran exposición filosófica –*Ser y Tiempo*– tales concepciones. Ahora el mundo, en sentido óntico-ontológico, es presentado como un ámbito pre-reflexivo el cual, y en tanto *estar-en-el-mundo*, formaría parte de la constitución de ser del Dasein. La realidad no depende del Dasein, sino que éste depende de ella. En otros términos, y a diferencia del sujeto kantiano, el Dasein, antes de preguntarse por sí mismo y por su realidad, ya es sobre su propio fondo abismal del cual no puede hacerse cargo representativamente (Sáez Rueda, 2020). Este otro sujeto⁸, el Dasein, es una existencia arrojada al mundo, atravesada por la *facticidad* y desplegada desde sí misma como *posibilidad*, lo cual implica una ineludible tarea: hacerse cargo de sí desde su propia finitud. Por consiguiente, hemos de ser extremadamente cuidadosos a la hora de sostener que *Ser y Tiempo* mantiene una postura kantiana. Más bien tal analogía la atisbamos no tanto en sus contenidos, sino en la forma de abordar sus reflexiones. Y para explicitar este asunto, hemos de acudir a su texto *Kant y el problema de la metafísica*, publicado dos años después de *Ser y Tiempo*.

3. La Crítica de la razón pura: un camino inspirador

En marzo de 1929, la Universidad de Davos organizó el II *Hochschulkurs*, un curso en el que significativas personalidades de la filosofía del momento se reunieron con el fin de reflexionar en torno a la filosofía kantiana. Empero, en aquel encuentro se generó tal discusión entre dos de sus participantes que ocasionó que dicho curso pasara a la historia con el célebre rótulo *Debate de Davos* o *Debate de Cassirer-Heidegger* (Safranski, 2015, p. 164). Efectivamente, ambos autores mantuvieron un fuerte desencuentro motivado por las discrepancias entre sus propias reflexiones. Aunque es cierto que Cassirer y Heidegger encarnaban respectivamente las figuras de la clásica distinción entre el pensamiento analítico y el continental, semejante a la confrontación que mantuvieron antaño la orden de los Dominicos y los Franciscanos, aquella discusión no fue fruto únicamente por sus distintos modos de entender y efectuar la filosofía. Más bien, la disputa tuvo origen por la discordancia entre las interpretaciones que cada uno mantuvo sobre los fundamentos del pensamiento de Kant, más en concreto de su *Crítica de la razón pura*. Por un lado, Cassirer era partidario de la canónica interpretación que determinaba que a partir de Kant la filosofía dejaba atrás su tradicional postura ontológica⁹. Entendidos ya el espacio y el tiempo no como realidades en sí, sino como formas apriorísticas de ordenar la experiencia y el conocimiento, la filosofía

⁸ Conviene aclarar, para evitar una errada malinterpretación de lo que aquí sostenemos, que en ningún momento estamos equiparando el *sujeto* kantiano con el *Dasein* heideggeriano. Meramente nos limitamos a comparar de qué modo ambos autores comprendieron la *naturaleza humana* en vínculo con su despliegue filosófico. Comparación que, aunque repleta de sustanciales diferencias, nos facilitaría poder encontrar ciertos elementos que pudieran apoyar o sostener la hipótesis central de nuestro trabajo: que *Ser y Tiempo* estaba inspirado por la obra de Immanuel Kant.

⁹ Véase CASSIRER, Ernst (1931). «Kant y el problema de la Metafísica (Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger)», en *Humanitas*, 8, pp. 105-129. doi: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20español\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20español).pdf)

abandonaría su clásico proyecto ontológico como estudio del Ser en tanto Ser y se convertiría, a partir de Kant, en *epistemología* o *teoría del conocimiento*. En cambio, por otro lado, Heidegger defendió una exégesis totalmente alejada a la canónica y, por tanto, a la defendida por Cassirer, provocando con ello el fuerte desencuentro entre ambos filósofos. En efecto, a ojos del pensador de *Meßkirch*, y a diferencia de la interpretación comúnmente aceptada, la *Crítica de la razón pura* de Kant

no representa un “sistema” de filosofía trascendental, sino que es más bien un “tratado del método”. Esto a su vez no significa una doctrina de la técnica del procedimiento que puede ser empleado, sino que equivale a elaborar una determinación completa “de los contornos generales” y de la “estructuración interna total” de la ontología. En esta fundamentación de la metafísica como un proyecto de la posibilidad interna de la ontología, se traza el “croquis entero de un sistema de metafísica”. Quienes interpretan la *Crítica de la razón pura* como una “teoría de la experiencia” y más aún como una teoría de las ciencias positivas, desconocen por completo la intención de esta obra. La *Crítica de la razón pura* no tiene nada que ver con la “teoría del conocimiento”. Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la razón pura* no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. Pero ni esta interpretación [...] acierta con lo esencial, a saber, el hecho de que la ontología, como *metaphysica generalis* —es decir, como pieza fundamental de la metafísica entera— se ha fundamentado y por primera vez se ha elevado, precisamente aquí, a su propia esfera. Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una “teoría del conocimiento”, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología (Heidegger, 1981, pp. 24-25 / GA 3).

Como podemos observar, Heidegger realiza una lectura de la *Crítica de la razón pura* enormemente contraria a la aceptada por la mayoría, pues estaría sosteniendo que en dicha obra Kant no despliega otra cosa que la posibilidad de plantear una *metaphysica generalis*, o lo que es lo mismo, un planteamiento del Ser en tanto Ser. Empero, Heidegger advierte un asunto cardinal que de no tenerse en cuenta obstaculizaría la comprensión de su peculiar exégesis, a saber: que el originario proyecto filosófico de Kant sufrió una interrupción cuando en la segunda edición de su obra el autor eliminó el papel central de la *imaginación trascendental*. Justamente, a ojos de Heidegger, Kant cometió un error al efectuar este paso atrás en su proyecto, pues la dirección que esbozó en su primera edición con respecto a la *imaginación trascendental* le habría conducido a unos espacios reflexivos enormemente interesantes, los cuales hubieran dotado a su *Crítica de la razón pura* de un valor mucho mayor del que ya poseía. Efectivamente, en la primera edición de su obra, Kant concluyó que el alma del sujeto estaba atravesada por tres facultades esenciales: la *sensibilidad*, el *entendimiento* y, finalmente, la *imaginación trascendental*. En cambio, en su segunda edición, el de *Königsberg* realizó una transformación con respecto a la *imaginación trascendental*, postulándola ahora, no como una facultad del alma en sí misma, sino como una función del entendimiento, propiciando de este modo que la *síntesis pura* quedase atribuida al *entendimiento puro* (Heidegger, 1981, p. 139-140 / GA 3). Por consiguiente, Kant estaría rebajando el papel elemental que la *imaginación trascendental* desempeñaba en su primera edición, pues al postularla ahora como una mera función del entendimiento, no sólo dejaría de entenderla como una función esencial en tanto facultad propia del sujeto, sino que pasaría a ser meramente una función «como producto de la facultad del entendimiento. Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como en una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis» (Heidegger, 1981, p. 141 / GA 3). Así, Kant daría forma a una nueva *Crítica de la*

razón pura que tendría en cuenta únicamente a la *sensibilidad* y el *entendimiento* como facultades del alma, perdiendo la *imaginación trascendental* su anterior función de intermediaria entre las dos anteriores. La cuestión es, ¿qué es lo que motivó al pensador de *Königsberg* a efectuar esta transformación en su *Crítica de la razón pura*? Heidegger es claro al respecto al sostener que este giro se debió a una cuestión de prioridades en los intereses filosóficos de Kant. A ojos del pensador de *Meßkirch*, Kant abandonó el proyecto de su primera edición porque estaba principalmente interesado en el fenómeno de la *trascendencia*, toda vez que éste le brindaría la posibilidad de acceder a la comprensión de su principal inquietud filosófica: la esencia del *conocimiento ontológico* o *trascendental*. Por tanto, si hubiera continuado manteniendo el papel de la *imaginación trascendental* como función del alma, Kant se habría visto en la obligación –para mantener la coherencia interna de su discurso– de posponer su principal inquietud en detrimento de un adecuado análisis del fundamento del *conocimiento subjetivo*, pues éste es fruto de la *imaginación trascendental*. En otras palabras, Kant apostó por un proyecto focalizado esencialmente en la *deducción objetiva*, pues de haber mantenido el valor esencial de la *imaginación trascendental*, se habría tenido que embarcar primero en la empresa de explicitar la *deducción subjetiva*. Esta cuestión de prioridades a la hora de desarrollar su despliegue filosófico obligó a Kant a descuidar el análisis de la *deducción subjetiva* y, por tanto, a tener que acudir al discurso de la antropología y la psicología tradicionales, espacios que, casualmente, explicitaban la esencia de la imaginación como una facultad derivada de la sensibilidad (Heidegger, 1981, p. 144 / GA 3).

Lo oscuro y “extraño” de la imaginación trascendental –de aquel fundamento descubierto en la primera fundamentación [la primera edición]– y la intensa calidad de la razón pura contribuyeron a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental [...] de la interpretación “psicológica” de la primera edición, Kant pasó a una más “lógica” en la segunda. Sin embargo, [...] la fundamentación no fue nunca “psicológica” en la primera edición, ni se hizo “lógica” en la segunda. Ambas son, más bien, trascendentales, es decir, son necesariamente tanto “objetivas” como “subjetivas”. Sólo que en la fundamentación trascendental subjetiva, la segunda edición decidió a favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura, para salvar la supremacía de la razón. En la segunda edición, la deducción subjetiva, “psicológica”, no solamente no retrocede, sino que, por el contrario, se intensifica al dirigirse hacia el entendimiento puro como facultad de la síntesis (Heidegger, 1981, p. 146 / GA 3).

No obstante, y como podemos apreciar en el fragmento anterior, a pesar de que Heidegger encuentra un mayor interés filosófico en el proyecto originario de Kant, afirma que ambas ediciones son esenciales, pues tanto la una como la otra nos conducirían a un mismo terreno fundamental aún pendiente de ser tematizado de forma clara y correcta. Un terreno en el que ni siquiera el propio Kant se adentró: la finitud de la trascendencia del sujeto, espacio capital, pues constituye, justamente, el fundamento de la *metaphysica generalis* (Heidegger, 1981, p. 146 / GA 3). Por consiguiente, la *Crítica de la razón pura*, especialmente desde su primer despliegue, nos mostraría –según Heidegger– la urgencia de llevar a cabo dicho proyecto, en tanto en cuanto la «finitud específica de la naturaleza humana es, pues, decisiva para la fundamentación de la metafísica» (Heidegger, 1981, p. 147 / GA 3). Sin embargo, Heidegger nos sugiere, por otra parte, que a pesar de este paso atrás efectuado por Kant, el de *Königsberg* era sumamente consciente de la importancia de tematizar ontológicamente la trascendencia de la naturaleza humana, pues llegó a establecer que las tres preguntas fundamentales de la filosofía –*qué puedo saber, qué debo hacer y qué me es permitido esperar*– podían

aglutinarse en una única pregunta elemental, a saber: *¿qué es el hombre?* (Heidegger, 1981, p. 175 / GA 3). Ahora bien, ¿y no es justamente esta pregunta la que intenta responder de forma correcta Heidegger en su *Ser y Tiempo* con el objeto de lograr, a partir de ella, una aproximación acertada a la pregunta por el Ser en tanto Ser?

De mantenerse nuestra anterior hipótesis con respecto al papel inspirador que pudo jugar la *Crítica de la razón pura* en el proyecto bosquejado en *Ser y Tiempo*, hemos de indicar, en cambio, que la fijación de Heidegger por la primera edición de la obra de Kant no se debe al simple hecho de que a partir de ella desemboquemos de forma clara en la necesidad de responder *qué es el hombre*. Más bien, Heidegger puso el acento en el originario proyecto del pensador de Königsberg porque en él, como ya vimos, se dotaba con un gran valor a la *imaginación trascendental* en tanto facultad esencial del sujeto. Y esta facultad del alma está relacionada, justamente, con un fenómeno fundamental: el tiempo.

El imaginar puro [...] debe formar precisamente al tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él. El tiempo como intuición pura [...] es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo. Pero la intuición pura no puede formar la sucesión pura de la serie de los ahora sino a condición de ser en sí imaginación formadora, preformadora y reproductora. En consecuencia, el tiempo no debe ser tomado, de ningún modo, y menos aún en sentido kantiano, por un campo cualquiera, en el cual hubiese caído la imaginación [...] el tiempo debe tomarse, dentro del horizonte en el cual “contamos con el tiempo” [...] es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario (Heidegger, 1981, pp. 150-151 / GA 3).

Heidegger reconoce que el padre de la *Crítica de la razón pura* no pudo alcanzar tales reflexiones, especialmente tras la transformación que efectuó con su segunda edición. Sin embargo, no por ello substraer valor a su obra, pues gracias a ella —especialmente si seguimos el camino trazado por la primera edición— podemos atisbar la importancia de lograr una tematización de la finitud de la trascendencia del sujeto, pues ella nos llevaría a una correcta comprensión de la *imaginación trascendental*. Y una vez alcanzada la correcta comprensión de esta facultad del alma del sujeto, estaríamos preparados —como sugiere en el fragmento anteriormente citado— para aproximarnos ontológicamente al fenómeno del *tiempo originario*, pasarela imprescindible para, ahora sí, poder rescatar de forma correcta la pregunta por el sentido del Ser en general (Heidegger, 2012 / GA 2).

4. Conclusiones

Con nuestra investigación hemos intentado justificar que la *Crítica de la razón pura* de Kant pudo haber jugado un papel central en el bosquejo de la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Un asunto que, en nuestra humilde opinión, podría ser sumamente interesante a la hora de sostener que su obra de 1927 no sólo seguía presa del tradicional pensamiento metafísico, sino que estaba atravesada por un fuerte carácter kantiano. Y no sólo por el hecho de que ambos autores comparten el interés de lograr alcanzar las condiciones de posibilidad del sujeto/existencia, sino porque Kant parece haber sido el primer autor en bosquejar —según Heidegger— el camino correcto para elaborar adecuadamente la pregunta por el sentido del Ser. Un camino que, justamente, es el que continúa Heidegger en su obra de 1927. Por ello, como sostiene el pensador Luis Sáez, su *Ser y Tiempo*

corría el peligro de presuponer todavía una metafísica de la subjetividad. El sujeto, en su sentido moderno, cartesiano, es sustituido por la existencia, por supuesto. Pero el Ser es comprendido desde tal existencia, desde el análisis del Dasein (se va al Ser desde el Dasein). Y este planteamiento todavía posee cierta dependencia de un análisis trascendental, por lo que se corre el riesgo de tomar al Dasein, fundamentalmente, como medio de la experiencia del Ser. Se corre ahí el riesgo de tomar al Dasein como una nueva forma de “subjetividad” –muy transformada, claro está– pues es condición de la experiencia del Ser (Sáez Rueda, comunicación personal, 24 de noviembre de 2022).

De hecho, es el propio Heidegger quien nos indica que la hipótesis central defendida en este trabajo no se trataría de un completo absurdo, pues el *modo* bajo el cual el filósofo de Königsberg dio forma a su proyecto filosófico –la posibilidad interna de fundamentar una ontología o *metaphysica generalis*, es decir, la pregunta por el Ser– se asemejaría al que él mismo empleó para bosquejar su obra de 1927 (Heidegger, 1981, p. 172 / GA 3). Un primer camino que le llevaría a reconocer –en el prólogo de la cuarta edición– que su obra *Kant y el problema de la metafísica* estuvo motivada, precisamente, por «el desacierto, patente en 1929, de la cuestión planteada en *Ser y Tiempo*» (Heidegger, 1981, p. 7 / GA 3). Efectivamente, el alemán reconocería tras la publicación de *Ser y Tiempo* las posibles aporías con las que tendría que lidiar si continuase con ese proyecto conjugado en clave kantiana. Y aunque ya en 1929 comenzó a defenderse de las primeras críticas que relacionaban su pensamiento con una *metafísica de la subjetividad* (Heidegger, 2000b, p. 139 / GA 9, p. 162-163), no sería hasta 1930 cuando en *De la esencia de la verdad* Heidegger reconociera sutilmente estos obstáculos y decidiese apostar por un nuevo camino que le permitiera rescatar y fundamentar la pregunta por el sentido del Ser sin necesidad de caer en una metafísica de la subjetividad (Heidegger, 2000b, p. 164 / GA 9, p. 193-194). Empero, habría que esperar hasta 1946 para que en su célebre *Carta sobre el humanismo* nuestro pensador alemán reconociera explícitamente su error y concediera parte de razón a esos primeros críticos con su filosofía:

Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y Tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y Ser» (vid. *Ser y Tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia «*De la esencia de la verdad*», que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro [*kehre*] que se produce de *Ser y Tiempo* a «Tiempo y Ser». Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del Ser (Heidegger, 2000a, pp. 33-34 / GA 9, pp. 327-328).

Referencias

- CASSIRER, Ernst (1931). «Kant y el problema de la Metafísica (Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger)», en *Humanitas*, 8, pp. 105-129. Doi: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20español\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20español).pdf)
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1973.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin (1981). *Kant y el problema de la Metafísica* (Trad. de Gred Ibscher Roth). México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (2000a). *Carta sobre el humanismo* (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2000b). *Hitos* (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser y Tiempo* (Trad. de Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin (2021). *La pregunta por la técnica* (Trad. de Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder.
- KANT, Immanuel (1998). *Crítica de la razón pura* (Trad. de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006). *La voluntad de poder (Ensayo de una transmutación de los valores)* (Trad. de Aníbal Froufe). Madrid: Biblioteca EDAF.
- OÑATE, Teresa (2019). *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II)*. Madrid: Dykinson.
- SÁEZ RUEDA, Luis (12 de mayo de 2020). YouTube. Obtenido de *Filosofía para todos. 9. Heidegger (III). Introducción al Heidegger de la «Kehre»*: <https://www.youtube.com/watch?v=JcgLIMKssOw&t=908s>
- SÁEZ RUEDA, Luis (5 de octubre de 2022). YouTube. Obtenido de *El acontecimiento como erraticidad y gesta*: <https://www.youtube.com/watch?v=YJGBHhQuYUY&t=512s>
- SAFRANSKI, Rüdiger (2015). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (Trad. de Raúl Gabás). Barcelona: Austral.

Del “destello de un nuevo comienzo” a la “metafísica de la subjetividad absoluta”.
Sobre los “giros” de la interpretación heideggeriana del *Tratado de la libertad* de Schelling en 1936 y 1941

From the “Sheet Lightning of a New Beginning” to the
“Metaphysics of Absolute Subjectivity”.
The Transformation of Heidegger’s Interpretations of Schelling’s *Treatise on Freedom* in 1936 and in 1941

HOLGER ZABOROWSKI
(Universität Erfurt)

Traducción del alemán a cargo de Rolando González Padilla

Resumen: En el siguiente artículo se aborda la interpretación de Heidegger del tratado de la libertad de Schelling en las dos lecciones dedicadas a esta obra sostenidas en los años 1936 y 1941. En un primer momento me referiré al carácter autorreferencial de la aproximación heideggeriana a la obra de Schelling en 1936. En este curso Heidegger sitúa a Schelling más allá del idealismo alemán y encuentra en él los impulsos necesarios para un nuevo comienzo del pensar, en correspondencia con la tarea programática del propio Heidegger en los años 30. A continuación me enfocaré en el giro radical de la interpretación heideggeriana con relación a Schelling en el curso de 1941, cuando al igual que a Hegel lo considera un exponente más de la metafísica absoluta del idealismo alemán.
Palabras clave: libertad, metafísica e idealismo absoluto, nuevo comienzo, Schelling, Heidegger.

Abstract: The following article addresses Heidegger’s interpretation of Schelling’s treatise on human freedom in the two lecture courses held in 1936 and 1941. At first, I will refer to the self-referential nature of Heidegger’s approach to Schelling’s work in 1936 and show that, in this course, Heidegger read Schelling’s work as pointing beyond German idealism and furthermore, found necessary impulses for a new beginning of thinking in it in correspondence with his own programmatic enterprise in the 1930s. Subsequently, I will focus on the radical turn of Heidegger’s interpretation of Schelling in the course of 1941. He now considered him, – like Hegel, to be another representative of the absolute metaphysics of German idealism.

Key-words: freedom, absolute idealism/metaphysics, new beginning, Schelling, Heidegger

1. Heidegger y la historia de la filosofía

En la actualidad se discute intensamente si el pensamiento de Heidegger podrá continuar considerándose relevante en lo adelante y cuáles serían las razones para ello, en caso que se responda afirmativamente a esta cuestión. La publicación y discusión de los *Cuadernos negros* ha conducido a que también otros textos de Heidegger como, entre otros, *Ser y Tiempo* (GA 2) o los manuscritos de su legado de los años 30 como los *Aportes a la Filosofía* (GA 65) o *Meditación* (GA 66) también sean sometidos a una relectura crítica¹. En este sentido, como se mostrará en lo adelante, desempeña también un importante papel la confrontación que Heidegger desarrolla en los años 30 con la historia de la filosofía en cuanto historia de la metafísica en el marco «de una meditación general (...) desde su primer comienzo (Anaximandro, 1932) hasta Nietzsche (1937)» (GA 66, p. 415/346)², tal y como destaca el filósofo de Friburgo en los años 1937/38 en una «ojeada retrospectiva al camino»³. En esta dirección y en una pugna por alcanzar una comprensión acertada de esta historia, Heidegger formula la tesis de que el «pensamiento occidental» está caracterizado por determinadas «posiciones fundamentales» que, en cada caso, interpretan el ente en su totalidad de una forma específica (Cfr. GA 88). De acuerdo con la perspectiva heideggeriana, el nihilismo de Nietzsche, el cual comprende el ser del ente como «voluntad de poder», representa la consumación de la historia de la metafísica.

Esta perspectiva que se enfoca en determinadas posiciones fundamentales permite comprender el hecho de que hay una serie de pensadores con los cuales Heidegger en ningún momento se confronta o bien solo aisladamente o en el mejor de los casos de una forma superficial. También pone de manifiesto que Heidegger se distancia una y otra vez de otros modos de acceso a la historia de la filosofía de carácter histórico o, dicho de una manera más rigurosa, de carácter histórico-filosófico. En cuanto se trata de comprender históricamente el vínculo interno de la metafísica en sus diferentes posiciones fundamentales, estos modos de acceso resultan poco útiles para Heidegger porque se mantienen atados a presupuestos metafísicos que frecuentemente no son reconocidos ni pensados lo suficiente. Debido a que el pensar siempre se ejecuta históricamente no es posible desde el modo de comprensión heideggeriano una separación disciplinaria entre la “historia de la filosofía” y la “filosofía sistemática”. También las filosofías sistemáticas de la historia, tal y como estas se desarrollan en el idealismo alemán o incluso más tarde, son para Heidegger cuestionables, esto es, dignas de la pregunta respecto a su “posición fundamental” al interior de la historia del pensar occidental. Otro modo de comprensión de la historia del pensar en cuanto “historia del Ser” resulta necesaria desde la perspectiva heideggeriana. Esta necesidad de una comprensión diferente de la historia de la filosofía no representa, por lo demás, el punto de partida únicamente del Heidegger tardío o del de los años 30. *Mutatis mutandis*, esto es, no en el marco de un pensar histórico del Ser, sino en el ámbito de una hermenéutica de la vida fáctica, ya el joven Heidegger se confronta con modos problemáticos de acceso a lo “histórico”. En este sentido Heidegger constata no solo una amplia «lucha de la vida en contra de lo histórico» y crítica no solo

¹ De forma paralela a la amplia discusión internacional con relación a los Cuadernos Negros cfr. entre otros Heinz / Bender (Ed.), 2019.

² Cuando en las referencias de las citas de la *Gesamtausgabe* (GA) se indique un número después de una barra oblicua, este corresponderá a la página de la cita de la traducción al castellano. En caso de que haya más de una traducción oficial, se indicará en una nota al pie de la página la traducción empleada (*Nota del Traductor*).

³ Con relación a estos “cursos históricos” y su significado cfr. GA 65, p. 176. Respecto al curso sobre Schelling del semestre de verano de 1936 cfr. también GA 65, p. 81.

el «rechazo platónico de lo histórico» y el camino de Oswald Spengler respecto a «la radical entrega a lo histórico», sino también los accesos a lo histórico que él encuentra en Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Heinrich Rickert o Wilhelm Windelband (Cfr. GA 60, p. 38).

En el contexto de esta pugna en torno a la historia de la filosofía que determina el camino del pensar heideggeriano se debe considerar también su interpretación de la filosofía de Schelling. En un primer momento Heidegger se confronta intensamente con Schelling en los *Ejercicios fenomenológicos para estudiantes avanzados* del semestre de invierno de 1927/28, en el marco de una lección que solo puede reconstruirse en líneas generales a partir de algunas notas de la mano de Heidegger y de un cuaderno de protocolo. Aquí, como en otras lecciones posteriores, Heidegger tematiza el tratado de la libertad de Schelling⁴. Comparativamente, Schelling desempeña en la lección *El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y los problemas filosóficos del presente* (GA 28) del semestre de verano de 1929 un papel secundario. Después de una detallada introducción que trata la «tendencia hacia la antropología» y la «tendencia hacia la metafísica», en cuanto tendencias fundamentales de la filosofía de la época que se hayan conectadas en su origen, se encuentra la *Doctrina de la ciencia* de Fichte en el primer plano. Al Schelling temprano y al idealismo absoluto de Hegel, de cuya *Fenomenología del espíritu* Heidegger se ocupa intensamente a inicios de los años 30 (Cfr. GA 32), se le dedican solo breves comentarios (Cfr. GA 28, pp. 183 y 195). En algunos de ellos, sin embargo, Heidegger interpreta muy críticamente la filosofía de la identidad de Schelling y remonta su pensamiento a sus raíces cristianas. Con relación a la *Exposición de mi sistema* de Schelling del año 1801 Heidegger se refiere en los anexos de la lección a la «completa negligencia del filosofar de Schelling» (GA 28, p. 254) y encuentra la «substancia de su filosofar» en «la teología, la fe y el pietismo» (GA 28, p. 256). Cuando a mediados de los años 30 el tratado de la libertad de Schelling vuelve a convertirse en el foco central de un curso, Heidegger transforma su juicio y da paso a una apreciación del logro filosófico de Schelling, que aún no era constatable en las aproximaciones «a tientas»⁵ de los años 1927/28 (GA 42)⁶.

Como es conocido, Heidegger tematiza este texto de Schelling no solo en el año 1936, sino también en un curso de 1941 (GA 49) y ello de una manera muy diferente. Estas diferencias, sin embargo, no fueron tematizadas expresamente por Heidegger en el último de estos cursos. Con seguridad él no era consciente de las mismas. En su «Ojeda retrospectiva al camino» se refiere expresamente con vista a sus cursos a «contradicciones y cambios de lo anterior, sin que éstos sean respectivamente advertidos» (GA 66, p. 421/351). En el caso de su interpretación del tratado de la libertad de Schelling, estos «cambios», o bien incluso «contradicciones», proporcionan importantes aclaraciones sobre su interpretación de la filosofía moderna. Esto resulta, sin embargo, todavía más claro en una comparación de los dos cursos sobre Schelling. La relación de Heidegger con la historia es también siempre autorreferencial en un doble sentido. Por una parte, en la confrontación con la historia de la filosofía se trata para Heidegger de su propia relación con esa historia. Por medio de una reflexión histórica sobre un pensador, como justamente en el caso de Schelling, Heidegger ilustra la totalidad de la filosofía occidental, así como su propia posición al interior de esa totalidad. Esta primera autorreferencia en su relación

⁴ Cfr. GA 86, pp. 47-54 y la parte de la edición en Hühn/Jantzen, 2010. Respecto a las similitudes y diferencias del seminario sobre Schelling y el curso de 1936 cfr. Schwab/Schwenzfeuer, 2010, pp. 308-317.

⁵ Cfr. Schwab/Schwenzfeuer, 2010, p. 317.

⁶ Cfr. la referencia positiva a la filosofía de Schelling y Hegel, que a su vez ignora a Fichte, como las «más significativas» de las filosofías postkantianas en GA 23, p. 9.

con la historia se completa con una segunda que, sin embargo, no puede comprobarse en la relación con cada pensador: Heidegger emplea el diálogo con determinados filósofos seleccionados, o bien con poetas como Hölderlin, para reflejarse en ellos. Esto se pone claramente de manifiesto en los años 30 especialmente en su confrontación con Nietzsche y su legado, así como en su discusión de la poesía de Hölderlin⁷. Todo ello desempeña también un papel importante en su acercamiento a Schelling, al cual le atribuye un rol especial dentro del idealismo alemán, que le niega pocos años después, por su especial enfoque de la cuestión de la libertad. De hecho, existe una sorprendente cercanía o afinidad entre ambos pensadores, la cual se enfatiza una y otra vez y sobre la cual Otto Pöggeler ha llamado la atención. Al respecto Pöggeler pregunta:

¿No se descompone la obra de Heidegger, en la que cada posición alcanzada es superada inmediatamente de nuevo, en fragmentos más grandes o más pequeños sobre trabajos sistemáticos o históricos, así como en tratados individuales, conferencias, cursos, cartas, comparable sobre todo con la obra de Schelling, en la que ya títulos como ‘Ideas sobre...’, ‘Aforismos sobre...’, ‘Investigaciones sobre...’, ‘Primer borrador de un...’, ‘Introducción al borrador...’ ponen de manifiesto las constantes superaciones y el permanecer de modo fragmentario? (Pöggeler 1983, p. 177)⁸.

Esta cercanía del pensamiento heideggeriano a la filosofía de Schelling en su «carácter fragmentario» no excluye, sin embargo, una importante diferencia entre estos dos pensadores. En este sentido prosigue Pöggeler:

Pero los trabajos de Schelling están abarcados por un marco unitario, se delimitan en el intento de una ejecución y continuación del idealismo especulativo. En la obra de Heidegger es, sin embargo, característico, que cae una y otra vez fuera de cualquier marco establecido: ni en una filosofía existencial, ni en una renovación o crítica de la metafísica, ni siquiera en un retorno al mito puede ser clasificado el pensamiento de Heidegger en su conjunto. (Pöggeler, 1983, p. 177).

Justamente esta cercanía y diferencia respecto al camino del pensar de Schelling se ponen de manifiesto claramente en las interpretaciones heideggerianas sobre el tratado de la libertad de Schelling. Es precisamente en este carácter fragmentario del pensamiento de Heidegger, así como en la renuncia a un marco unitario, que se muestra la radicalidad de un pensar que también puede ser relevante con respecto a la cuestión del significado duradero de su obra. Heidegger da testimonio de las posibilidades de un pensar cuestionador que en cada caso se ejecuta de una nueva manera y que no se aferra a certezas, sino que permanece abierto para eso que siempre necesita ser pensado de nuevo.

2. El curso de Heidegger de 1936 sobre el tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)

Después de la interpretación temprana sobre Schelling de finales de los años 20 Heidegger se dedica nuevamente a Schelling en un curso del semestre de verano de 1936. Este curso le resultará a Heidegger particularmente importante porque, junto con los cursos sobre Nietzsche (GA 6.1, 6.2, 43, 44, 47, 48, 50) o el texto *Introducción a la metafísica*

⁷ Cfr. Babich, 2020, pp. 117-132.

⁸ Cfr. también Kerkmann 2020, pp. 552-558.

(GA 40), aparecido en el año 1953, pertenece a los pocos cursos que Heidegger publicó en vida. El contexto biográfico-histórico ulterior de este célebre curso está determinado sobre todo por la reanudación del trabajo filosófico de Heidegger después del rectorado, por la confrontación con sus propios orígenes religiosos y por el fracaso del rectorado, como muestra una carta a Karl Jaspers del 1 de julio de 1935, en la que Heidegger destaca:

Para mí es un tedioso andar a tientas. Apenas hace unos meses he podido alcanzar nuevamente la conexión con el trabajo interrumpido en el invierno de 1932/33 (Semestre de vacaciones). Pero es un fino balbuceo y, por lo demás, son también dos pilares —la confrontación con la fe del origen y el fracaso del rectorado— justamente lo suficiente de algo tal que en realidad quiere ser superado (Heidegger / Jaspers 1990, p. 157).

En este contexto, así como en el contexto del “fracaso” de *Ser y tiempo*, que permaneció como un fragmento, Heidegger busca en estos años una nueva orientación de su pensar mediante «interpretaciones», a través de las cuales «experimenta la distancia con relación a las posibilidades de un pensar verdadero» (Heidegger/Jaspers, p. 157). En el primer plano de este curso de Heidegger se encuentra el inicio del tratado de la libertad, que Heidegger abre temáticamente para sus oyentes en una interpretación cercana al texto, esto es, de una manera que, más allá de los retos y de las parcialidades del acceso heideggeriano al texto, representa, aún así, una buena introducción a este escrito, así como al pensamiento de Schelling y al idealismo alemán⁹. Sin embargo, este curso también muestra simultáneamente una excedencia semántica y conceptual, que remite mucho más allá del pensamiento de Schelling y de un acceso histórico-filosófico al tratado de la libertad. En este sentido Xavier Tilliette se refiere acertadamente a un «adentramiento mutuo», del cual, por supuesto, solo es responsable Heidegger, quien desde su pensamiento se adentra en la obra de Schelling y, viceversa, se adentra en su propio pensamiento desde la obra de Schelling (Tilliette, 2004, p. 489)¹⁰. Esto se puede comprender de este modo en cuanto Heidegger, en su confrontación con Schelling, lucha en torno a un adecuado acceso a la pregunta por el ser y a la historia del pensar. Con ello Heidegger se distancia críticamente del renacimiento contemporáneo de la ontología, el cual le parece «poco productivo». Al menos le resultan notables «la mera reactivación» de Nicolai Hartmann y «el mero rechazo de la ontología anterior» de Karl Jaspers (GA 42, p. 111). Sin embargo, ambos pensadores «no comprenden la necesidad y el modo de la pregunta fundamental por la verdad del Ser» (GA 42, p. 111). En su crítica a la filosofía de la época Heidegger afirma, por tanto, «que la confrontación histórica con los grandes pensadores y sistemas justamente se detiene ante la verdadera pregunta y, debido a esto, no se convierte en una confrontación real, sino que degenera en una mera rectificación y emisión de censuras o bien en una interpretación psicológica de la filosofía a partir de la personalidad de los filósofos» (GA 42, p. 112).

Pero, ¿cuál es «la verdadera pregunta»? Esta no es más que esa pregunta que Heidegger denomina la pregunta fundamental por la verdad del Ser en contraste con la pregunta tradicional «¿qué es el ente?» (Cfr. GA 88). Si esta pregunta no se plantea, Heidegger considera que «se elude una y otra vez la verdad propia y única de la filosofía» (GA 42, p. 112). Esto le parece un «suicidio» de la filosofía, el cual deja claro que «la filosofía está desempoderada» (GA 42, p. 112) y, por lo tanto, ya no desempeña el papel que una vez desempeñó y que, desde su perspectiva, también debería desempeñar nuevamente.

⁹ Respecto a la parcialidad de la interpretación de Heidegger cfr. Kaufmann, 2010, p. 194.

¹⁰ Respecto a la interpretación hermenéutica heideggeriana del tratado de la libertad cfr. también Marz, 1977, p. 11; Figal, 2010, pp. 45-58.

Debido a esto el interés de Heidegger consiste en llevar a cabo una interpretación de las «posiciones fundamentales» de la historia de la metafísica que, a partir de la pregunta por la verdad del Ser, pueda empoderar nuevamente a la filosofía para convertirla en la instancia central de la autocertidumbre y orientación del ser humano y que, por consiguiente, no conduzca al suicidio de la filosofía. El desarrollo de una metafísica de la libertad en cuanto metafísica del mal en el tratado de la libertad conduce a Heidegger, sobre todo en su confrontación con Schelling, a que le atribuya a este un significado especial dentro de la filosofía occidental con vistas a la pregunta por el ser, así como a que se atribuya a sí mismo la tarea de desplegar este significado y transformarlo en un nivel «superior»:

Porque el tratado de Schelling sobre la libertad humana es, en su esencia, una metafísica del mal y porque, con ello, aporta un impulso nuevo y esencial a la pregunta fundamental de la filosofía por el Ser y porque este impulso hasta ahora le ha permanecido privado a cada desarrollo, puesto que un desarrollo tal solo puede llegar a ser fecundo en una transformación superior; debido a esto aquí se intenta llevar a cabo una interpretación del tratado de la libertad. Esta es la razón filosófica verdadera de esta elección. (GA 42, p. 169)

En el marco de algunas consideraciones sobre el idealismo alemán que atestiguan una evasión de la verdad del Ser por parte de este, Heidegger expresa en los *Aportes a la filosofía (Acercas del evento)* en relación a la «fuerza de impacto» de Schelling lo siguiente: «Y entremedio rociados singulares avances, como el *Tratado de la libertad* de Schelling (...)» (GA 65, p. 204/170). No obstante, se verá que este elogio a Schelling deberá disfrutarse con reservas. El 16 de mayo de 1936 Heidegger vuelve a informar a Jaspers sobre su trabajo, en este caso con relación a su curso sobre el tratado de la libertad:

Mientras tanto me encuentro nuevamente en mi trabajo diario —siempre solo interpretar: esta vez solo el tratado de la libertad de Schelling, tal y como hace quince años me esforcé con Aristóteles. (...) Como es sabido, los suabos, entre los cuales debo contarme, solo se vuelven inteligentes después de los cuarenta años, y con ello se alcanza únicamente lo suficiente para entender lo que verdaderamente estaba sucediendo en la filosofía. Y luego la propia actividad se vuelve muy indiferente y solo sirve como recurso de urgencia, esto es, como una escalera de cuerdas para trepar en los abismos y en las paredes escarpadas de las montañas. (Heidegger/Jaspers 1990, p. 161)

Aunque Schelling, quien nació en 1775, aún no tenía cuarenta años en el momento de la redacción del tratado de la libertad, la afirmación de Heidegger sobre los suabos probablemente también se refiere al suabo Schelling y a su tratado de la libertad. Por mucho que Heidegger reconozca los límites de sus propios intentos de pensar, así de importante es para él, como un suabo que ya tiene más de cuarenta años, aparecer junto a Schelling o, más bien, dejar aparecer a Schelling junto a él. Ya solo la referencia en esta carta a su temprana ocupación con Aristóteles, que resultará decisiva para todo su camino del pensar posterior, indica que de la misma manera que Heidegger leyó a Aristóteles como un protofenomenólogo en su época como profesor no numerario en Friburgo y, así, se colocó al mismo tiempo en la tradición de Aristóteles, retoma ahora «transformadamente» el pensamiento de Schelling y lo lee como un protopensador de la historia del Ser. Este curso confirma la suposición de que hay una significativa dimensión autorreferencial en la interpretación heideggeriana sobre Schelling de 1936. Por un lado, muestra un marco atípico y sorprendente para la enseñanza académica de Heidegger, el cual no se dedica inmediatamente a la interpretación del tratado de la libertad. Además, Heidegger tampoco se limita a una localización esquemática de este texto dentro de la vida y obra

de Schelling o dentro de la historia del idealismo alemán, sino que comienza con una clasificación histórica del tratado de la libertad de Schelling, lo cual es sorprendente justamente porque Heidegger, por lo demás, rechaza muy escépticamente tales accesos biográfico-históricos y casi narrativos a la filosofía¹¹. En este contexto, Heidegger explica con referencia a los éxitos político-militares de Napoleón lo siguiente: «Y pronto debería salir a la luz la profunda falsedad de esas palabras que Napoleón le dijo a Goethe en Erfurt: ‘la política es el destino’. No, el espíritu es el destino y el destino es el espíritu. Pero la esencia del espíritu es la libertad» (GA 42, p. 3).

Estas palabras proporcionan una primera importante clave para la interpretación del curso de Heidegger sobre Schelling y de su dimensión autorreferencial relacionada con el propio camino del pensar y de vida de Heidegger. El mismo Heidegger experimentó a través del rectorado y de su “fracaso” en qué medida la política nacionalsocialista pretendía ser el destino, y de hecho el único destino al que todo lo demás tenía que estar subordinado. Al mencionar a Napoleón, es posible que Heidegger incluso se haya referido implícitamente a Hitler, a quien en ocasiones se ha comparado con Napoleón¹². Por consiguiente, se muestra un peligro doble con el cual Heidegger se tuvo que confrontar en este curso. Además del ya mencionado peligro de un «suicidio» filosófico, existe también el peligro de un “asesinato” de la filosofía por parte de la política. En esta peligrosa situación Heidegger llama la atención sobre la dimensión del espíritu, que también desempeñó un papel central en el discurso del rectorado y que ahora enfrenta expresamente a la política y a lo político: no la política, sino el espíritu es el destino, y viceversa. Para él, la pregunta de Schelling por la libertad —como también la suya propia— se genera a partir de la esencia del espíritu como libertad. En tanto Heidegger, conjuntamente con Schelling, plantea la pregunta por la esencia de la libertad humana, se muestra de este modo un pensar que es consciente de su propio carácter de destino y, por lo tanto, procura implícitamente cuestionar radicalmente la pretensión de la política de ser destino. Debido a esto, también se puede comprender la confrontación con el tratado de la libertad como una defensa de la filosofía y de su significado especial, y como una crítica de la política de entonces. Este curso da testimonio de una confrontación crítica con el rectorado y con el nacionalsocialismo, lo cual también es válido para la interpretación de Heidegger de la poesía de Hölderlin¹³.

Heidegger también puede identificarse con Schelling por otra razón, a saber, su silencio tras la publicación del tratado de la libertad. En este sentido destaca Heidegger: «El hecho de este silencio arroja una luz sobre la dificultad y la novedad del preguntar, y sobre el claro saber del pensador de todo esto. Lo que usualmente se ofrece para la explicación de este período de silencio, solo cuenta en segunda y tercera línea y pertenece básicamente al ámbito del chisme» (GA 42, p. 5). Heidegger habla de Schelling, pero al mismo tiempo habla también de sí mismo y de sus reservas de entonces con relación a las publicaciones, puesto que Heidegger se ve a sí mismo en una situación parecida a la de Schelling. Después de *Ser y Tiempo*, que permanece como un fragmento, y del libro

¹¹ Además de la famosa afirmación, transmitida solamente por Hannah Arendt, de que lo significativo de la vida de Aristóteles es que nació, trabajó y murió, cfr. también GA 66, p. 427/355. Aquí Heidegger se expresa con relación a su propia obra de la siguiente manera: «Lo peor que pudiera salir al encuentro de estos esfuerzos sería el análisis y explicación psicológico-biográficos, por lo tanto, el movimiento contrario a lo que precisamente nos es encomendado —ofrecer todo lo ‘ánimico’, por más íntimamente que tenga que ser guardado y realizado, a la soledad de la obra en sí extraña». También Figal destaca la dimensión autorreferencial de la interpretación de Heidegger del tratado de la libertad en el curso del semestre de verano de 1936 (Cfr. Figal, 2010, p. 51).

¹² Cfr. Zaborowski, 2010, p. 491.

¹³ Cfr. Zaborowski, 2010, p. 519.

sobre Kant, Heidegger publicó muy poco. En el año del curso sobre Schelling comienza su trabajo en los *Aportes a la filosofía*, en un texto que Heidegger considera provisional y que lo relega a su obra póstuma (GA 66, p. 424). Heidegger, además, escribe muchos otros textos que no quiso publicar de inmediato porque, de modo parecido a Schelling en sus numerosos cursos después de 1809, lidia en ellos con nuevos enfoques del pensar, así como también con la interpretación de su propio camino del pensar (Cfr. GA 82). La proximidad a Schelling no se basa, por tanto, solamente en un silencio mutuo comprendido superficialmente, sino que tiene dimensiones más profundas que se muestran en las razones para el silencio respectivo de estos dos pensadores. A través del planteamiento de sus respectivas cuestiones, ambos se apartan de un posible “centro”, que habría posibilitado una comunicación externa. Schelling, destaca Heidegger, «tuvo que fracasar en su obra —si es que esto se puede decir—, porque el planteamiento de su tarea no concedía ningún punto medio interior para el lugar de la filosofía de ese entonces» (GA 42, p. 5). Sin embargo, si el «lugar» de la propia filosofía de Heidegger en los años 30 concedía en general un «punto medio interior» es absolutamente una pregunta abierta. Especialmente si se sigue la indicación de Pöggeler sobre la diferencia entre el pensamiento de Heidegger y Schelling, tiene que plantearse la pregunta de si para Heidegger, cuyo camino del pensar se puede comprender a partir de una nueva ejecución del pensar en cada caso, se trataba en lo absoluto de encontrar un tal «punto medio interior». Heidegger no buscaba en lo absoluto un centro en el cual el pensar pudiese descansar o al que pudiese referirse permanentemente, sino que se entregó repetidamente a fuerzas de carácter centrífugo —esto no solo lo muestran los *Cuadernos Negros*— que conducen desde dentro hacia fuera, desde lo cerrado hasta lo abierto, desde lo sólido y rígido hacia lo fluido y en movimiento. Respecto a esto Heidegger solo pudo guardar silencio exteriormente al inicio, de la misma manera que Schelling tuvo que guardar silencio, porque no pudo encontrar ningún «punto medio interior», aunque, probablemente a diferencia de Heidegger, estaba buscando uno tal.

En el curso de 1936 Heidegger esboza, por lo tanto, una imagen absolutamente compleja de Schelling. Por una parte, lo sitúa en la historia del idealismo alemán. El tratado de la libertad es para Heidegger, en cuanto intento de un sistema de la libertad, el «mayor logro» de Schelling «y al mismo tiempo es una de las obras más profundas de la filosofía alemana y, por consiguiente, de la occidental» (GA 42, p. 2). Sin embargo, Heidegger tiene que aceptar al mismo tiempo que justamente en el fracaso de Schelling —como también precisamente en el fracaso de Nietzsche— no se debe visualizar un «fallo» ni tampoco algo «negativo», sino «la señal del surgimiento de algo muy diferente, el destello de un nuevo comienzo» (GA 42, p. 5). «El que fuera capaz de conocer verdaderamente la razón de este fracaso y de superarlo con saber, debería convertirse en el fundador del otro comienzo de la filosofía occidental» (GA 42, 5).

Heidegger no pretende aquí conocer “verdaderamente” la razón del fracaso de Schelling. Sin embargo, resulta claro que en su interpretación va tras la pista de este motivo. Pero al mismo tiempo Heidegger no solo se refleja en el silencio de Schelling, sino también en su fracaso (como también en el de Nietzsche): el fracaso de este gran pensador, en cuanto fracaso audaz, productivo y orientado hacia el futuro, es como una anticipación de su propio camino del pensar que constantemente fracasa. En este sentido Heidegger escribe poco después del curso sobre Schelling en 1937/38 y con vistas al «borrador ‘Acerca del Evento’» y a su propia «confrontación con ‘Ser y Tiempo’» que estos «trabajos preparatorios son siempre nuevos comienzos, a fin de encontrar la posición fundamental para la pregunta por la verdad del ser [*Seyn*]» (GA 66, p. 424/353). El «destello de un nuevo comienzo» Heidegger lo encuentra en ese momento tanto en

Schelling como también en su propio pensar. Su propio legado —que en ese momento tenía un carácter futuro— se le manifiesta a alguien que en ese entonces aún no tenía 50 años como una obra póstuma, porque «si estas obras póstumas no poseyeran en lo más íntimo la fuerza del dejar pasar – de la anticipación que abre-camino para un todo otro, muy largo preguntar, no merecerían ser consideradas» (GA 66, p. 428/356).

Debido a este «destello» el pensamiento de Schelling adquiere para Heidegger una posición especial dentro de la historia del idealismo alemán. Heidegger ve una diferencia considerable entre Schelling por una parte y Fichte y Hegel por la otra, puesto que ni Fichte ni Hegel fracasaron ni remitieron en un fracaso más allá de la posición fundamental idealista-metafísica. Precisamente esta es la razón por la cual Heidegger también ve en Schelling una cierta proximidad con Hölderlin. Al inicio del curso dice sobre Schelling: «Es un hecho que él todavía no lleva el preguntar a ese lugar metafísico, al que Hölderlin poéticamente tuvo que arrojar, para con ello, sin embargo, permanecer completamente solo» (GA 42, p. 6). Sin embargo, al final del curso Heidegger señala que «a través del tratado de la libertad de Schelling se desliza algo de ese temple fundamental de Hölderlin», sobre el cual él había tratado «en una ocasión anterior», esto es, en los cursos de los años 1934 y 1935 (GA 42, p. 284). Heidegger cierra el curso con algunos versos del poema de Hölderlin *El Rin*, como si lo hiciera con el propósito de destacar el particular carácter del tratado de la libertad y su temple de ánimo fundamental de carácter hölderliniano¹⁴.

3. El curso de Heidegger *La metafísica del idealismo alemán. Sobre una nueva interpretación de Schelling: Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809)* del año 1941

Unos pocos años más tarde, en el curso sobre Schelling del primer trimestre y del semestre de verano de 1941, no se menciona más el papel especial de Schelling en la historia del idealismo alemán, que Heidegger en 1936 había puesto de relieve con palabras de admiración¹⁵. En el tratado de la libertad no se muestra más un «destello» o «avance» que se deba desplegar o transformar. Cuando se conoce el trabajo de Heidegger, su manera de proceder como profesor académico, pero también su pretensión de ser un pensador en un camino del pensar, no sorprende que no haya simplemente repetido el curso sobre Schelling, esto es, que no pudo simplemente repetirlo palabra por palabra. Pero tampoco pudo repetirlo porque su comprensión sobre Schelling se había transformado decisivamente, como también su comprensión de la historia de la filosofía y de su tarea de cara a la pregunta por la verdad del Ser. Su interpretación del tratado de la libertad se encuentra ahora bajo el título *La metafísica del idealismo alemán*. Este título lo dice todo. Para Heidegger el tratado de la libertad ahora «ha alcanzado la cima de la metafísica del idealismo alemán» (GA 49, p. 2). Esto es un enfoque completamente diferente al de 1936, cuando Heidegger todavía enfatizaba la «dificultad y novedad del preguntar» (GA 42, p. 5) en el tratado de la libertad y, a través de la referencia al temple de ánimo fundamental de carácter hölderliniano en el tratado de la libertad, le pudo asignar a este un papel especial dentro del idealismo. Si bien este texto le parecía en 1936 particularmente

¹⁴ Cfr. Figal, 2010, pp. 45-58.

¹⁵ Sobre las diferencias entre las lecciones de 1936 y 1941 cfr. Köhler, 2010, pp. 163-191; cfr. también Höfele, 2019, p. 414.

«profundo» —como «una de las obras más profundas» de la historia de la filosofía (GA 42, p. 2; cfr. también GA 42, pp. 88, 229)—, ahora le parece particularmente «elevado» —esto es, como una cumbre—. Con ello no se trata de atributos intercambiables, sino que en ellos se muestra la interpretación fundamentalmente diferente de ambos textos: pues el texto de Schelling ya no le permite a Heidegger en 1941 una autointerpretación implícita, sino un acceso paradigmático a la metafísica del idealismo alemán. El propósito de la lección es «el conocimiento de la metafísica del idealismo alemán mediante una confrontación con el tratado de la libertad de Schelling» (GA 49, p. 169). A pesar de todas las diferencias en los detalles, Schelling y Hegel comparten ahora *una* «posición fundamental de carácter metafísico». Esto lo muestra una detallada consideración intermedia sobre Hegel. Aquí pregunta Heidegger: «¿Conformidad en qué?» y responde a esta pregunta de la siguiente manera: «en ello también la diferencia». Él encuentra «a pesar de todo la misma pasión por lo mismo y precisamente en ello la escisión de estos dos pensadores; la discordia *el* testimonio de su unidad» (GA 49, p. 185). Heidegger ve conformidad sobre todo en los siguientes aspectos: «1. Realidad: lo absoluto – el espíritu / 2. Lo absoluto como sistema / 3. Realidad – contradicción (Negación) – diferenciación / 4. Realidad – el devenir (Voluntad) / 5. Realidad como manifestarse». Sobre la base de esta conformidad fundamental Heidegger encuentra entonces diferencias, que aparecen solamente como marginales en su referencia a la historia del Ser, en el ámbito de la comprensión del espíritu, del sistema, de la separación y del devenir (GA 49, p. 184)¹⁶. Estas ya no permiten atribuirle a la obra de Schelling en general o al tratado de la libertad en lo particular un papel especial dentro de la historia de la metafísica occidental que se aparte radicalmente de la obra de Hegel. Algo más llama la atención, cuando se comparan ambas lecciones. La contextualización histórico-biográfica del tratado de la libertad, que seguramente fue de ayuda para los estudiantes y en la que Heidegger se refiere expresamente a la diferencia entre Schelling y Hegel, así como al distanciamiento de Hegel con respecto a Schelling en la *Fenomenología del espíritu* (GA 42, p. 19), desaparece en 1941. El acceso de Heidegger a Schelling no está marcado ahora por una confrontación con lo político, lo cual había sido significativo unos pocos años antes con vistas al “fracaso del rectorado” todavía presente y que se puso de manifiesto en la referencia al encuentro de Goethe y Napoleón en Erfurt. Esto no significa, sin embargo, que las lecciones posteriores fuesen completamente apolíticas. Mientras que Heidegger en 1936 posiciona a Schelling como representante del espíritu en contra de Napoleón —y si la interpretación aquí presentada está en lo cierto, también a Schelling y a sí mismo en contra de Hitler y en general a la filosofía en contra de la política—, ve a inicios de los años 40 una continuidad de la «metafísica absoluta»

¹⁶ Aquí Heidegger desarrolla la siguiente visión esquemática de conjunto:

«Espíritu:	Hegel:	la ciencia
	Schelling:	el amor
Sistema:	Hegel:	Sistema de la ciencia (Conceptos – libertad; ‘lógica’)
	Schelling:	Sistema ‘de la libertad’
Separación:	Hegel:	Negatividad del sujeto, ‘del pensar’ como el pensarse del espíritu, del saber; (Aceptación) ...
	Schelling:	la diferenciación en el querer como el querer del amor; (Permitir que el fundamento actúe)
Devenir	Hegel:	Venir-a-sí-mismo del espíritu; espíritu del mundo
	Schelling:	creación, redención, ser humano»

del idealismo alemán con la situación histórico-política de entonces. Heidegger se refiere en este contexto a que la filosofía idealista se ha «desarrollado» de una manera tal que en la actualidad pensamos «‘de forma más absolutista’ que esa metafísica absoluta; ‘más subjetivista’; ‘más voluntarista’» y esclarece esto con pocas palabras: «aumento en lo absoluto —esto es, en la *esencia contraria* [*Gegenwesen*]; *voluntad como voluntad de poder*; voluntad de poder y la necesidad del superhombre» (GA 49, p. 121). Que con ello Heidegger no solo piensa en la filosofía, sino también en la política nacionalsocialista, lo muestra la referencia —sorprendente en este contexto— al artículo de primera plana de la revista *Das Reich*: «como la versión más corta se cita aquí una declaración de un taxista berlinés (no como una ‘broma’, sino con toda la seriedad de la aprobación y de la comprensión de lo que es). La declaración es la siguiente: ‘Adolf lo sabe, Dios lo presiente y a ti no te compete’». Heidegger interpreta esta declaración con las palabras siguientes: «aquí se expresa la culminación incondicional de la metafísica *specialis* occidental. Las tres sentencias son la auténtica interpretación berlinés del ‘Así habló Zaratustra’ de Nietzsche; ellas compensan todo lo escrito de la literatura de Nietzsche» (GA 49, p. 121)¹⁷. La culminación de la metafísica en el nihilismo europeo ha llegado ahora para Heidegger a la política (y literalmente a la calle). El nacionalsocialismo ya no es la respuesta al nihilismo que Heidegger por un breve tiempo había divisado en él.

Sin embargo, lo que ocupa un espacio considerable en 1941 y lo que no existía en la lección de 1936 es una «explicación histórico-conceptual del fundamento y de la existencia» que se refiere exclusivamente a filósofos que nacieron *después* de Schelling: a Jaspers, Kierkegaard y finalmente al propio Heidegger (GA 49, p. 17). Las razones para este interés histórico-conceptual radican en las “experiencias del pensar” de Heidegger desde 1936, porque entretanto había desarrollado aún más su comprensión de la historia del Ser y de las denominadas posiciones metafísicas fundamentales y se había esforzado intensamente por alcanzar un pensar diferente que ya no fuese metafísico. En este contexto, además de la tarea de la interpretación de la metafísica y de su historia, Heidegger se confronta con la tarea mucho más importante de determinar la relación de su propio pensar y en especial de *Ser y tiempo* con la historia de la metafísica porque, como sabe Heidegger, se podría haber adoptado la opinión de que también *Ser y tiempo* puede leerse metafísicamente, esto es, como perteneciente a la historia de la metafísica. De este modo Heidegger admite expresamente que al principio parece «como si ‘Ser y tiempo’ fuese como mucho un ‘apéndice de la metafísica’, una especie de ‘epistemología’ antropológica de la ‘ontología’. Sin embargo, si ‘Ser y tiempo’ no pudiese ser esto, entonces lo único que queda es reconocer, que aquí se pone de manifiesto el intento de un preguntar metafísico originario que, no obstante, sigue siendo metafísico» (GA 49, p. 160). Heidegger se distancia de esta interpretación con la mayor vehemencia: «Sin embargo, en verdad aquí ya no hay una metafísica, sino un comienzo completamente diferente; pero justamente por ello es que hay ahora una relación inicial con el primer comienzo» (GA 49, p. 160). En el manuscrito póstumo *Sobre el comienzo* —también del año 1941— Heidegger también se dedica a la interpretación de *Ser y tiempo*. Aquí señala que *Ser y tiempo* puede generar la impresión de que «se atuviera al preguntar trascendental» (GA 70, p. 192/166). Según Heidegger, esto solo se debe a la necesidad o al hecho de que «por el momento se tomaron aún apoyos prestados de la metafísica y en el proceder se fue casi intentando

¹⁷ Cfr. también GA 49, p. 101: «La época actual —no asumiendo la enseñanza de Nietzsche, sino todo lo contrario: Nietzsche ha anunciado y, con ello, ha mostrado la verdad, en la que la historia moderna se emplaza porque de antemano esta procede de aquella».

algo así como una superación de la metafísica a través de la metafísica». Inmediatamente después añade Heidegger: «lo otro fue buscado aún como metafísica en el sentido amplio de la plurisignificante ‘pregunta por el ser’, aunque en verdad a través de la dirección de la pregunta toda metafísica fuera ya sobrepasada» (GA 70, p. 194/167). Pero a diferencia de Kant, Heidegger afirma que él intentó en *Ser y tiempo* y después de este texto «pensar desde el ser [*Seyn*]». En el contexto de estas radicales autointerpretaciones es también particularmente importante el distanciamiento con relación a Schelling y a filósofos que de manera decisiva fueron influenciados por este último como, entre otros, Kierkegaard y también Jaspers¹⁸. Según Heidegger, un intérprete que fuese en extremo superficial y desconocedor de su tarea, hubiese podido trazar una línea desde el Tratado de la libertad de Schelling pasando por la teología existencial de Kierkegaard y la filosofía existencial de Jaspers hasta *Ser y tiempo*.

La cercanía a Schelling que Heidegger todavía reconocía en la lección de 1936 o en su carta a Karl Jaspers ha dado paso creciente, por tanto, a un distanciamiento radical. Esto ya se había anunciado en la tesis de Heidegger en los *Aportes a la filosofía*, no citada arriba completamente, respecto a un «avance» de Schelling. Este avance, tal y como había escrito aquí a pesar de todo el reconocimiento de la importancia de Schelling, no pudo, sin embargo, «como lo muestra el tránsito a la filosofía positiva (...) conducir a ninguna decisión» (GA 65, p. 204/170). Como indica el seminario *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* del semestre de invierno de 1937/1938, probablemente después de la lección sobre el tratado de la libertad Heidegger también se ocupa intensamente de la diferenciación que resulta central para la obra tardía de Schelling entre filosofía negativa puramente racional y filosofía positiva de carácter histórico (Cfr. GA 88, pp. 137-144). Mientras que Heidegger a finales de los años 20, como ya se mencionó, remonta la filosofía de la identidad de Schelling a sus raíces teológicas, ubica ahora este pensar, en cuanto una filosofía ontoteológica, de una manera bastante general en el «mundo cristiano-aristotélico-platónico» e interpreta esto como una recaída o «restauración», incluso aunque reconoce que la «reflexión sobre la filosofía tardía de Schelling es particularmente importante dentro de nuestra tarea» (GA 88, p. 137). Según Heidegger, Schelling complementó la filosofía negativa en el marco de la historia de la metafísica con una filosofía positiva que ya no tenía el carácter de «pensar por anticipado» sino el de asumir (Cfr. GA 88, pp. 138, 143). De acuerdo con Heidegger, «Schelling quiere remontarse hasta más atrás de la línea de Descartes – Kant – Hegel, para hacer de lo existente en cuanto tal el punto de partida de la filosofía, pero queriendo mantener pese a todo al mismo tiempo, justamente, la filosofía racional de Descartes, junto con la ontología anterior, como algo que es indispensable pero que nunca es suficiente» (GA 88, p. 138/148). Debido a esto tampoco es posible leer la filosofía de Schelling como «el cumplimiento anticipado de Ser y tiempo», porque entonces no se tiene la menor idea «de lo que se necesita para la superación del auténtico ‘racionalismo’» (GA 88, p. 141/151). Desde esta perspectiva también se relativiza la importancia del tratado de la libertad para Heidegger. Este se muestra en el mejor de los casos como una breve empresa arriesgada que el Schelling tardío trató de evitar: «Por eso, lo propiamente estimulante del pensamiento de Schelling *tampoco* se encuentra en la filosofía tardía: en el ámbito que ella asume [...], dicha filosofía tardía es solo el puerto salvífico para el barco en la travesía tempestuosa del tratado sobre la libertad. ¿Por qué no se

¹⁸ Cfr. la crítica que Heidegger formula a la filosofía de Jaspers en 1941, a la que considera una «banalización» de la diferenciación de Schelling entre fundamento y existencia (GA 81, p. 285). Respecto al distanciamiento de Heidegger con relación a Schelling cfr. también GA 82, p. 287 («Sobre la explicación de ‘Ser y tiempo’ (1941)»).

quedó Schelling en alta mar?» (GA 88, p. 141/151). Ya no se habla ahora del «surgimiento de algo muy diferente» o del «destello de un nuevo comienzo». Si Heidegger en 1941 se ocupa de preguntar por la «verdad del Ser» y de buscar un nuevo comienzo —y, además, no «un nuevo comienzo de la filosofía occidental», como todavía lo formula en 1936 (Cfr. GA 42, p. 5), sino un nuevo comienzo en general— que no solo dejara tras de sí el mundo aristotélico-platónico, sino también el cristiano—, esto ya no lo puede emprender apoyándose en Schelling. Este permanece ahora para Heidegger, también en el tratado de la libertad, muy profundamente arraigado en el cristianismo, el racionalismo de la metafísica y en el «antropomorfismo» y subjetivismo muy estrechamente asociados a ella¹⁹ y no es capaz de dejar tras de sí el «primer comienzo» y, por consiguiente, la metafísica en cuanto ontoteología. En su obra se consume el idealismo —camino a la filosofía de Nietzsche de la voluntad de poder y del eterno retorno. Lo que Heidegger lleva a cabo en sus interpretaciones tardías sobre el tratado de la libertad de Schelling es, por tanto, una separación fundamental de su propio pensar ontológico y del pensar de Schelling en cuanto «cumbre» del idealismo alemán: «La incomparabilidad de la metafísica y del pensar ontológico se muestra allí de manera manifiesta», expresa Heidegger, «donde la apariencia de su mismidad es la más fuerte e inmediata —en la metafísica de la subjetividad absoluta— (Hegel – Schelling y Nietzsche)» (GA 86, p. 213). Para Heidegger, Schelling parece haberse salvado por cobardía intelectual de esa tormenta con la cual Heidegger se enfrenta. Mientras que él permanece en «alta mar» y renuncia a un «punto medio interior» seguro, Schelling no es capaz, de acuerdo a la interpretación de Heidegger, de romper con la posición fundamental del idealismo alemán y también de dejar tras de sí al cristianismo. La conexión permanente de Schelling con el cristianismo también podría aclarar por qué el parecer de Heidegger respecto a su obra cambió de forma tan drástica en el transcurso de pocos años. La «confrontación con la fe del origen», como Heidegger le menciona a Jaspers, atraviesa su pensar de los años 30 y de inicios de los 40 de tal manera que se esfuerza por dejar tras de sí esta fe y su mundo intelectual anclado en la tradición ontoteológica. Cuanto más Schelling parecía pertenecer a este mundo según Heidegger, más claramente tenía que negarle también a Schelling que su filosofía pudiese remitir a un nuevo comienzo en el marco limitado de un «intento» o «destello».

Esta determinación de su propio pensar por medio de una nueva determinación del pensar de Schelling también se muestra en una comprensión transformada de la relación de Hölderlin con Schelling. En los apuntes para los seminarios sobre *Schelling y el idealismo alemán*, llevados a cabo de 1941 a 1943, se halla el comentario de que «la poesía de Hölderlin se encuentra completamente fuera de la metafísica del idealismo alemán» —como «pre-sentimiento» (GA 86, p. 191). Ahora Heidegger no se basa más en que existe una conexión o al menos una proximidad parcial de Schelling con respecto a Hölderlin. De acuerdo con Heidegger, Schelling «permanece en el idealismo»; él pertenece, al igual también que Hegel, al «idealismo absoluto» o a la «consumación de la metafísica» (GA 86, p. 518).

4. Pensar «fuera de los marcos». Las interpretaciones heideggerianas sobre Schelling y el significado de su pensar

El pensar heideggeriano se muestra justamente en sus interpretaciones sobre el

¹⁹ Para ello cfr. las reflexiones simultáneas en GA 82, pp. 335-337.

tratado de la libertad de Schelling como un pensar en un camino que no rehúye los rodeos ni los caminos equivocados y que se cuestiona continuamente a sí mismo. Este pensar se mantiene siempre en ejecución y precisamente por eso permanece fragmentario sin poder referirse a un marco externo uniforme, como señaló Otto Pöggeler. Heidegger piensa —de hecho, presumiblemente en contraste con Schelling— «fuera de los marcos». Su pensar da testimonio con ello de una gran libertad interior: «Solo quien puede colocarse libremente siempre de nuevo frente a lo adquirido», expresa Heidegger, «es decir, quien experimenta siempre de nuevo los grandes instantes de ser alcanzado por el ocultarse del ser [*Seyn*] como su esenciarse, sólo éste tiene superioridad suficiente con respecto a la crítica, pero también con respecto a la voluntad de descubrir y desplegar pasos esenciales precisamente en la ‘crítica’ y sus caminos» (GA 66, p. 426/354). Heidegger, al parecer, no puede detenerse en su búsqueda de «pasos esenciales». Constantemente Heidegger se encuentra en camino —la publicación de sus obras completas, que lentamente llega a su fin, muestra esto enfáticamente—. Heidegger se muestra como un pensador radical que no solo cuestiona la historia de la metafísica, sino también su propio camino de pensar —en un forcejeo que también se muestra en los *Cuadernos negros* y que a pesar de las justificadas controversias sobre su pensar, aún hoy es capaz de impresionar en sus pretensiones.

Este estar en camino se encuentra vinculado con una ambivalencia que le es propia. En una reflexión más amplia surgen muchas preguntas. Podría ser, por ejemplo, que Heidegger justamente después de la lección del semestre de verano de 1936 en su “movida” hermenéutica del tratado de la libertad y de la filosofía tardía de Schelling haya pasado por alto algunas cosas que lo podrían haber conducido hacia una perspectiva más diferenciada de la filosofía de Schelling. ¿Realmente Heidegger le hizo justicia a Schelling y a su pensar? ¿Quería hacerle justicia o no lo necesitaba más bien para llevar más lejos su propio pensar? ¿No vinculó el pensar de Schelling a algo sin captar verdaderamente su dinámica pensante? ¿No tuvo Heidegger que distanciarse tanto de Schelling justamente porque sabía lo cercano que en última instancia se encontraba de él? ¿No condujo el carácter autoreferencial de su pensar a un distanciamiento con respecto a otros pensadores como Schelling? ¿Qué habría dicho Heidegger si hubiese podido confrontarse con algunas de las lecciones tardías de Schelling que no fueron publicadas hasta después de su muerte? ¿Habría sido posible entonces un diálogo diferente de Heidegger con Schelling? ¿Y no sería ya hora, como sucede a veces, no solo de leer a Schelling a partir de Heidegger, sino también a Heidegger desde Schelling?

Heidegger a veces se construyó tal marco, incluso si se considera que su pensar verdaderamente carecía de un marco uniforme —¡Sí, tenía que carecer de él!—. Él tampoco podía permanecer constantemente en medio de la tormenta, sino que ocasionalmente necesitaba un puerto seguro. ¿No representa el pensar ontohistórico, reconocido y reconocible filosóficamente solo hasta cierto punto, un retroceso detrás de la radicalidad de su hermenéutica temprana de la facticidad? ¿No se encuentra el pensar ontohistórico —a pesar de todo el *pathos* del riesgo que Heidegger asocia a ello—, también unido con el peligro de conducir hacia una petrificación del pensar? ¿No se muestra una tal petrificación y extravío del pensar justamente también en algunos pasajes de los *Cuadernos negros*? ¿Y no lo reconoció él mismo cuando después de una crisis fundamental de su propio pensar en los años 30 inició con una nueva radicalidad del preguntar —por ejemplo, en los *Diálogos de caminos de campo* (GA 77)²⁰, pero también en los *Cuadernos negros* y en muchos otros textos?

²⁰ Cfr. también Zaborowski, 2015.

Quizás sean precisamente esta ambivalencia y la radicalidad del pensar de Heidegger, su coraje siempre renovado para enfrentarse a alta mar, lo que muestra, dónde podría residir la importancia perdurable de Heidegger: no en que saliese ocasionalmente «fuera del marco», sino en el hecho de que trata, en toda provisionalidad y limitación, de pensar y preguntar fuera del marco, en una apertura originaria que es la ejecución radical de la libertad humana y que muestra la «esencia de la libertad humana» —en toda proximidad y distanciamiento con Schelling y su libertad.

Referencias

- BABICH, Babette (2020). „Heidegger-Philologie: Hermeneutik, Nachlass und Wirkungsgeschichte“, en: ZABOROWSKI y DENKER (eds.). *Jenseits von Polemik und Apologie. Die „Schwarzen Hefen“ in der Diskussion (Heidegger-Jahrbuch 12)*. Baden Baden: Karl Alber, pp. 117-132.
- FIGAL, Günter (2010). „Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings *Freiheitsschrift*“, en: HÜHN y JANTZEN (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings »Freiheitsschrift« (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (Schellingiana 22)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 45-58.
- HEIDEGGER, Martin / JASPERS, Karl (1990), *Briefwechsel 1920–1963*. Ed. W. Biemel y H. Saner. Frankfurt/München: Klostermann
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Ed. I. Görland. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Ed. I. Schüssler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Ed. G. Seubold. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Ed. M. Jung, T. Regehly y C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Ed. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 70, *Über den Anfang*. Ed. P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Meditación*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin, GA 88, *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens 2. Einübung in das philosophische Denken*. Ed. A. Denker. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2008.

- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Ed. H. Vetter. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 77, *Feldweg-Gespräche*. Ed. I. Schüssler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, GA 86, *Seminare: Hegel – Schelling*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018.
- HEIDEGGER, Martin (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin (2008). *Sobre el comienzo*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin (2011). *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Trad. A. Ciria. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Trad. A. Ciria. Barcelona: Herder.
- HEINZ, Marion y BENDER, Tobias (eds.) (2019). *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*. Hamburg: Meiner Verlag.
- HÖFELE, Philipp (2019). *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings (Beiträge zur Schelling-Forschung 10)*. Freiburg/München: Karl Alber.
- KAUFMANN, Sebastian (2010): „Metaphysik des Bösen. Zu Heideggers Auslegung von Schellings *Freiheitsschrift*“, en: HÜHN y JANTZEN (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ›Freiheitsschrift‹ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (Schellingiana 22)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 193-226.
- KERKMANN, Jan (2020). *Die Zeit des Willens und das Ende der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schelling*. Berlin/Boston: De Gruyter
- KÖHLER, Dietmar (2010). „Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941“, en: HÜHN y JANTZEN (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ›Freiheitsschrift‹ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (Schellingiana 22)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp.163-191
- PÖGGELER, Otto (1983): „Heidegger heute“, en: PÖGGELER (ed.). *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber, pp. 171-246.
- SCHWAB, Philipp / SCHWENZFEUER, Sebastian (2010). „Editorischer Bericht“, en: HÜHN y JANTZEN (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ›Freiheitsschrift‹ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (Schellingiana 22)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 267-317.
- TILLIETTE, Xavier (2004). *Schelling. Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- ZABOROWSKI, Holger (2010). „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- ZABOROWSKI, Holger (2015). „Herkunft, Freiheit und Gelassenheit. Zu Martin Heideggers zweitem ‚Feldweg-Gespräch‘“, en: DENKER, HILT, ZABOROWSKI, CESARONE. *Technik und soziale Welt und Heideggers Spätphilosophie (Heidegger-Jahrbuch 9)*. Freiburg/München: Karl Alber, pp. 115-134.

SECCIÓN LIBRE

Manwoman and the Neuteriness of Being in Greek Statuary

Hombre-mujer y la neutralidad del ser en la estatuaria griega

MICHAEL ARVANITOPOULOS
(University of South Florida)

Abstract: A combination of uncritical interpretations of Greek art maintained since antiquity, together with Heidegger's failed attempt to connect Being with Dasein through the Greeks, has misled the feminist agenda into dismissing both Heidegger and the Greeks. The bad blood left by Irigaray has revitalized scholarship which wants to know why the world-disclosive nullity of Being cannot be primordially transgenderous in essence prior to its worldly dispersal into the two sexes. It takes a radical, phenomenological reduction which applies suprasegmental theory to re-chisel and strip the Greek statue from multiple layers of calcified presumptions deposited by millennia of realism, historicism, naturalism, and psychologism, until the inherently absent primordially which Heidegger searched in vain in order to ground Dasein, the same which feminism would dismiss as phallogocry if it was not transgender, becomes literally visible. Two fifth century monumental works, the female *Euthydikos Kore* and the male *Blonde Youth*, are re-discovered in the reduction, and the prosody that is their faces lets the two genders reunite into something like a dark song.

Key-words: gender, Being, statue, Euthydikos Kore, Heidegger

Resumen: Una combinación de interpretaciones acriticas del arte griego mantenidas desde la antigüedad, junto con el intento fallido de Heidegger de conectar el Ser con el Dasein a través de los griegos, ha llevado a la agenda feminista a desestimar tanto a Heidegger como a los griegos. La mala sangre dejada por Irigaray ha revitalizado los estudios que quieren saber por qué la nulidad del Ser en su aperturidad de mundo no puede ser originariamente transgénero antes de su dispersión mundana en los dos sexos. Para re-esculpir y despojar a la estatuaria griega de las múltiples capas de prejuicios sedimentados por milenios de realismo, historicismo, naturalismo y psicologismo, es necesaria una reducción fenomenológica radical que aplique la teoría suprasegmental. Solo de esta forma se puede mostrar esa primordially esencialmente ausente que Heidegger buscó en vano para fundamentar el Dasein y que el feminismo descartaría como falocracia si no fuera transgénero. Dos obras monumentales del siglo V —la *Euthydikos Kore* femenina y el *Ejebó rubio* masculino— son redescubiertas en la reducción, y la prosodia de sus rostros permite que los dos géneros se reúnan en algo así como una canción oscura.

Palabras clave: gender, ser, estatuaria, Euthydikos Kore, Heidegger

1.1 Exploiting the Gap Heidegger Left between Being and Dasein

If there is a juncture where Heidegger and the Greeks were both outwitted by feminism in one shot, this must be in art. We recall that odd claim in *The Origin of the*

Work of Art that the possibility of world must be disclosed because of and as Greek art,¹ and we have seen the «tyranny that was Greece over Germany²» define the neoclassic romantic programme since the dawn of aestheticism by Winckelmann. The gunpowder smoke from the battles the Germans fought over the mystery that is Greek art is still lingering in the air.

In the wake of postmodernism, of post-colonialism, and of some strands of the advanced feminist movement, Greek art has been disdained as the fountainhead of both white racism and phallocentrism. On the other hand, because of his neglect of the body and his self-admitted failure to link Dasein with Being, Heidegger has remained vulnerable to some prominent feminist critique. In *This Sex Which Is Not One*, Luce Irigaray counter-proposed that the world must have originated from a primordial womb. She argued that Heidegger ought to have dug deeper than the patriarchal language of classical Greece, and branded the Greeks as a «civilization that privileges phallogormorphism.³»

In a 1956 addendum to *Origin* Heidegger admitted his failure to connect Being with Dasein, writing that: «the relation of Being and human being, a relation that is unsuitably conceived even in this version has posed a distressing difficulty, which has been clear to me since *Being and Time* and has since been expressed in a variety of versions.⁴» This ill conception has been recognized as the central liability of the metaphysics of the early Heidegger, drawing attacks from all quarters of the philosophical horizon.

In *Heidegger's Sexless Community: ni homme, ni femme - c'est un Dasein*, Jill Drouillard capitalizes on Heidegger's lapse and traces «pseudo» essence and «masculinity» in «primordial Dasein.» Because Dasein is not «surrendering to the desires or material concerns of man, nor transcending to the supra-natural world of the divine, Heidegger's philosophy of Dasein is one of pseudo-concreteness,» writes Drouillard. And adds that, «Heidegger's contention that neutral Dasein is neither of the two sexes is significant. Why is this potency of the essence described as a unitary structure? Why can't this primordial positivity be dual in origin (like the sexes into which it is dispersed)?⁵»

Irigaray and Drouillard must be paid special attention to, because their critiques have become linchpins for the dismissal of the possibility of a reconciliation of feminism with Heidegger and the Greeks towards a better understanding of the origins of Western thought. Irigaray's calling for attention to phallogormorphism and patriarchal language is a combination of a red herring and a straw man that breeds confusion, while Drouillard's attempt to push back and establish primordial grounds for both genders blocks our vision beyond the worldly dispersion of *primitive* Dasein and into the genderless *primordially* of Being. In what follows I will pursue newfangled evidence suggesting that the primordially of Being is genderless, and that phallogormorphism and patriarchal language constitute only aftermath, innerworldly affairs with no metaphysical grounds. I will do

¹ In *The Origin of the Work of Art*, we read: “The temple, in its standing there, first gives to things their look and to men their outlook on themselves. ... It is the same with the sculpture of the god ... It is not a portrait whose purpose is to make it easier to realize how the god looks; rather, it is a work that lets the god himself be present and thus *is* the god himself.” (Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, in *Basic Writings*, editor David Farrell Krell, 1993, HarperCollins, p. 168.

² This case is made by Elisa Marian Butler in *The Tyranny of Greece over Germany*, Beacon Press, Boston, 1958.

³ Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, 1977, Cornell University Press, New York, p. 26.

⁴ Commented by Sharin Elkholy, in *Heidegger and a Metaphysics of Feeling*, 2008, Continuum, New York, pp. 9-10.

⁵ Jill Drouillard, *Heidegger's Sexless Community: ni homme, ni femme - c'est un Dasein*, 2018, *Heidegger Circle*, proceedings, p. 69.

so by revisiting an untapped genre of Greek art with a radical phenomenological reduction that thoroughly dismisses this art's Canonical understanding.

1.2 Heidegger's Unacknowledged Liability to the Greeks

The observation that some strands of feminism were capable to *singlehandedly* dismiss Heidegger and the Greeks owes to the fact that, parallel to Heidegger's failure to connect Being with Dasein, there runs another, unacknowledged liability, now of Heidegger's coming short of connecting his metaphysics with the Greeks. No matter how hard he tried through his interpretations of tragic poetry and the referrals to Doric architecture, Heidegger never demonstrated the primordial structures which supposedly disclosed world from art. This is precisely what Julian Young means when he observes that: «whether or not *some* artwork may have created the Greek world, it is extremely difficult to see how it could have been *the temple*.⁶»

Young is right about the inscrutability of the temple, but this does not preclude that the artwork in question cannot be of another, more yielding artistic genre, arguably the Greek statue. Heidegger in fact did give the statue the same world-disclosive capacity he gave to the poem and the temple: «The temple, in its standing there, first gives to things their look and to men their outlook on themselves. ... It is the same with the sculpture of the god ... It is not a portrait whose purpose is to make it easier to realize how the god looks; rather, it is a work that lets the god himself be present and thus *is* the god himself.⁷»

To demonstrate that the statue as god is the origin of world, Heidegger would have to show how *human* perception is absolutely determined by the statue, and done so without falling into the infinite regress which condemns realism. Indeed, Heidegger has compellingly moved away from infinitism by having replaced the empiricist concept of *causality* with the classical phenomenological concept of *grounding*. With equal success he has also substituted the empiricist *paratactic* appearance of world objects to experience, with the *structural* integration of world-beings through the classical phenomenological concept of intentionality. But even after these replacements it still had to be shown how the non-causal, now structural relation between mortals and the marble god is established in order to warrant the perception of world as a mode of knowledge.

This would be viable only if Heidegger could demonstrate that the *primordial* structures of the understanding through which Dasein's perception is possible, structures themselves grounded in the intentionality of a horizontal temporal consciousness that is aware of its own finitude, are *identical to and indistinguishable from* the essential structures which constitute the statue. Arguably this project is tenable through a critical phenomenological reduction of the statue, where after the removal of all the factual knowledge that we bring and impose to the statue, i.e., the knowledge promulgated by realism, historicism, etc., there would be nothing left to constitute and define the decontaminated object under the reduction except these residual, essential, primordial, and world-disclosive structures. Since contra realism Heidegger does not arrive to art having started out from the object of perception, but the other way around, the critical reduction would not start from the human body in

⁶ Julian Young, *Heidegger's Philosophy of Art*, 2001, Cambridge University Press, UK, p. 30.

⁷ Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, in *Basic Writings*, editor David Farrell Krell, 1993, HarperCollins, p. 168.

order to verify the verisimilitudinal or generic representation of the human body by the statue. It would start out from the statue. That is, from the phenomenologically reduced statue in order to verify whether and how the *primordial*, residual structures that constitute the fundamental ontological essence of the statue are somehow related to and determine the intentional structures of horizontal temporality that determine *human* perception. Heidegger, however, did not produce a phenomenological reduction of the statue. Thus not only he failed to connect Dasein with Being, but this consequent shortcoming was itself inevitable after his initial failure to connect his metaphysics of Being with the right genre of Greek art.

2.1 The Statue Is Not a Representation and Primitive Dasein Is Not Gendered

That Irigaray is indebted to the representational theory of art, an otherwise parochial theory that collapses once applied to Greek statuary, is clear in the following passage from the vitriolic eye she casts to the Greek statue in *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*: «Man, who, in order to remember that he exists, sculpts his body. That Gestell that he forgets except in art? He has to represent it for himself as in inert matter in order to recall what it/he looks like. He repeats it, gives it back to himself-dead.⁸»

The phenomenological reduction of the statue and the exposure therein of the structures of the nullification of existence could have clarified also for Drouillard what otherwise the labyrinthine Heidegger was perhaps not so clear about, namely that there are no such things as «*primordial* Dasein» and «*primordial* masculinity.» The gap Heidegger left in between Being and Dasein is an opportunity for confusion, and Drouillard seems to have stepped right into it unaware that Dasein remains neutral within the «Da» of its *undertaking* the clearing [*Lichtung*] of beings for as long as this clearing that is *primitive* is instigated by the genderless, that is, *neuter* primordially of the Nothing [*Nichtung*] of Being. Neuterly is available to and defines Dasein only while Dasein remains *primitive* and prior to what eidetic suchness it clears of itself as a being amongst the other existent and extant innerworldly beings cleared for perception of what they are and for whom they are. It is that phase of Dasein's manifestation where Dasein manifests itself as *authentic*, and this phase is anything *but* «pseudo.» Heidegger always addresses this nullified phase of Dasein as «primitive» – never «primordial» – since only originary Angst and the more primordial parts of the structures of horizontal temporality and the four existential structures of care are equiprimordial with Angst, the world-disclosive attunement. Dasein can be only one of two: either *primitive*, or *worldly* Dasein. Dasein is never *primordial*, and this is why Dasein can subsequently split into the ontic concretion of gender. This elusive dual staging of Dasein as the clearing itself is discussed throughout Heidegger's works, but maybe most visibly in *The Metaphysical Foundations of Logic*, where we read that: «The peculiar neutrality of the term 'Dasein' is essential, because the interpretation of this being must be carried out prior to every factual concretion. This neutrality also indicates that Dasein is neither of the two sexes.⁹»

⁸ Luce Irigaray, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, 1999 edition by the University of Texas Press, Austin, TX, p. 165.

⁹ Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, tr. Michael Heim, 1984, Indiana University Press, p. 136.

2.2 Towards the Elusive Unbiased Interpretation

Is there, after all, a possibility for an interpretation independent either from confusion, from conceptual liability, or a blinding political agenda? Can we somehow show independently of the inherent biases of perception as interpretation from the hermeneutic circle, that neuterly is not a masculine notion, and that Being, in its neuterly, «is» not a masculine primordiality that discloses a world that excludes women? And that the ethically condemnable exclusion of women from a man's world is only an aftermath, historical problem, belonging not to the primordiality of Being but to the worldliness of thrown Dasein?

Much depends on answering these questions, for amongst everything else at stake here, with these questions stands or falls the principal case some feminists have made jointly against Heidegger and the Greeks. It is at this point where statuary art in general, Greek statuary more

specifically, and the face of one Greek statue in particular, becomes relevant. The *Euthydikos Kore*, an odd hitherto seen as «female» Greek statue that lingers in between the Archaic realm of mythos and the Classical realm of logos, of circa 490 B.C., becomes most relevant once we consider that Being as a world-disclosive attunement is originary Angst, that is, *a mood*, and that arguably the *original* manifestation of moods *into* the world that they determine can only appear as human face. This art may be our only chance for an interpretation that would not be biased, *because its only prejudice would precede any interpretation in its recognizing and conforming to the prejudice that determines the possibility of perception as interpretation in the first place.*



Euthydikos Kore, c. 490 BC
Acropolis Museum, Athens, Greece.

3.1 The Historical Engendering Prior to the Feminist Agenda

The analytics of Dasein does explicate how Being discloses itself *only in concealment*, as *praesens* (presence-in-absence). In the chronicles of Being's *praesens*, the epiphenomenal understanding and reference to Greek statuary raised and established genderism long before the advent of the feminist movement. Discourse over the Greek statuary dating from as far back as Chrysippos, Galen, and Vitruvius had stipulated what Heidegger himself has admitted, namely that there is an intrinsic and inherent tripartite relation between the muscular narrative, finite temporality, and logos as logic and as speech.

In his *Measure for Measure: Masculinity, Proportion and the Architecture of the Ancients*, Mark Taylor lays down the historically initial observations.¹⁰ Taylor's findings may be grouped in three strides of testimony recorded from ancient times. The first group assembles four historical observations about the Greek architectonic of meaning fossilized in marble stone: namely of the phenomenon of proportionality, of the fact that proportionality obtains in a measurement, that this measurement involves reasoning, and that the rational measurement which appears as proportionality is itself a certain rhythm coined «Doric.»

Proportionality was discussed by Vitruvius initially in terms of architecture,¹¹ of the Doric column as the standard from which the proportion of a man's body may be rendered in graceful strength. There the proportion of the Doric column is analogically equated with strength and beauty, the proportion of a «well shaped man.» This correlation between reason and strength in the Doric measurement prioritized architecture to statuary, so that a «well shaped man» was understood to have a body built like a Greek temple. Vitruvius may have drawn from Galen and ultimately Chrysippos' *conceptual* interpretation of the Polykleitos Canon of embodied symmetry, but as Taylor notes, «Vitruvius immediately replaces the gender nonspecific navel of the human body for that of a man.»

The second group of observations established that under the Doric measure, reason and proportion carry gender connotations, also that reason and proportion are associated with masculinity, and that this masculinity is a source of power understood as «*hegemonic* masculinity.» The numerical abstraction of body proportionality valorized unadornment, roughness and control and ultimately power in the form of musculature. In his references to other scholarship Taylor reports that in Roman conventions the «feminine» was counter-valorized as softness, delicacy, vulnerability and powerlessness and thus ultimately subservient to the male gender.

In the third group we see the initial discernment between the Doric and the Ionic rhythms, where the Ionic was associated with femininity. The feminine rhythm was seen as the measure of emotion and the irrational. A further distinction was made, now between mind and body, where reason and rationality belonged to and shaped the masculine mind, while emotion and the irrational belonged to and shaped the feminine body. In architectural terms Vitruvius saw a split in the distinct essences of the Doric and the Ionic column capitals, the former as stark laconism, the latter in its sensual volutes. Taylor sites contemporary architectural theorists who have catalogued the cultural sedimentation now in the renaissance texts of patriarchy and phallocentrism and the repression of women by Greek art.

¹⁰ Mark Taylor, *Measure for Measure: Masculinity, Proportion and the Architecture of the Ancients*, Burry, M. C., (ed.), *Proceedings of Mathematics and Design*, 2001: The Third International Conference, Geelong, Deakin University, Australia, 2001, pp 404-414.

¹¹ Vitruvius 1960-1931: IV, I, 6.

3.2. Being as *Nomos* Is neither Rational nor Irrational, but Pre-Rational

We saw how the praesens of Being is first dispersed into world in the chronicled engendering of art. The inceptive variance between the Doric and the Ionic rhythms is an essential split of genders, where the *as*-structure of interpretation of the ancients already understood the essence of man *as* Doric and the essence of woman *as* Ionic prior to any feminist valorization. Because Being obtains in the nullity of beings and because for Heidegger «[t]he nothing is the origin of negation and not vice versa,¹²» so that this nullifying, predicateless nothing, never «is» and can never «be,» *Being must praesent itself into the world it discloses simultaneously as human and not as human.* This *determining*, divine Neuter, actually did surface, in the art, the mythology, and the society of the ancient world, as the Hermaphrodite.

The Hermaphrodite, however, cannot be the divine Neuter gender we are looking for. The Hermaphrodite is a hybrid gathering and combining attributes from man and woman, a third *worldly eidos* of an extant being which in its hybridical calling it may *exist* or be *extant* both as human and non-human divine, both as consciousness bind by finite temporality, and as art. The acquitting neuterly of gender we are looking for must be derived directly from Being, as the *Nomos* that is pre-subjective both in its primordiality and thus also in its genderlessness. The transcendental objectivity of such a derivation would be guaranteed from the fact that Being is not cleared by [*Lichtung*], but the other way around: [*Lichtung*] as the clearing that is Dasein is cleared by [*Nichtung*], the nullity of Being, because authentic Dasein obtains only when nullified. Thus if we can show that in its primordial disclosure Being as in Heidegger's metaphysics and Being as Greek art is a genderless determination, those feminist charges of «phallocentrism» must be dropped.

Nomos understood as «law» is a noun originating in the Greek verb *nemo* and the derivative noun *nomē*, which mean «dispersal,» «distribution,» or «appropriation.» All connote the implementation of «justice.» The original connotations of *Nomos* are lost in the mediated transference of the concept to English through the Latin *lex, legis, legere* for «law» and «legislation.» The Latin term does not convey conceptually the idea that the «distribution,» the «dispersal,» or the «appropriation» is the essence that determines «justice» as *dikē*, the actual court procedure where *Nomos* reigns as an absolute and insurmountable determinant. What is also lost in the translation is the relation of *Nomos* as necessity to *dikē*, and their further absolute and insurmountable dependence on *finite* temporality.

Nomos relates to *dikē* in *exactly* the same way that Being relates to Dasein, if we consider that Being «is» the nullity that instigates the clearing of beings obtained as the Da- of Dasein. *Dikē* as the courthouse where *Nomos* judges *exactly* corresponds to [*Lichtung*] as the clearing where [*Nichtung*] as the nullity of Being instigates the distribution, dispersal, and appropriation of beings in perception. It is from this correspondence and in this horizon that things may emerge to appear as what they are for whom they are. Where in the legislative terms of *dikaio-syne* *Nomos* judges in *dikē* towards justice, in terms of Heidegger's implicit theory of perception Being nullifies the Da- of Dasein into a clearing towards the *itinerant* appearance of beings in the temporal horizon of disclosure. In this elucidation Heidegger was able to replace the static understanding of «the world» as a container, into a dynamic understanding of «world» that Dasein hauls with it in its existential projection.

¹² Martin Heidegger, *What is Metaphysics?* in *Basic Writings*, revised and expanded edition, edited by David Farrell Krell, HarperSanFrancisco, 1993, p. 105.

Nomos is here shown to be genderless in its two primordialities: in being the mood that is *the origin* of all attunements of the understanding, as well as *Nomos* being a pre-rational determination. That *Nomos* as the [*Nichtung*] of originary *Angst* clearing *dikē* is primordial, is demonstrable from that the [*Nichtung*] as the nullity of Being is the origin of all attuned intelligibility, since for Heidegger all understanding is attuned to a certain mood. That *Nomos* is pre-rational as *the condition* of all thought was after all one of Heidegger's main arguments against Descartes' «unshakable foundation,» because «[o]nly when the *sum* is defined does the manner of the cogitations become comprehensible.¹³»

If both the Greek disclosure of art-world, and Heidegger's metaphysics, are commentaries of *Nomos*, and if *Nomos* is a pre-rational determination, does not this commentary and this precedence disprove both the Vitruvian ontological genderization of Greek art and Irigaray's allegations against Heidegger and the Greeks? This is precisely the counterattack to all future contentions Heidegger marshaled in *Introduction to Metaphysics*. He showed there that *dikē* transgresses its jurisdiction and appears itself as the *Nomos* that has cleared *dikē*, when: «... logos itself as reason makes itself into the court of justice that presides over Being and that takes over and regulates the determination of the Being of beings. This happens only when logos gives up its inceptive essence, that is, when Being as *phusis* is covered up and reinterpreted. Human Dasein then changes accordingly.¹⁴»

Heidegger explains away by demotion the notorious antimachy between the rational and the irrational, the Doric vs the Ionic battle of the genders, as epiphenomenal appropriations in the history of the concealment of Being, which in itself is as genderless as it is pre-rational. «The slow ending of this history, in whose midst we have long been standing, is the dominance of thinking as *ratio* (as both understanding and reason) over the *Being* of beings. Here begins the interplay of 'rationalism and irrationalism,' which is playing itself out to this very day, in all possible disguises and under the most contradictory titles,» notes Heidegger in *Introduction*.¹⁵ In the demonstration that logos is only an aftermath to Being's original world disclosure, the alleged congruity between reason and masculinity does not justify the alleged origin of phallocentrism in Greek art. It only relegates masculinity to the «disguises under the most contradictory titles,» and away from the genderless metaphysics of the early Heidegger and the

On its own phenomenal account the muscle is an innerworldly accident traceable by science to the discovery of an evolutionary gadget for motility by the mollusks some half a billion years ago at the bottom of the seas. It has little to do with the pre-temporal *disclosure* of world within which the possibility of scientific *discovery* may obtain.

3.3 The Primordality of the Doric Rhythm

Our regression to the original concepts bred in antiquity, from where certain feminists loaded their questioning of Heidegger and the Greeks, has so far yielded how the tripartite anathema of «patriarchic phallocracy,» i.e., time, logic, and the muscle, are all innerworldly determinations for either *primitive* or thrown Dasein and do not

¹³ Martin Heidegger, *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996, pp. 22, 24, 46.

¹⁴ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, second edition, tr. Gregory Fried and Richard Polt, 2014, Yale University Press, New Heaven-London, pp. 198-199.

¹⁵ *Ibid.*, p. 199.

determine or even describe the *primordially* of Being. In this rectification we may begin to see that it is not *man alone* who allegedly represents and repeats himself to death on the stone, as Irigaray alleged; rather it is the nullity of Being that underlies the stone which represents and repeats itself *both as man and woman*.

But there persists the concept and the essence of the «Doric rhythm» as the last bastion of the Vitruvian genderism vilifying the feminist protests. Isn't the Doric rhythm as a measure rational and therefore essentially exclusively muscular and temporal? Has it not been pitted by ancient convention to the Ionic rhythm as the arch-rival to things [*femme?*] Isn't *a-rhythmos* the *number*, and as such the source of the controlling power of mind over flesh? Or isn't any and every measurement an event of *appropriation* ([*aneignen*] in German, possibly cognate derivation from the Greek *anagignoskein*),¹⁶ in the clearing, and thus by definition belonging to the primitivity of *dikē* rather than to the primordially of *Nomos*?

The Greek verb *gignoskein* means «to know,» «to comprehend,» so that out of this comprehension *gignesthai* bespeaks of the «becoming» of beings and *gegonos* means their becoming a «fact.» How does the adverbial prefix, the *ana-* of *anagignoskein*, modify the original mode of knowing as *gignoskein*? ([*Eignen*] in German, for «enownment,» «to make one's own»¹⁷).

The determining relation between rhythm as measure with the enownment and the appropriation in the clearing that is *Dasein*, suggests that the *ana-* of *anagignoskein* releases the *forgotten* knowledge of the nullity of Being from which all knowing is possible so that «world» is not a spatial container but a certain mode of knowledge. In the negation of the adverbial prefix *ana-*, *Nomos* shows itself to be the primordial grounding of *dikē* as judgment from justice towards the possibility of all knowledge. Just like in the negating prefixes of *a-lētheia* and in *a-rrhythmia*, so also in the Greek *ana-gignoskein* and in the German [*an-eignen*] the adverbial prefix insouciantly deposits into language the grounding *groundlessness* [*Ungrund*] of Being.

If *dikē* is grounded in the groundlessness of Being, then this groundlessness that is *Nomos* must be the measurement which decides in the first place that there must be *dikē*. This determining precedence of *Nomos* over *dikē* suggests that the originary, grounding rhythm is not of the same order with the rhythms that make intelligible beings through the measurements that are grounded in groundlessness. *Thus the inclusion of the Doric as an equal amongst the other rhythms in art, and the further rivaling of the Doric against the Ionic in the femme mind vs. flesh antimachy, is a category mistake.* Unlike what art theorists will tell us, the Doric must be a *primordial* rhythm while all other rhythms, including the Ionic, are merely *primitive*. This becomes clear once we begin discussing the rhythm as measurement in the appropriation of the clearing of beings in *dikē* as the mood that it is, since as we already established, Heidegger showed that every understanding must be attuned: «Da-sein is always already in a mood.¹⁸» There are as many configuring modalities to predicate beings in the clearing as there are primitive moods, because it is the primitiveness, that is, the *world-transcendence* of the moods, which decide *the how and for whom and thus the into-what* beings will be predicated in the clearing. Aside of their *serviceability*, *usability*, and *detrimentality*, objects of perception cannot be reified for a consciousness foundationally preoccupied

¹⁶ Michael Inwood translates *aneignen* as “suitability” and “belongingness,” in *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, 1999, Oxford, UK, p. 54.

¹⁷ Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, 1999, Oxford, UK, p. 54.

¹⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996, p. 134.

of and resisting its own finitude.¹⁹ Extant beings would not appear at all in the clearing as the possibility of human perception, and therefore neither would the clearing be possible, «... if attuned being-in-the-world were not already related to having things in the world matter to it in a way prefigured by moods,» as we read in *Being and Time*.²⁰

The measure by which beings are cleared for what they and for whom they are in *dikē* is always the worldly attunement of a primitive, never a primordial mood. Primitive moods cannot measure the primordiality of what *dikē* is itself grounded on and structured by, so that *dikē* clears beings because «the world matters to it,» and this for two reasons. First, because the clearing as *dikē* which Dasein itself is, and which clears beings by primitive moods, is not its own ground. We get this in *Being and Time*: «Da-sein is not itself the ground of its being, because the ground first arises from its own project, but as a self, it is the being of its ground. The ground is always the ground only for a being whose being has to take over being-the-ground.²¹» But then also because what grounds *dikē* need not be of the same essence as *dikē*. «If a lack, such as a failure to fulfill some requirement, has been ‘caused’ in a way characteristic of Da-sein, we cannot simply calculate back to a deficiency of the ‘cause.’ Being the ground for ... need not have the same character of not as the privativum grounded in it and arising from it. The ground need not acquire a nullity of its own from what is grounded in it.²²»

The rational withholding that delimits and configures beings in *dikē* is «*rhythmos*» in the proper sense of a certain discernible, measured flow. On the other hand, *Nomos* as the pre-rational decree that determines *dikē* must be an *a-rhythmos*. The «*a-*» of «*arhythmos*» does not negate the possibility of the clearing. The «*a-*» of «*arhythmos*» is the *arrhythmia*, the groundlessness which negates what negates the possibility of the clearing.

If *dikē* clears beings as *a-lētheia* – and we know this because, «[t]ruth happens only by establishing itself in the strife and the free space opened up by truth itself²³» – then *Nomos* as the clearing that clears the clearing as such cannot be yet another *rhythmos*; *Nomos* must clear the clearing with a corresponding *a-rhythmos*, a dependency that has *alētheia* congruent, subservient and consequent to *arhythmos*. *Rhythmos* alone corresponds only to *lēthe*, as if *rhythmos* is the wayward flow which has forgotten that it is measured, along with the forgetfulness of what is it that measures it.

What kind of measure would that be then, where just like the privative «*a-*» of *alētheia* defies *lēthe*, here the negating «*a-*» would constitute the *a-rhythmia* that measures not the flow, but measures the measurement of the flow as the *that* the flow shall be measured? The «*a-*» of *arrhythmia* corresponds to the «*a-*» of *alētheia* in that it also lies behind *alētheia* as the ground and provenance of the double concealment, itself a *third* concealment. This needs some further clarification. When *Origin* talks of the double concealment, it only refers to the concealment of beings alone, as the *refusal* and as the *deception* encountered by reason in the clearing of beings.²⁴ This is confusing, because there is no forthright mentioning of a *third*, necessary concealment, where after all, this *third* concealment is the one mostly at work in the claims of *Origin*, as the unconcealment or disclosure of beings: an *apocalypsis*. The «*dis-*closure» of beings

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁰ *Ibid.*, p. 138.

²¹ *Ibid.*, p. 285.

²² *Ibid.*, p. 284.

²³ Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, in *Basic Writings*, editor David Farrell Krell, 1993, HarperCollins, p. 186.

²⁴ *Ibid.*, pp. 178-179.

by the artwork is exactly what is buried inside the English word, in the same way it is buried both in the Greek word *apo-kalypsis* and in the German [*Auf-schlussreich, Offen-legung*] that is, the negation of the covering in the *dis*-covering.

Thus in total there are three events of Heideggerian unconcealment from concealment, one in the measurement of [*Nichtung*] by *Nomos* and two more in the [*Lichtung*] of *dikē*. The clarification is important in our context, because the conflated double concealment is cleared by primitive moods like *fear*, while the originary unconcealment of Being as world and prior to its worlding is cleared by the primordial mood of originary *Angst*. This distinction becomes indispensable when seeking the kind of measure that measures that there should be alternative measurements in the multiplicity of rhythms in the architectonics of meaning.

Accordingly, the «*a-*» of a-rhythmia does not arrest the transcending flow in the clearing as *dikē*, for prior to it, the *that* there shall be *dikē*. This determination is a measure in itself, stirring a new beehive of questions: What is the essence of the «*a-*» of *alētheia* and of *arhythmos*, and how is it discernible from *rhythmos* and *lēthe*? How can the negating «*a-*» in its disparity from what it determines, still be essentially commensurable with it? How can it measure the measurement of beings prior to the beings themselves? And how is it possible to appear as art?

The essence of the «*a-*» is the essence of primordial *Angst*, because: «*Angst* as a mode of attunement first discloses *world as world*.²⁵» The essence of primordial *Angst* appears to *Dasein* as nullification, and from this primordial grounding as groundlessness this measuring essence (*Nomos*) is both discernible and commensurate with the measurement that it measures (*dikē*), in *allowing Dasein to die the death (telos) of Being (entelechy)* not as damnation, but as a gift. This is because: «The nothingness before which *Angst* brings us reveals the nullity that determines *Da-sein* in its ground, which itself is a thrownness into death.²⁶»

The relation between *arhythmos* and *arithmos* («number»), is not reducible to mere orthography, but to what Heidegger refers to as «*a potiori fit denominatio*» («the name originates from the more potent.²⁷») In this relation *arithmos*, and with it arithmetic and its rational derivatives in mathematics, originate in *arhythmos* because as the grounding of authenticity in the clearing, *arhythmos* is more primordial than *arithmos*. Heidegger has said it in *Problems of Phenomenology* that «[t]ime is a number,» adding his astonishment, in that: «This again is astonishing, for numbers are just exactly that of which we say that they are timeless, extratemporal. How then is time supposed to be a number? But here, as Aristotle expressly stresses, the expression ‘number’ (*arithmos*) must be understood in the sense of *arithmoumenon* [that which is numbered].²⁸»

The primordially surfacing here must have been understood by the Pythagoreans as a mystic relation between the number itself and the number’s unknown origin, *an origin that was somehow related to statuary art*. Pythagoras did indeed understand the number as the mystical measure of proportion, symmetry and transcendent truth in statuary art. As Richard Tobin notes, the Polykleitos Canon is «... quite consistent with the ‘*mentalità pitagorica*’ which held the numerical essence of things to be hidden beneath

²⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996, p. 187.

²⁶ *Ibid.*, p. 309.

²⁷ *Ibid.*, p. 302.

²⁸ Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, translation, introduction, and lexicon by Albert Hofstadter, revised edition, Indiana University Press, 1982, p. 239.

their physical reality.²⁹» Plato, who held the Pythagoreans on high esteem, has Socrates claim in *Philebus* that: «If one were to remove from any of the arts the elements of arithmetic, proportion, and weight, what would remain of each would be negligible indeed.³⁰»

Our freeing the Doric rhythm from the Vitruvian genderism entails that the Ionic rhythm should not be compared to the Doric to entrench what is essentially feminine against what is essentially masculine. Such comparisons are possible only as already innerworldly affairs and are sustained by the triple concealment of Being.

4.1 The Suprasegmental Prosody that Is *Euthydikos Kore*

That the Doric rhythm is primordial, pre-rational, and so thoroughly genderless that it can be transgender in essence, would finally evince if we could catch a glimpse of arrhythmia in its originary and world-disclosive manifestation, as the *mood* that it is. We stipulated earlier that *the original appearance* of any mood must be the human face, thus if there was a chance to point to such objective proof, a *prima vera*, this would be a particular human face as the condition for the possibility of any objectification. Yet Heidegger argued that the primordial attunement, the nullity of Being that is originary Angst, does not appear in the world. Whereas all other, innerworldly moods may show up amongst phenomena, the one world-disclosive mood cannot appear as the living human face precisely because of its essential affinity with the nullity of Being, itself always further twice concealed in *alētheia* as deception and as refusal. In several contexts throughout *Being and Time* we are told that primordial Angst never occurs isolated in the stream of experience, that it is covered up or distorted as fear by the they, and that it is never objectively present in the world.³¹

Be that as it may, evidently Heidegger's failure to connect Dasein with Being is due to not following up to *his own* elucidations: first, that the possibility of world as world and prior to its worlding is an attunement, i.e., *a mood*; second, that the possibility and origin of world must manifest as art; and third, that if what determines the possibility of world is a mood that must manifest as art, then looking into a poem or at a temple Heidegger was looking at the wrong place. There the originary mood could only appear as a secondary and ancillary installation of its primordial manifestation.

In my other work, *Lieutenant of the Nothing: Greek Art Responds to Heidegger*,³² I pick up on this incongruence and I am thus able to subject the statue to the critical phenomenological reduction Heidegger never produced. The launching premise of this work is that in the face of the statue the primordially of Being cannot hide as easily as it does in *Antigone* or the Parthenon. In *Lieutenant* I apply to the phenomenological reduction suprasegmental theory. This theory is typically used to help explain the main aspects of the mystical phenomenon of prosody in linguistic renditions. I am thus able to discern and analyze by cross-reference between the statue and Heidegger's discussions of how Dasein relates to Being, detecting one by one seven concomitant and overlapping suprasegmentals that converge to render the

²⁹ Richard Tobin, *The Canon of Polykleitos, American Journal of Archaeology*, Vol. 79, No. 4, Oct. 1975, p. 319.

³⁰ Plato, *Philebus*, 55e.

³¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, 1996, State University of New York Press, New York, pp. 192, 344, 187, 343.

³² In review, University of Crete Press, Athens, Greece.

otherwise elusive *primordial* attunement into a *phenomenon*, that is, the statue as a *being* amongst beings.

These suprasegmentals are recognized, more or less analyzed always in different contexts, and are scattered throughout Heidegger's works. In the *Lieutenant's* extensive analysis, which cannot be repeated here, these seven suprasegmentals are: Implosion [*Gegenwendigkeit*], Deficiency [*Unzulänglichkeit*], Reticence [*Verschwiegenheit*], Detachment [*Wirklichen*], Awe [*Scheu*], Offence [*Verletzung*], and Uncanniness [*Unheimlichkeit*], in this order moving from the more primordial ones to the more worldly. In this analysis it is also considered but remains indecisive whether the manifold of the suprasegmentals should also include Guilt [*Schuld*].

The manifold of the seven suprasegmentals – *and that alone* – is what constitutes that object which in our Cartesian delusion of the separation between subject and object casually registers as «*Euthydikos Kore*.» Through the reduction the manifold is found to have assembled this statue in a mode which no other world object or being, either extant or existent, is assembled. Here the manifestation of what we understand as «art» into an object of perception *thoroughly consumes the material it uses to make itself manifest, by rendering the material absolutely dependent to what has manifested in it.* The dependence of the material to what manifests in it and gives it form precipitates to such an overwhelming degree, that the material dissolves in this dependence. Here is what Socrates must have meant in *Philebus*: Were we to remove «the art» out of this ectoplasmic object otherwise so nonchalantly displayed at the museum, where the «art» is *no other* than the manifold of the concomitant suprasegmentals converging into what Heidegger explicated as the elusive primordial attunement, then *the object itself would vanish from perception, since the primordial determination through which the object is understood for what it is and for whom it is, would be what has departed. No other object in Dasein's world, including other objects we consider as art, Greek or otherwise, bears such a burden as a payback for its own constitution.* In the clearing of beings that is Dasein, phenomena never carry along *as their own* ontological constituency the fundamental ontological exigency that instigates the possibility that they appear, *together with the determination of the existence for whom they appear.*

4.2 The Eerie Face of the Manwoman

Drouillard asked: «Why is this potency of the essence described as a unitary structure?» The answer from Greek art is that the «essence described» is, indeed, the Doric essence, arrhythmia as the world-disclosive groundlessness of Being. And it is «unitary» because it obtains in the unity of the manifold of the prosodic suprasegmentals which praesenses in triple concealment as art. The primordial mood that we come face to face with in *Euthydikos Kore* is indeed, a unitary «structure,» because although it appears as one indivisible primordial mood, this primordial mood is in fact summoned and structured by the seven prosodic suprasegmentals which Heidegger did describe in his works as constitutive structures of the groundlessness of Being, and which in plain view are all intelligible as having assembled the face that is this statue. In *Kore* we meet with ordinary Angst, just like Heidegger anticipated such an encounter: never to have appeared in the world as a mood that is human, yet to appear in the world as world-disclosive art.

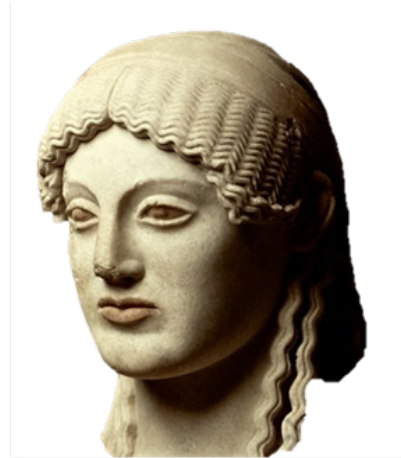
Drouillard asked: «Why can't this primordial positivity be dual in origin (like the sexes into which it is dispersed)?» The answer from Greek art is that the «primordial positivity» *can*, indeed, be «dual in origin,» and be so just «like the sexes into which it

is dispersed.» In this resolution Being – the «primordial positivity» – can be shown to have «dispersed» itself both as male *and* as female, having done so *without shedding its primordial unity and neutrality*. Where Drouillard expects that Being cannot «be dual in origin,» Being as the originary world-disclosive mood has already made itself manifest in its neuterity, both as male and female, *as a primordiality that thoroughly transcends the worldliness of the Hermaphrodite*.

There is a *singularity event* in the world's history of statuary art, which due to Being's mode of triple concealment has eluded Dasein's attention. This discovery precipitates in the history of art from the appearance of the *Euthydikos Kore* next to yet another surviving Greek statue, the *Blonde Youth*. These two statues have been chronologized some five years apart in Dasein's *volatile* datability, although the unnerving phenomenon of the absolute duplicity of these two faces has been paradigmatically, nonetheless superficially justified, by the renowned art historian Sir John Boardman as being the work of the same artist: «The head [of the *Blond Youth*] has much in common with that of *Euthydikos Kore*, which is somewhat earlier, and could be by the same artist whom some have thought Peloponnesian by training.³³»



Blonde Youth, c. 485 B.C.
Acropolis Museum, Athens, Greece.



Euthydikos Kore, c. 490 B.C.
Acropolis Museum, Athens, Greece.

The art historian's attribution of the singularity event to its being the work of the same artist suffices only for so long as that embarrassing question from *Origin* remains pushed under the carpet: «On the usual view, the work arises out of and by means of the activity of the artist. But by what and whence is the artist what he is?³⁴» This seemingly naïve question is *yet to be answered* by art history, no less by the history of philosophy.

In *What Is Metaphysics* Heidegger qualified that «every metaphysical question can be asked only in such a way that the questioner as such is also there within the question, that is, is placed in question.³⁵» To place the questioner within the question that has

³³ John Boardman, *Greek Sculpture - The Archaic Period*, 1978, Oxford University Press, New York and Toronto, pp. 85, 137.

³⁴ Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, in *Basic Writings*, editor David Farrell Krell, 1993, HarperCollins, p. 141.

³⁵ Martin Heidegger, *What is Metaphysics?* in *Basic Writings*, revised and expanded edition, edited by

remained the Greek statue is *not* to have a sculptor of an unaccountable origin «repeat the Gestell,» as Irigaray wants it. It is for the questioner to have entered the question while taking full account of one's own perceptual biases towards the detection of the constitutive essences of both woman and man in the dark prosody that *is* this art.

In this analysis I may have met Heidegger's above qualification, and I may have begun reconciling those feminists in question with Heidegger and the Greeks, to the degree that I have shown that the transcendental arrhythmia manifests not as the inner-worldly domination of man over woman, wherever and whenever in the world this may transpire, but in the transcendental neuterly of the manwoman.

The evidence stares back at our speechlessness. It stands still as the ineffable at the museum. In the eerie suprasegmentals of primordial Angst that manifest as face in the Greek statue, Dasein's two genders fleetingly reunite into something like a dark song.

References

- ARVANITOPOULOS, Michael, (2023) *Lieutenant of The Nothing: Greek Art Responds to Heidegger*, in review, Crete University Press.
- BOARDMAN, John, (1978) *Greek Sculpture - The Archaic Period*, Oxford University Press, New York and Toronto.
- Butler, Elisa Marian, (1958) *The Tyranny of Greece over Germany*, Beacon Press, Boston.
- DROUILLARD, Jill, (2018) *Heidegger's Sexless Community: ni homme, ni femme - c'est un Dasein*, Heidegger Circle proceedings.
- HEIDEGGER, Martin, (1993) *The Origin of the Work of Art*, in *Basic Writings*, editor David Farrell Krell, HarperCollins.
- HEIDEGGER, Martin, (1996) *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh, State University of New York Press.
- HEIDEGGER, Martin, (2014) *Introduction to Metaphysics*, second edition, tr. Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, New Heaven-London.
- HEIDEGGER, Martin, (1984) *The Metaphysical Foundations of Logic*, tr. Michael Heim, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin, (1993) *What is Metaphysics?* in *Basic Writings*, revised and expanded edition, edited by David Farrell Krell, HarperSanFrancisco.
- INWOOD, Michael, (1999) *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, 1999, Oxford, UK.
- IRIGARAY, Luce, (1997) *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, New York.
- IRIGARAY, Luce, (1999) *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, University of Texas Press, Austin, TX.
- YOUNG, Julian, (2001) *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, UK.
- TAYLOR, Mark, (2001) *Measure for Measure: Masculinity, Proportion and the Architecture of the Ancients*, Burry, M. C., (ed.), Proceedings of *Mathematics and Design*, 2001: The Third International Conference, Geelong, Deakin University, Australia.
- TOBIN, Richard, (1975) *The Canon of Polykleitos*, *American Journal of Archaeology*, Vol. 79, No. 4, Oct.

La metáfora geológica en la pregunta heideggeriana por el fundamento

The Geological Metaphor in Heidegger's Question for the Foundation

SANTIAGO BELLOCQ

(CONICET/ANCBA - Universidad de Buenos Aires - École Normale Supérieure)

Resumen: Todo el esfuerzo filosófico heideggeriano puede reducirse a su intento de pensar el ser en términos no metafísicos, efectuando mediante un «pensar poetizante» una *Destruktion* de la metafísica occidental. El ser, pensado en su sentido y verdad como “fundamento” del ente, es nombrado metafóricamente de diversas maneras, lo cual problematiza esta búsqueda de pureza conceptual y terminológica. Si, como señala Derrida, «el ser [...] no puede ser dicho, no puede decirse más que en la metáfora óptica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa» (Derrida, 1994 [1972]: 169), el empleo de términos geológicos/geográficos para pensar la (des)fundamentación del *Seyn* no podrán jamás ser neutros, sino que ilustrarán de manera particularizada la forma de concebir la verdad del ser como acontecimiento abisal. Hay un correlato entre el “fundamento” expresado y construido en un discurso y entre una ontología, así como una sub-correlación esencial entre el sentido del fundamento y la metáfora que lo expresa. De este modo, abordando las figuras de la tierra [*Erde*], la fisuración [*Zerklüftung*] y el abismo [*Abgrund*], entre otras, veremos que estas funcionan como un *a priori* conceptual que condicionará totalmente el pensamiento heideggeriano, con límites y potencialidades específicos que permitirán una mejor comprensión de la fundamentación como estructura ontológica.

Palabras clave: metáfora, fundamento, tierra, abismo

Abstract: The entire philosophical effort of Martin Heidegger can be reduced to his attempt to think the Being in non-metaphysical terms, carrying out through a «poetizing thinking» a *Destruktion* of Western metaphysics. Being, thought in its sense and truth as the «foundation» of the entity, is named metaphorically in various ways, which makes this search for conceptual and terminological purity problematic. If, as Derrida points out, «being [...] can only be said in the ontic metaphor. And the choice of this or that metaphor is necessarily significant» (Derrida, 1994 [1972]: 169), the use of geological/geographical terms to think about the (un) foundation of the *Seyn* can never be neutral, as they will rather illustrate the truth of being as an abyssal event. There is a correlation between the «ground» expressed and constructed in a discourse and its ontology, as well as an essential sub-correlation between the meaning of the ground and the metaphor that expresses it. In this way, analyzing the figures of the earth [*Erde*], the fissure [*Zerklüftung*] and the abyss [*Abgrund*], among others, we will see that these function as a conceptual *a priori* that will totally condition Heidegger's thought, with specific limits and potentialities that will allow a better understanding of the foundation as an ontological structure.

Key-words: metaphor, ground, earth, abyss

1. El problema de la relación metáfora-ontología en el pensar del ser

La cuestión del pensamiento poético, tal como lo lleva a cabo Martin Heidegger a lo largo de sus “*Wege*”, es posiblemente uno de los tópicos más trabajados por los estudiosos del pensador alemán. La discursividad heideggeriana ha utilizado un sinnúmero de expresiones nacidas de la poesía, especialmente de la de Hölderlin, para llevar adelante un pensar *del* ser que pudiera prescindir del lenguaje óntico e “impropio” de la metafísica occidental. El éxito o fracaso de esta empresa es ponderado de diversas maneras dependiendo de a quién se le pregunte; sin embargo, el caso-Heidegger resulta una vía de acceso privilegiada no sólo para preguntarnos por el “ser” en su diferencia con el ente, sino además y sobre todo para establecer seriamente los límites y posibilidades conceptuales que ofrece la metáfora para el despliegue de una ontología – pues, y aunque al mismo Heidegger no le guste, *su pensamiento poético está estructurado y condicionado fundamentalmente por metáforas*, cuyo funcionamiento y status discursivo-cognitivo tendremos que precisar.

Derrida prescribe que una de las tareas fundamentales de la filosofía consiste en «estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción [...], en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad, sino a la disposición de sus procedimientos y todo lo que se coloca en él» (Derrida, 1972: 333). Se destaca aquí una doble exigencia, que representa la profunda vinculación entre dos dimensiones: el ámbito de la significación (que podríamos incluir en la referencia a la verdad del ser) y el tipo de procedimiento (discursivo) por el que este despliegue tiene lugar. Y es justamente en este punto donde damos con una de las dimensiones más importantes para nuestra reflexión: pues, en nuestra conceptualización discursiva del fundamento –que es la manera en que metafísicamente hemos pensado al ser–, nos encontramos con la presencia inevitable de las metáforas.

¿Qué se pone en juego, desde lo cognitivo y lo ontológico, cuando pensamos el “fundamento” como “*Grund*”; e incluso más, cuando diseminamos su experiencia en una constelación de términos que señalan un espacio puro, como puede ser tanto la *Erde* como el *Abgrund*? ¿Cómo plantearnos seriamente y en profundidad la pregunta por el fundamento sin pasar antes por una mínima consideración sobre la potencia y la necesidad estructural que posee nuestro pensamiento de pensar ese fundamento con expresiones metafóricas? Este trabajo intentará mostrar hasta qué punto la metafóricidad es, justamente, *fundamental* en nuestra construcción de mundo y nuestra comprensión de este, pues podemos reconocer cómo las metáforas se encuentran en el “origen” de nuestra formación de conceptos. M. Johnson dirá que «virtualmente todos nuestros conceptos abstractos parecen estar estructurados por múltiples y típicamente inconscientes metáforas conceptuales. Si esto es cierto, entonces las teorías filosóficas no son sistemas de verdades literales fundacionales sobre la realidad sino más bien elaboraciones de conjuntos complejos de metáforas entrelazadas que soportan inferencias y formas de razonamiento» (Johnson, 2008: 48). Esto ya había sido ampliamente planteado por Nietzsche, para quien el mismo lenguaje «es esencialmente metafórico, entendiendo este principio constitutivo en un sentido más bien amplio» (Gervós, en Nietzsche, 2000: 17). Como se señala en su estudio introductorio, «Nietzsche trataría de demostrar, como recurso inexorable para mantener los principios de su crítica, que el concepto mismo no es más que un producto de la actividad metafórica, es decir, un producto que rechaza su origen metafórico, y que sólo así, mediante este olvido, llega a ser

concepto» (p. 33). De esta manera, vemos que simplemente no hay posibilidad alguna de pensar por fuera de la metáfora, y menos de desarrollar algo así como “conceptos filosóficos” sin esta estructura que, a primera vista, parece meramente un adorno discursivo pero que, como bien sostiene Ricoeur (cfr. 1975), esconde en sí la viva imagen de la estructura y dinámica de la significación.¹ Derrida se preguntará: «¿Qué pasa con la metáfora? Pues bien, todo, no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, se habrá producido no sin metáfora» (Derrida, 1989: 37). Esta “condena” o arrojamiento a un pensar metafórico, lejos de resultar algún tipo de prisión o encorsetamiento de las potencias intelectuales, es condición de posibilidad de un pensamiento cada vez más rico, intensivo, múltiple y diferencial, como el que de hecho Heidegger ha desarrollado; en ese sentido, el posible “abuso” que ha hecho de las metáforas a lo largo de su obra no debe entenderse bajo ningún punto de vista como una falta sino como una ganancia de sentidos novedosos. Ricoeur sostiene que la metáfora posee «la capacidad de producir un nuevo significado, hasta el punto de la chispa del significado donde una incompatibilidad semántica colapsa en la confrontación de varios niveles de significado, para producir un nuevo significado que existe solo en la línea de fractura de los campos semánticos»² (Ricoeur, 2017: 198). La fisuración del sentido que realiza el pensamiento poético heideggeriano abre, por medio de la metáfora, la grieta abisal de un *entre* en cuyo espacio podemos plantear un pensar propio. Como sintetiza Pozo, «la potencia metafórica de la imaginación creadora es lo que explica la creatividad simbólica, es decir, la capacidad simbólica de configurar una nueva realidad ideal, un nuevo significado, mediante la transformación de una materia sensible en un significado espiritual universal» (2008: 178). Cabe aclarar que, en esta interpretación, el símbolo no es un signo que designa una realidad existente de manera independiente de él, sino que despliega desde sí un sentido nuevo, configurado por el propio símbolo, en una proyección dada *en immanencia*. Ya en la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer —leída en clave deconstructiva o anti metafísica— se niega la existencia de un suprasentido o de un sentido fijo, idéntico o inmutable; en ese sentido, un pensar *desde* la metáfora inaugura una subversión, torsión y deconstrucción de la lógica de la identidad propia de la metafísica occidental y sus discursos fundacionalistas —el objetivo de toda la empresa heideggeriana.

Si la tarea de la filosofía, como afirman Deleuze y Guattari (1991), es la “creación de conceptos”³, y si los conceptos se encuentran imbricados en metáforas que no sólo los expresan sino que los *producen*, ¿podría significar esto que el filosofar es también un laboratorio experimental de producción de metáforas conceptuales? ¿Hay que proceder por prueba y error hasta dar con una estructura metafórica que dé cuenta de lo que en el fondo buscamos proyectar en el mapa significativo? ¿Dependen del genio “poético” filosófico, o surgen estas posibles metáforas del interdiscurso mismo? Estas preguntas, lejos de encontrar aquí una respuesta, muestran simplemente hasta qué punto es

¹ La metáfora «*deja que el mundo sea*, deja que aparezca la pluralidad creativa del devenir y profundiza en el mundo no como una realidad sustancial, sino como un signo de sí mismo, como su propia metáfora. Esta profunda mirada metafórica del mundo es, por lo tanto, el poder y la fuerza del mismo mundo en pluralizarse y en reinterpretarse a sí mismo» (Guervós, en Nietzsche, 2000: 35)

² El subrayado es mío.

³ “La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos [...]. Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía” (Deleuze y Guattari, 1993 [1991]: 10). Un concepto es siempre intrínsecamente múltiple, y debe ser pensado más bien como un territorio sobre el que se desplazan fugazmente los sentidos (cfr. Deleuze y Guattari, 1972, 1980). Habría que pensar hasta qué punto ese movimiento o transferencia no es en sí mismo asimilable a una *meta-phorein*.

necesario dismantelar la naturalidad con que pensamos metafóricamente el mundo y nuestra realidad, tanto para vivirla fácticamente como para pensarla filosóficamente.

Ahora bien, siguiendo y modificando el juego heideggeriano, dirá Derrida: «resta decir que el ser [...] no puede ser dicho, *no puede decirse más que en la metáfora óntica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser*»⁴ (Derrida, 1994 [1972]: 169). En este sentido, *no da lo mismo* el tipo de metáfora que se utilice para pensar el fundamento; son bien diferentes por ejemplo las connotaciones que ofrece la imagen de lo abisal que las de una roca sólida que sostiene una “catedral del conocimiento”. Nuestra hipótesis es que efectivamente hay un correlato entre el “fundamento” expresado y construido en un discurso y entre una ontología; que en este vínculo se juega una interpretación y un posicionamiento sobre la totalidad de lo “real”, y sobre todo sobre el ser mismo de la verdad; y que finalmente hay una sub-correlación esencial entre el sentido del fundamento y la metáfora que lo expresa. Lo que tendremos que hacer entonces es seguir la huella de una metafóricidad particular para extraer de ahí los lineamientos ocultos que, de algún modo, *nombran* la verdad del ser en cuanto tal, de un modo —en principio— no metafísico.

Kovecses señala que «desde el punto de vista cognitivo, la metáfora se define como el comprender un dominio conceptual en términos de otro dominio conceptual» (2010: 4). Las metáforas no son recursos retóricos neutros o inocentes, sino que dan cuenta de sistemas conceptuales que regulan la totalidad de nuestra comprensión y experiencia, organizando nuestras conductas y representaciones *en y del mundo*; en otras palabras, *son condición de posibilidad de cualquier elaboración ontológica, y por ende, de toda relación con la verdad del ser*. Por su parte, Johnson y Lakoff (2017) distinguen entre metáforas estructurales, ontológicas y orientacionales. Según los autores, las metáforas suelen brotar de las significaciones dadas en la vida fáctica, en el contexto de un mundo pre-dado: «se fundan [*are grounded*]⁵ en la experiencia» (2017: 45).⁶ Luego realizan una consideración de raigambre fenomenológica, de manera similar a como desarrolla Merleau-Ponty (cfr. 1945), al sostener que este carácter de experiencia primaria de la vida fáctica y del mundo pre-organizado surge desde el cuerpo como centro deíctico de un espacio hodológico —concepto que alude a la forma en que cada uno considera y organiza el espacio desde el punto de vista de sus posibilidades de comportamientos (cfr. Bollnow, 1969). Por este motivo es que las metáforas orientacionales serán, de algún modo, las primarias a la hora de incidir en las ontológicas.⁷ Los conceptos que candidatean como favoritos para una “comprensión directa” del mundo (y su fundamento) son los conceptos espaciales simples, como arriba-abajo, delante-detrás, dentro-fuera, cerca-lejos⁸ (cfr. Johnson & Lakoff, 2017: 59). Lo que vemos con esto es

⁴ El subrayado es mío.

⁵ Ya podemos notar en este término la correlación entre suelo y fundación. Parecería que, a priori, no es posible pensar los fenómenos *en su fundación*, es decir, en su *venir a la presencia*, sin una referencia al “ground”, suelo, tierra, fondo.

⁶ Sin embargo, esta concepción en la que el lenguaje funciona aparentemente como un “a posteriori” de la existencia choca (o mejor convive) con otra, expresada por los mismos autores, en la que funciona como el a priori de todas nuestras facultades cognitivas y nuestra posibilidades conductuales y hermenéuticas. Hay en la metáfora una superposición de planos que la vuelven al mismo tiempo un recurso estilístico (la metáfora como “expresión”, tropo poético) y una estructura existencial esencial.

⁷ «Tiempo, espacio y causalidad no son más que metáforas del conocimiento, con las que nosotros interpretamos las cosas [...]. La multiplicidad percibida presupone ya entonces tiempo y espacio, sucesión y yuxtaposición» (Nietzsche, 2000: 218).

⁸ Estas últimas dos parejas de intuiciones espaciales son particularmente utilizadas en el texto

que, evidentemente, la dimensión espacial se muestra como la más originaria a la hora de establecer referencias en general. Así, resulta evidente que las metáforas principales en nuestra vida fáctica remiten a este tipo de relaciones que presuponen algo así como un “espacio”, aunque no haya claridad absoluta sobre cómo comprenderlo teóricamente. De esto se desprende que hay una suerte de *a priori* en nuestras condiciones semióticas básicas, de lo que podemos inferir que *toda experiencia y referencia espacial presupone/proyecta una pre-comprensión de lo que el espacio es*. Por este motivo es que, como señalamos antes, no da igual el tipo de metáfora espacial “elegida” (si es que efectivamente nos es dado elegir libremente estas metáforas conceptuales) a la hora de pensar el fundamento –pensado él mismo como “espacio”–, pues a cada expresión le seguirá una modalización diferente de la presentación de la verdad del ser. En ese sentido, es la estructura misma del lenguaje la que efectivamente donará acontecial y fenoménicamente al ser. De esta manera, cada representación metafórica concreta del espacio producirá diversos modos de pensar la des-fundamentación del ser mismo, en su propio movimiento auto-deconstructivo o de rehúso, lo que permitirá discutir problemáticamente la concepción vulgar del ser. Por ello es por lo que –adelantamos– Heidegger deberá recurrir a la metáfora del abismo como *fundamento* para dar cuenta del ser justamente en su carácter acontecial y sustractivo.

Heidegger comienza su pregunta por el sentido del ser señalando que, *ya desde los tiempos griegos*, el ser es «el más universal de los conceptos», «indefinible», «el más comprensible» (cfr. GA 2, pp. 3-6); no hace falta siquiera definirlo, porque «todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él» (GA 2, p. 6). Por supuesto que esto esconde para Heidegger toda la armazón del olvido del ser que acontece en la metafísica occidental. Sin embargo, sabemos también que la metafísica en este sentido que Heidegger propone tiene lugar en Grecia; ahí ocurre algo con el verbo ser que no ocurrió, en principio, en otra parte. Algo de lo que Benveniste también da cuenta al analizar las categorías aristotélicas en las que la noción de “ser” lo envuelve todo, en que sin ser en sí mismo un predicado, es la condición de posibilidad de todos los predicados. El ser no está sobre la mesa ni en otro lugar, y sin embargo “está en todas partes”. Derrida acuerda con Benveniste en que, si efectivamente el ser es esta condición predicativa fundamental, la reflexión filosófica no puede ni debe manejarlo o analizarlo como cualquier otro concepto, algo que por su parte Heidegger ya había advertido en reiteradas oportunidades. La filosofía deberá hacer “usura” de él, como sucede con la moneda gastada (cfr. Derrida, 1972). Esta usura se dará abriendo un contexto eminentemente locativo y, sobre todo, económico: hay una economía del ser en la que este “se da”, se nos regala, pero también en la que se “ahorra” o guarda; toda una lógica del *Oikos* (casa, hogar) que es, en el fondo, una *lógica del espacio* que establece los límites del dentro-fuera donde habita aquello que acontece. Esto aparece ya expresado en la primera “definición” que se da del ser en *Ser y Tiempo*: «el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ [*woraufhin*] los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya *comprendidos*» (GA 2, p. 8). El adverbio en cuestión, que posee un sentido genético/fundamental, comprende dentro suyo tres determinaciones espaciales complementarias: *wo*, *auf*, *hin*. El ser, como “fundamento” del ente, es un “espacio/fondo” (“*dónde*”) *sobre y desde* el que los entes proceden, es decir, se presentifican.

heideggeriano. De hecho, la cercanía y lejanía del ser serán conceptos fundamentales para pensar la lógica de donación del ser mismo en su relación con el *Dasein*.

De este modo vemos que la *presencia*, gran experiencia de la metafísica griega, depende de un tipo de proximidad que apunta a la orientación espacial esencial que brota desde el *Da-sein* (el hombre como el lugar/ahí del ser). Este *da* marca la referencia deíctica de la que se desprende toda cercanía y lejanía, toda proyección de mundo, toda apertura de sentido (cfr. Bertorello, 2008). El hombre es aquel ente que está «en la cercanía del ser» («*in die Nähe des Seins*»), el único que puede *relacionarse* con su ser. Aunque será algo que desarrollaremos pronto, podemos ir adelantando que lo que domina en el discurso heideggeriano es «toda una metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata» que asocia «a la proximidad del ser los valores de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha» (cfr. Derrida, 1994: 168): todas figuras que dependen esencialmente de un espacio diagramado y organizado existencialmente, y por ende, de metáforas espaciales. Esta retórica, como bien vemos, no es en lo más mínimo irrelevante, ya que responde a la estructuración metafórica de nuestro pensamiento conceptual anclado en un espacio. Debemos ahora precisar, aunque más no sea de manera introductoria, la forma en que la pregunta por el sentido del ser, identificable con la pregunta *crítica* por el fundamento, no ha podido formularse sino mediante el recurso a la imagen de la tierra —la que, por su parte, terminará resultando insuficiente, al punto de necesitar un bajo-fondo que de cuenta de manera aún más propia de la lógica sustractiva del *Seyn* mismo.

2. El ser como fundamento: un espacio acontecual

Un análisis minucioso de la infinita cantidad de expresiones metafóricas relacionadas con el suelo o la tierra que utiliza Heidegger resulta en esta oportunidad imposible. Por el momento, nos limitaremos a mencionar algunos de los pasajes más sugestivos que dan cuenta del uso (y abuso) que Heidegger ha hecho de las metáforas geológicas en algunos de sus textos más importantes, de manera que podamos comprender cómo en él desembocan los dos grandes ríos vistos anteriormente dando lugar a un horizonte del que los pensadores que le seguirán no podrán escapar, pues la noción de fundamento habrá sido fisurada y profundizada a tal punto que sólo quedará un vórtice abisal. Como afirma C. Serban al analizar el concepto de *Zerklüftung* (fisuración), «el vocabulario geológico de la fisuración representa una de las innovaciones terminológicas que aparecen en Heidegger en los años treinta, y testimonia por sí mismo la potencia y la particularidad de la lengua en los *Beiträge [zur Philosophie]*, así como de la capacidad de transformar —léase desactivar— el léxico tradicional de la filosofía» (Serban, 2017: 253-254). Por esos años Heidegger realiza su lectura decisiva de Hölderlin y de Nietzsche; es particularmente el poeta quien le aportará un bagaje metafórico-poético que “contaminará” su estilo previo, más clásico/fenomenológico. El mismo Heidegger sostendrá la necesidad de afirmar la meditación sobre el ser en un «pensar poetizante» (cfr. GA 13, GA 39, GA 40, etc.) que pueda decir el ser *otramente* respecto del lenguaje de la metafísica occidental. No podremos aquí pasar revista de manera exhaustiva a la totalidad de expresiones (*Grund, Erde, Bergen, Ort, Land, Heimat, Haus, bauen, Zerklüftung*, por nombrar simplemente algunas de las más icónicas); nos centraremos, particularmente, en uno de los puntos centrales de la filosofía heideggeriana: la pregunta por el fundamento (*Grund*), su desfundamiento como abismo (*Abgrund*) y su relación móvil con el acontecimiento (*Ereignis*).

En línea con el planteo y la propuesta de la fenomenología husserliana, resultaba natural que el joven Heidegger se preocupara por la fundación de una ciencia filosófica

“fundamental”, en tanto parte del objeto de este camino filosófico se encuentra en las condiciones de fundación de conocimiento trascendental. Ya en *Ser y tiempo* la pregunta por el sentido del ser se formula también como una pregunta por ese fundamento de su manifestación que resulta ser el Dasein: «en la respuesta a [la pregunta por el sentido del ser] no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición» (GA 2, p. 18). Lo que Heidegger buscará no es tanto “fundamentar” un conocimiento apriorístico de las estructuras trascendentales del Dasein (lo que de hecho también hará), sino más bien lograr que el fundamento mismo se deje ver, se “libere” en un campo previamente abierto. Ese campo, que en *SuZ* se identifica con el mundo como horizonte de sentido originario, posee las mismas propiedades del Dasein del cual se despliega: es decir, es un horizonte histórico, temporal. «El ser del Dasein tiene su sentido en la temporalidad», que es la que posibilita la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en cuanto tal; esta historicidad «es la constitución de ser del ‘acontecer’ del Dasein, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la ‘historia universal’ y para la pertenencia histórica a la historia universal» (GA 2, p. 30). De esta manera empieza a plantearse ya desde el inicio un nexo entre ser-fundamento-temporalidad que cobrará un sentido más claro en la noción de *Ereignis*. Por el momento, queda la afirmación de que la pregunta por el sentido del ser es una pregunta *fundamental*, es decir que fundamenta y que pregunta también por el fundamento.

Esta forma de preguntar no se agota en el gran texto de 1927, sino que acompañará a Heidegger a lo largo de todo su trayecto filosófico. En una de sus más importantes conferencias tardías, *La proposición del fundamento (Der Satz vom Grund)* de 1955-1956, Heidegger reflexiona sobre el principio de razón “*Nihil est sine ratione*”. Allí muestra cómo la metafísica fue gestando a lo largo de su historia esta interpretación del fundamento desde el olvido del ser, “fundándose” el ente en la razón calculadora y en una forma de “solicitar” a la naturaleza y sus fuerzas emplazada en una técnica que conduce a la pérdida de la esencia humana. Heidegger propone una escucha originaria de la “exhortación” que hace la proposición –apoyada por unos versos de Goethe– en la que comienzan a resonar al unísono el ser y el fundamento al punto que serán lo mismo: «ser significa fundamento y fundamento significa ser» (GA 10, p. 205). Este círculo en el que el pensamiento se “despeña” comienza a abrirse en el momento en que la pregunta por el “porqué” (*Warum*), por la “razón suficiente” del ente, se convierte en afirmación del “porque” (*Weil*), es decir, comienza a enunciarse el carácter acontecencial y sin fundamento del fundamento. El ser como fundamento de los entes no encuentra fundamento para sí; como el verso de Angelus Silesius que trabaja en la quinta lección («la rosa es sin porqué; florece porque florece», cfr. GA 10, pp. 68 y ss.), Heidegger extrapolará:

el porque rehúsa investigar el porqué y, por ende, la fundamentación. Se niega a fundamentar y sondear. Pues el porque es sin porqué; carece de fundamento; es, él mismo, el fundamento. La palabra ‘fundamento’ apunta a algo que yace más hondamente; por ejemplo, el fondo del mar, el fondo del valle, el fondo del corazón [...]. Fundamento es aquello sobre lo cual todo se aquieta, aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte. El porque nombra ese soportante preyaer ante el que, sin más, nos detenemos. El porque apunta al esenciar del fundamento. (GA 10, p. 206)

El *porque* es fundamento *porque* carece de fundamento; aparece aquí una negatividad que se presenta como originaria y posibilitante, negatividad que se encuentra «en lo más hondo» y que funciona como la base sobre la que se apoya un “soporte”

o estructura: vuelve a aparecer la metáfora geológico-estructural. Este «aquello sobre lo cual» «yace de antemano», es decir, funciona como un a priori de todo ente comprensible. Esta instancia fundamental, que luego responde al nombre de *Ereignis* como acontecimiento sin porqué, es un fundamento⁹ tachado, sustraído, siempre-ya-negado para que el ente pueda ser afirmado.

Vemos entonces lentamente que la manera de concebir la instancia originaria de producción de todo sentido histórico-epocal se fue construyendo necesariamente apoyada en un “soporte” poético, cuyo imaginario geológico resulta indispensable. Si nuestra primera tentación –siguiendo una línea más clásicamente fenomenológica– es pensar el fundamento como “mundo”, tendremos que prestar atención entonces a su doble-negativo que, aún a contraluz, es también parte de ese fundamento. Pero esta negatividad intrínseca al fundamento no ha sido planteada sino progresivamente por Heidegger a lo largo de sus textos, particularmente durante y después de los años treinta. Así, en un primer momento, vemos que el ser, en tanto “fundamento” semiótico-ontológico, será el cruce o “entre” pensado desde la contienda entre mundo y tierra. Tendremos que dar un paso atrás para, a la luz de la pregunta por el fundamento, ver cómo el autor ha ido excavando en la metáfora de la tierra hasta eventualmente dar con su contracara abisal.

3. Metáforas de la tierra en *Der Ursprung des Kunstwerkes*

En *El origen de la obra de arte* (1935) Heidegger expone una ontología de la obra en la que ésta encuentra su esencia y su «esenciar» en la verdad del ser; la obra «abre un mundo» «sobre el fondo» de la tierra¹⁰, y es en esta doble tensión que se produce el sentido. Lo que este texto permite apreciar es el corrimiento de enfoque con el que Heidegger continúa preguntando por el sentido (o la verdad, en este caso) del ser; si inicialmente el ente privilegiado óntico-ontológicamente era el Dasein, identificable con el hombre (al menos en la época de *SuZ*), después de la *Kehre* son otros los entes a los que se pregunta. Así, la obra de arte, un poema o una «cosa» (*Ding*, cfr. GA 41) empiezan a ser encarados meditativamente como espacio privilegiado de apertura de la verdad. El Dasein pierde los pocos residuos antropomórficos que podía tener anteriormente y comienza a pensarse como una instancia impersonal donde se cruzan diferentes variables. Lo interesante de la conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes* es que lo que aparenta ser un discurso sobre el arte en general es esencialmente un trabajo de semiótica aplicada (cfr. Bertorello, 2008, 2022, y Nielsen, 1979), en la que las figuras de tierra y mundo no son más que dimensiones tensivas y complementarias que posibilitan la producción del sentido. La obra no comunica mensajes espirituales (mundo) por medio de un ente material (tierra), sino que en ella se da una apertura de un horizonte significativo-referencial que da sentido en un doble movimiento de donación/sustracción, siendo también reserva virtual de futuros sentidos posibles. Esto es lo que debemos precisar a continuación.

⁹ El recurso de la tachadura es utilizado por Heidegger y Derrida como un modo de hacer jugar un significante inadecuado (por metafísico) pero finalmente necesario, en el marco de una *Destruktion* de la metafísica. La tachadura anula pero “deja ver” tras de sí; es un intento gráfico de plantear el problema de la ausencia y presencia del sentido en el lenguaje. En el fondo, lo que se verá tachado no es tal o cual signo particular sino todo el sistema de la significación (cfr. Heidegger, GA 9 y Derrida, 1987). Fundamentalmente, sirve para marcar la resistencia que ejerce un significante a ser dominado unívocamente por su significado tradicional, o para mostrar un fenómeno en su negatividad inherente.

¹⁰ «El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo» (GA 5, p. 37).

Ya nos es familiar el concepto de mundo tal como aparece en la fenomenología heideggeriana, presentado como una totalidad significativa, un horizonte comprensor en el que los entes se desocultan, un plexo de referencias con una deixis enmarcada en el Dasein. Heidegger dirá que lo que acontece en la obra de arte, nuevo centro deíctico, es también la apertura de un mundo:

La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo. Pero levantar un mundo es sólo uno de los rasgos esenciales del ser-obra de la obra que hay que citar aquí. El rasgo que falta nombrar intentaremos hacerlo visible [...] a partir de lo que más sobresale en la superficie de la obra. (GA 5, p. 34)

Hasta aquí no hay nada que rompa demasiado con lo postulado en *Ser y tiempo*. Pero el pensador alemán agrega algo nuevo: hay otro rasgo esencial de la obra que se mantiene oculto, que *es necesario nombrar*, y que sólo puede hacerse dirigiéndose a la *superficie* de esa entidad. Heidegger toma como ejemplo un templo griego; entonces se produce una secuencia descriptiva en la que será notorio el recurso a metáforas geológicas y líticas:

Desde el momento en que se levanta un mundo, la obra-templo no permite que desaparezca el material, sino que por el contrario hace que destaque en lo abierto del mundo de la obra: la roca se pone a soportar y a reposar y es así como se torna roca [...]. Todo empieza a destacar [metales, colores, sonidos, palabras] desde el momento en que la obra se refugia en la masa y peso de la piedra [...]. Aquello hacia donde la obra se retira y eso que hace emerger en esa retirada, es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna. Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí [...]. La obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. La obra le permite a la tierra ser tierra. (GA 5, p. 35)

Vemos aquí la peculiar reinterpretación heideggeriana de la metáfora del fundamento y del edificio (cfr. Johnson y Lakoff, 2017, pp. 56 y siguientes), sólo que torcida hacia algo esencialmente distinto¹¹. Esta suerte de ensimismamiento del edificio *dentro* del fundamento, que ya veíamos de alguna manera en Husserl (cfr. 1954), vuelve a aparecer aquí («*Auf die Erde und in sie*», «sobre la tierra y en ella»). Nótese que Heidegger se cuida de usar el verbo *bauen* o *bilden* cuando indica que el hombre funda (*gründet*) su morada.¹² Ese refugio no es propiamente “dado” por la tierra, sino que ella misma lo es: «*Sie [die Erde] ist das Hervorkommend-Bergende*». En el ser mismo de la tierra se encuentra su “ser-refugiadora”, rescatadora, contenedora; su ser mismo «pone a salvo»¹³. El verbo adjetivado en cuestión, «*Bergende*», posee la misma raíz que el sustantivo *Berg*, que significa “montaña”. La figura de la montaña es también otra constante en el discurso heideggeriano, ícono además de la fuerza geológica que irrumpe y quiebra el horizonte demasiado lineal de la cotidianidad impropia. Lo interesante es que la “sustancia” de la tierra, la roca, sólo se vuelve sustancial en la medida en que se pone en función de fundamento. No hay una esencia eterna de este, sino que

¹¹ Sin ir más lejos, «el lenguaje es la casa del ser» («*Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins*», Heidegger, GA 9: 333) es una perfecta metáfora del edificio, en los términos en que la describen Johnson y Lakoff.

¹² Esta morada se asemeja a aquel territorio conquistado para el *Übermensch* que anunciaba el Zarathustra de Nietzsche (cfr. 2003 [1885]: 38-39).

¹³ «Aquí ha de recordarse que abrigo es siempre la impugnación de la contienda de mundo y tierra, que estos alternativamente se introducen peraltándose, en su andar opuesto antes y ante todo ocurre el abrigo de la verdad. El mundo es terrestre, la tierra es mundana» (GA 65, p. 275).

sólo existe como “fundar” (o “des-fundar”). Si “mundo” es la nueva representación de lo que antaño era el “edificio”, “tierra” ocupará así la posición del fundamento, desplazando al mundo en su rol. Esto está también en línea con lo expuesto en *De la esencia del fundamento*, en la que se planteaba el ser-fundamento desde el porque (*weil*), sin porqué; en efecto, la tierra no está impelida por nada ni nadie a ser: es *porque* es. Es la «no forzada», «sin obligación alguna», debido a que es la que fuerza al mundo y sus entes ahí comprendidos a brotar. Pero también la tierra “depende”, por así decirlo, de la existencia histórica de la obra –que podemos pensar aquí como una instancia enunciativa definida (y definitoria) de un tiempo-espacio determinado. El fundamento solo se da en su fundar como acontecimiento.

Otro punto esencial a tener presente es el movimiento dinámico que se da en la tierra. Independientemente de su profundidad, esta funciona como una suerte de límite-siempre-móvil del que las cosas brotan y al que las cosas “entran”: una suerte de superficie que funciona como frontera entre lo dado y lo no dado, lo visible y lo invisible, lo oculto y lo des-oculto. Heidegger destaca, justamente, *que algo se destaque*; este *hervorkommen* sólo puede darse sobre un fondo en negativo, como en un juego de luz y sombra, o de figura-fondo gestáltico. Es la retirada la que hace emerger, la que “crea”, la que funda. El punto más importante para retener aquí es *la función sustractiva esencial a la tierra*: constantemente esta se retira, se oculta, rechazando con ello la definición categórica que imponen las etiquetas y el pensar calculador de la técnica moderna. Heidegger contrapone la experiencia de la “cosa misma” de la piedra, frente a la exigencia de sentido definido de la ratio moderna:

Pero ¿por qué traer aquí la tierra tiene que suponer que la obra se retire dentro de ella? [...] La piedra pesa y manifiesta su pesadez. Pero al confrontarnos con su peso, la pesadez se vuelve al mismo tiempo impenetrable. Si a pesar de todo partimos la roca para intentar penetrarla, veremos que sus pedazos nunca muestran algo interno y abierto, sino que la piedra se vuelve a refugiar en el acto en la misma sorda pesadez y masa de sus pedazos. Si intentamos captar la pesadez de otra manera –esto es, depositando la piedra sobre una báscula–, lo único que conseguiremos es introducirla en el mero cálculo de un peso [...]. Sólo se muestra [la piedra] cuando permanece sin descubrir y sin explicar. Asimismo la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora. (GA 5, pp. 35-36)

Heidegger realiza aquí una extrapolación del “ser” o sentido de la tierra al ser o sentido del peso de la piedra (la pesadez), aquello por lo que la piedra se muestra *en tanto* piedra. La pesadez no se encuentra partiendo la piedra buscando en pedazos más pequeños, al modo de un clásico “análisis”; tampoco con una medición que la traduce en términos totalmente heterogéneos: la piedra, la “sustancia” de la tierra, sólo se muestra a sí misma en una forma de silencio epistemológico que rechaza el *porque* pues acepta el *porque*. Solicitar un cómo-cuándo-dónde es aniquilar la fenomenalidad del fundamento. De aquí se deriva la imposibilidad de decir el fundamento, y por ende, de los terribles esfuerzos a los que se ve sometido el lenguaje para dar cuenta de lo que le resulta esencialmente inefable. La opinión heideggeriana es que estamos interpelados a decir el ser de otra manera que no sea en el lenguaje de la metafísica; la conclusión de Derrida es que sólo podemos hablar en ese lenguaje, con lo que todo pensamiento del ser que no quiera aceptar ese silencio cuasi-místico debe aceptar su contaminación, valiendo al menos el gesto negativo de esta empresa. El gran problema del discurso heideggeriano y el motivo por el que recurre a este pensar poético reside en este punto, pues ¿cómo decir lo que se retrotrae a sí mismo? Cualquier tipo de

penetración “científica” se verá destruida¹⁴, según el autor. De cualquier manera, aun cuando no podamos establecer conocimientos enciclopédicos sobre el sentido del fundamento, podemos sin embargo arrojarlo a otro juego mostrativo¹⁵. Ya que «el cerrarse de la tierra no es uniforme e inmóvil, sino que se despliega en una inagotable cantidad de maneras y formas sencillas» (p. 36), entonces es pensable una fenomenología de la sustracción *en sus diferentes modos*. Este carácter desplazante y, en última instancia, *polémico* de la tierra será propiamente desarrollado en las reflexiones en torno a la poesía de Hölderlin, como veremos a continuación.

4. El territorio de Hölderlin: *Erde, Heimat, Land*

Como dijimos anteriormente, el uso de la tierra en este sentido le viene a Heidegger con su lectura filosófica de la poesía de Hölderlin. En los años inmediatamente previos a la versión final de la conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes* (cuya primera versión data de 1931) el pensador imparte una serie de cursos sobre el poeta alemán en los que trabaja puntualmente la forma en que este concibe su *Heimat* (patria, territorio nacional donde “se está en casa”). Tanto en *Germania* como en *El Rin Hölderlin* delimita una zona específica, con referencias geográficas muy claras; Heidegger usará parte de ese imaginario para intentar pensar no sólo la forma en que la poesía funda sentido (como obra de arte y como fuerza lingüística/poiética), sino la manera en que esa fundación misma *funda*. Las referencias a la *Erde* son nuevamente numerosas. Así, podemos leer:

El poeta habla del verdor del campo, del valle y los ríos que se abren y ensanchan alrededor de montes proféticos. Una notable geografía, una descripción de la tierra que apenas entendemos, suponiendo que se trate de una descripción. La tierra, aquí, es experimentada previamente en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo. La tierra patria no es ahí un mero espacio jalonado por fronteras externas, un área natural, una localidad como escenario posible para que se represente esto o aquello. La tierra es, en cuanto suelo natal [*heimatlich*], cultivada para los dioses. (GA 39, p. 104)

Esta geografía poética no busca meramente describir un terreno, sino que pretende emplazar el *lugar* desde donde el ser enunciará su decir para los pueblos. Sólo preguntando por la “misión histórica de un pueblo”, es decir, por el sentido de una comunidad política determinada y creadora de una historia con sentido, es que la tierra se experimenta propiamente. La *Erde* deviene *Heimat* (patria), terreno semantizado donde uno se siente “en casa” (*heimlich*), seguro, en tanto refugio y morada (*Wohnen*) donde se habita¹⁶. La tierra es algo que se trabaja y cultiva, que se prepara “para los dioses”, que

¹⁴ El término utilizado es *Zerstörung*, complementario a la forma latina *Destruction* (GA 5, p. 36)

¹⁵ Heidegger señala: «todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral de la disposición fundamental. Falta la disposición fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras» (GA 65, p. 21). Podemos ver no sólo la relación entre las metáforas geológicas y la deconstrucción en tanto *abbauen* (un pensar que extrae minerales, excava, etc.), sino además la necesidad de una disposición que transforme la totalidad de las relaciones significativas, y que puede pensarse como una actitud fenomenológica modalizada por un pensamiento poético –como el autor intentará llevar a cabo.

¹⁶ «El país [*Land*], que deviene a través del camino y como camino del pensar [*Er-denken*] del ser, es el entre, que acontece-apropiadamente el ser-ahí [*Dasein*] al dios» (GA 65, p. 86). En general no se percibe una gran diferencia connotativa entre *Land* y *Heimat*, al menos en este período textual. En cualquier caso, se empieza a prefigurar esa experiencia de un “entre” que no está propiamente en

aquí podemos pensar como las regularidades ideológico-discursivas que constituyen la “ley” normativa de una comunidad dada. Como ya podemos apreciar con total claridad, Heidegger no sólo se sirve de las expresiones metafóricas de la poesía de Hölderlin para armar su propia filosofía, sino que más bien *esos poemas son pensados como metáforas de su propio pensamiento del ser, y viceversa*. Nuestro autor, sencillamente, *no puede enunciar filosóficamente el ser* (por fuera del lenguaje de la metafísica, claro está) sin este pasaje necesario por la metafóricidad geológica que le sirve de soporte discursivo. En efecto, su pensar del fundamento caerá una y otra vez en estas metáforas que irán “asediando” desde diversas formas icónicas este fenómeno¹⁷.

Por ejemplo, aparece una localización específica en el acto “creador” del fundar, llevado adelante por los poetas, pensadores y estadistas que «fundamentan el Dasein histórico de un pueblo» (GA 39, p. 51). Heidegger interpreta los versos de Hölderlin “Y los tiempos del creador son / como montaña que, en alto oleaje, / de mar a mar, / se extiende sobre la tierra” (Hölderlin, *A la madre tierra*, vv. 63 y ss.), indicando que la figura de la montaña supone la reunión de lo más profundo de la tierra con el ámbito de lo divino. Pero esto no significa que el tiempo de los creadores, que es el tiempo de la fundación¹⁸, se hipostasie en una forma supraterrrenal o eterna, sino que, en un espíritu nietzscheano, esos tiempos “esparcen por la tierra sus torrentes y su propia ley” —como lo hace el superhombre fiel a la tierra, creador de valores nuevos. Estos creadores/fundadores, reunidos en cercanía por la solidaridad de sus tareas, “son los más separados por los abismos que hay entre los montes, en los que cada cual está”. Esta idea de los picos más cercanos/lejanos vuelve a aparecer en varios textos posteriores (cfr. por ejemplo Heidegger, 2000: 258), sobre todo refiriéndose a poesía y filosofía. La figura del estadista aparece de manera bastante delimitada en la década del treinta, perdiéndose hacia el fin de la guerra.¹⁹ Pero lo que hay entre ambas instancias fundacionales

ningún lado pero que posibilita *cualquier lado*, entendiéndose por esto una referencialidad que muestra y direcciona la comprensibilidad y la relación con el sentido discursivo, tal como evoca la imagen del encuentro dioses-hombres.

¹⁷ Es también constante la imagen del río, que Heidegger trabaja a partir de las menciones en los poemas *Germania, En la fuente del Danubio, El Rin, El Ister, Apaciblemente los brazos del Nécar, El río encadenado, El Meno, El Nécar*, etc. El río no se contraponen a la tierra como podría hacerlo el mar, sino que es de algún modo parte de ella pues sus aguas “ansían las sendas de la tierra, [...] arrastran toda la tierra al encuentro con los dioses aguardados” (Cfr. GA 39, pp. 90 y siguientes). Los ríos funcionan metafóricamente como una suerte de archi-escritura terrestre, son “la violenta vía y límites que crea sobre la tierra, originariamente sin senda” (ibíd.). Es decir, la tierra no es un *continuum* indeterminado en una extensión superficial homogénea, sino que se encuentra atravesada, plegada, excavada, penetrada, erosionada, *escrita* por flujos móviles que conducen la instancia del fundamento a su plenitud enunciativa. Este tipo de concepciones de la tierra es lo que nos permite ver hasta qué punto los planteos heideggerianos son pasibles de ser cruzados con ciertas consideraciones de Deleuze, particularmente en lo referente a la superficie y los flujos.

¹⁸ «El tiempo es el gran juego que juegan los dioses con los pueblos y con un pueblo; pues un juego son las grandes épocas del tiempo del mundo» (GA 39, p. 105); allí parafrasea a Heráclito, que sentencia: «‘El tiempo del mundo es un niño que juega, disponiendo las piezas de un lado para otro; de un niño (tal) es el dominio (sobre el ser)’. En tal juego de los dioses está envuelta la tierra» (ibíd.). Sobre la noción de “espacio de juego”, crucial para un diálogo con otras filosofías y tradiciones y fundamental para pensar la semiótica heideggeriana, cfr. Bertorello, 2022.

¹⁹ Período que coincide con la afiliación y apoyo cauteloso de Heidegger al nazismo. La figura del estadista no coincide ni mucho menos con la de Hitler, pero sí da cuenta de una preocupación político-filosófica del pensador por su realidad nacional. La relación de Heidegger con el nazismo sobreesaturó el panorama intelectual, en gran parte con trabajos pseudo-académicos, y no compete a este estudio. Sobre este tema, cfr. Löwith, 1946; Faye, 2009; Farias, 1988; Heidegger, 1933 (Discurso de retiro), etc.

es el abismo: como dirá el filósofo, “el tiempo de los creadores y de los pueblos está abisalmente fisurado [*abgründig zerklüftet*]” (Heidegger, 2010 [1980]: 58). Vuelven a aparecer aquí las nociones de entre, abismo y fisuración, cuya relación debemos aún precisar. Por el momento diremos que, hasta aquí, las instancias de fundación de sentido histórico son “múltiples”, aun cuando sus cumbres singulares se reúnan en lo *mismo* del cielo y lo mismo de las entrañas de la tierra –o del abismo, como eso *mismo* que reúne virtualmente esa diferencia.

Si nos detenemos un momento, vemos que en general aparecen varias instancias de fundamentación de la existencia histórica de los pueblos; lo que antes sólo se daba en la proyección de mundo de un Dasein, ahora puede verse con mayor propiedad en productos artísticos y, sobre todo y plenamente, en productos discursivos: pues pensadores, poetas y estadistas desarrollan su actividad primariamente *en* el lenguaje. La misma obra de arte es tal porque es pensada por Heidegger desde la poesía (cfr. GA 4); de hecho, el lenguaje mismo es pensado en su fuerza poética:

La poesía en cuanto proyecto (enraizamiento y salvación) del Ser funda el Dasein de lo humano sobre la tierra, ante el rostro de los dioses. La poesía, como inauguración hace efectivo el fundamento de la posibilidad de que el humano pueda asentarse entre ella y los dioses, es decir, devenga históricamente; y esto significa que pueda ser un pueblo [...]; pero el auténtico ser de lo humano, asentado en suelo firme, este habitar es fundado en y por la poesía, es decir, es fundado ‘poéticamente’ [...]. La poesía en cuanto lo instaurado es lo real. (GA 39, pp. 216-217)

Ya podemos identificar en este punto el comienzo de la separación entre el hombre y el Dasein; lo que antes describía la existencia en tanto relación significativa consigo misma, esencial a lo humano, aquí aparece en una relación de “apropiación” (“el Dasein *de* lo humano”) que se irá acentuando con los años, al punto que el humano será luego *del* Dasein. La poesía como “inauguración”, es decir, el lenguaje en su instancia de enunciación, es la condición de posibilidad de que algo así como un mundo, con sus relaciones pragmáticas definidas, se establezca –tal como veíamos en *Der Ursprung des Kunstwerkes*. La realidad, pensada ontológicamente, no es más que la puesta en un lugar de sentido de entes “sobre fondo de mundo”, el que a su vez se encuentra *sobre fondo de tierra*. Este suelo es «firme» (por el momento), «permanece», porque «lo fundan los poetas» (cfr. Hölderlin, *Andenken*, y Heidegger, GA 4); así, empezamos a ver las diferentes “capas” o dimensiones que intervienen según el filósofo en la proyección semiótica.

Siguiendo la poesía de Hölderlin, Heidegger adhiere a pensar al lenguaje como «el más peligroso de los bienes», que es quien da al hombre su «posición fundamental». En ese contexto es que dice que el hombre no es una cosa más que se arrastra o vuela sobre la tierra, sino que es «el sentido de la tierra, si eso ha de significar que con su Dasein y mediante él, todo ente en cuanto tal emerge, se clausura (cae bajo su dominio), triunfa y fracasa, y nuevamente regresa al origen [...] el hombre es en cuanto testigo del ser [*Zeuge des Seyns*]» (GA 39, pp. 60-61). Dentro de estos testigos, es el poeta quien mejor “atestigua” al ser, quien lo dice porque lo padece en su ser-tierra-fundamental. La expresión «mi patria es la lengua» de Pessoa aplica perfectamente. El yo poético «se queja con la patria» (*Heimat*) porque «este yo-mismo, en la medida en que está en sí, se experimenta precisamente como perteneciente a la patria. La patria, no sólo como mero lugar de nacimiento, tampoco como un paisaje familiar, sino por el contrario, como el poder de la tierra, sobra la cual el hombre, en cada caso según su Dasein histórico,

‘habita poéticamente’» (GA 39, p. 88)²⁰. Esta idea de la *Heimat* como «poder de la tierra» debe ayudarnos a pensar en la operatividad de esta última, en su *potencialidad virtual*. Esto mismo, que aparecía en *Der Ursprung...* como «reserva» para futuras donaciones de sentido, no es exclusivo de la obra de arte sino que pertenece también a todo dispositivo semiótico. «La tierra yace plena de esperanza bajo el cielo tormentoso, toda la naturaleza patria yace inmersa en este ensombrecimiento. Recién en tal patria el hombre se experimenta como perteneciente a la tierra» (ibíd.). Esta plenitud de esperanza significa que este estrato oscuro *a-guarda* futuros encuentros en que los humanos que la habitan propiamente la soliciten no a la manera de la técnica moderna, que explota y emplaza todos los entes como stock (cfr. noción de *Gestell*), sino poéticamente. Por otra parte, cabe destacar que se contraponen también dos apreciaciones enclavadas en una “metáfora del contenedor” (cfr. Johnson y Lakoff, 2017: pp. 38 y siguientes); pues por momentos la tierra abisal se presentará como algo vacío, mientras que en otros momentos se mostrará como una plenitud. Este carácter pleno será repensado más adelante; pero el carácter “vacío”, que imaginariamente se busca emparentar con el abismo, es sugerido primero con las figuras del agrietamiento o fisuración (*Zerklüftung*)²¹.

5. Una tierra fisurada: la metáfora del abismo como experiencia de la dinámica sustractiva del *Seyn*

Sartre planteaba en *El ser y la nada* que la conciencia, como fuerza nihilizadora, introducía agujeros o “huecos” en la plenitud del ser (cfr. 1943); ante la pura identidad homogénea, la nada “existía” en su “nadar” (evocando el famoso «*Das Nicht nichtet*» de *¿Qué es metafísica?*, cfr. GA 9), es decir, agrietando el ser e introduciendo con ello la diferenciación. Lo mismo se da en el momento en que la existencia asume la carga de la fundación creadora de mundo. La fundamentación de la verdad requiere «determinación» para «instalarse en las disputas esenciales», es decir, arrojarse de lleno en el *pólemos* originario del que brota el sentido: es necesaria una «inauguración templante de las fisuras del Ser [*Klüfte des Seyns*]» (GA 39, p. 135). La *Zerklüftung des Seyns*, la fisuración del ser, se da como un momento esencial originario de la tierra: «la tierra misma, en la tormenta de lo divino, se resquebraja en sus fundamentos y abismos» (GA 39, p. 105). Estos corren el riesgo de «quedar sepultados», confluyendo en la decadencia del suelo patrio (ibíd.), provocando entonces que el fundamento sea cuestionado impropriamente; pero si el abismo es pensando en tanto tal, entonces la tierra deviene «sagrada» al portarlo²²: «el abismo en el que se desvanece la firmeza y la individualidad de todos los fundamentos, y donde todo se encuentra, empero, continuamente amaneciendo hacia un nuevo devenir. El hombre, que ‘poéticamente habita sobre esta tierra’,

²⁰ «La solicitud del Lugar y de la Tierra no tienen aquí, es necesario aclarar, el apego pasional al territorio, a la localidad, a nada de provincialismo o particularismo. Ella está tan poco ligada al “nacionalismo” empírico como lo es o debería ser por la nostalgia hebrea de la Tierra, nostalgia provocada no por la pasión empírica sino por la irrupción de una palabra y una promesa» (Derrida, 1967b: 213). Debemos retener esta apreciación de Derrida, pues es crucial destacar el carácter imprevisto del acontecimiento.

²¹ «El quiebre es la falta interna, incalculable del acontecimiento-apropiador [*Er-eignung*], del esenciarse del ser como del centro empleado y otorgador de pertenencia, que permanece referido al paso del dios y la historia del hombre sobre todo» (GA 65, pp. 279-280). Esta falta interna, originaria, que huye de todo pensar calculador, dinamiza el arrojamiento-proyección por el que se establecen referencias deícticas en general. Como el signo, que se sustrae permanentemente y que con ello arroja a la interpretación a la comprensión discursiva.

²² La tierra «porta el abismo» (GA 39, p. 24).

él y sólo él también *pertenece* al abismo que porta la tierra» (ibíd.). La imagen del abismo será, literalmente, *fundamental*; se acoplará a toda otra representación de la tierra, como una suerte de contracara de esta, como algo que le pertenece como lo más propio: la tierra es abisal, el abismo está *entre* la tierra, en sus *fisuras*. Este *Abgrund* funciona como principio dinamizador y deconstructor en el interior de la tierra misma; de hecho, es la tierra misma la que “se” resquebraja-en fundamentos/abismos. El sentido que esta imagen produce es que, efectivamente, ya no quedan fundamentos sólidos sobre los que fundar la verdad del ser, sino que esta en cada caso será fundada-en-abismo. Pero justamente es por esta in-solidez, o esta fractura de lo compacto, que se da lugar y “libertad” para que algo brote: la totalidad del ente está siempre-amaneciendo, en una constante donación que no se solidifica sino que permanece como flujo de devenir y como origen abisal del sentido. Más adelante indica que al origen como tal pertenecen el «nacimiento» y el «rayo de luz». «Nacimiento nombra aquí la proveniencia desde la cerrada oscuridad del seno, a la ‘madre tierra’ [...]. Ella es la oculta en sentido originario, porque es el ocultamiento mismo, el ensimismado encierro del seno [...]: ella es la que porta el abismo [...]. Nacimiento significa: el origen en cuanto fundante abismo» (ibíd.). En otras palabras, para decirlo en términos discursivos: el abismo es el nombre que da Heidegger para pensar esa instancia impersonal de la que brotan significaciones, las cuales –en su brotar– necesitan que este fundamento-desfondado se sustraiga en cuanto tal para *dejarlas ser*²³. Esta tierra, fundida con el abismo, no es que “está” oculta: está propiamente *siempre-ocultándose*, es la *ocultación como proceso sustractivo* que dinamiza la remisionalidad significativa. La estructura del abismo es la estructura de la verdad y su fundar, en la que se pone en juego el ser del ente. La *Erde*, en tanto *Grund*, está siempre-ya des-fundada en el *Ab-grund*; el uso heideggeriano del oxímoron nos facilita la identificación del componente negativo que, en nuestro comportamiento pre-fenomenológico, solemos ignorar.

Como indica en sus *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, “subsiste una referencia esencial originaria entre fundamento y verdad, pero verdad concebida como aclarante ocultación [...]. Verdad, y con ello la esencia del fundamento, se des-ensambla tempo-espacialmente” (GA 65, p. 308). Esta aclarante ocultación, donde las cosas se destacan por una sustracción del fondo, responde a la misma dinámica que se daba en la obra de arte. Pero la verdad que aquí funda el sentido de las cosas es en sí misma pensada como abismo, siguiendo la lógica de la tierra: “la verdad: fundamento como abismo. Fundamento no de dónde, sino en donde como lo perteneciente. Abismo: como espacio-tiempo de la contienda; la contienda como contienda de tierra y mundo” (GA 65, p. 346). En este fundamento abismoso²⁴ ya no cabe preguntar “de dónde”, sino “en dónde”²⁵: es la pregunta por el lugar del acontecimiento, donde éste in-siste y existe;

²³ El abismo originario no desaparece, pero queda “suspendido” como una virtualidad pura que recubre y sostiene lo en él manifestado: «Pero aquí el origen no sólo es en sí, sino que es visto más esencialmente en relación a lo brotado. ‘Como te inicies, así permanecerás’ (v. 48). El origen puro no es aquel que simplemente despieza [*entläßt*] de sí otra cosa y la abandona [*überläßt*] a sí misma, sino aquel inicio cuyo poder constantemente salta por encima de [*überspringt*] lo brotado, adelantándose [*vor-springend*] le sobrevive y, así, está presente en la fundación de lo permanente» (GA 39, p. 241)

²⁴ «El fundamento fundado es a la vez abismo para el quiebre [*Zerklüftung*] del ser e infundamento [*Ungrund*] para el abandono del ser del ente» (GA 65, p. 31).

²⁵ «El Lugar no aquí pues un Aquí empírico sino siempre un *Wie*: para Heidegger como para el judío y el poeta. La proximidad del Lugar está siempre reservada, dice Hölderlin comentado por Heidegger. El pensar del ser no es entonces un culto pagano del Lugar, porque el Lugar no es la proximidad dada sino la prometida» (Derrida, 1967: 215). Así, la irrupción acontecimental y cuasi-mesianica del Lugar estructura el espaciamento en el que se diseminará el sentido.

se trata del límite de la fenomenología genética heideggeriana. En esta excavación del suelo de la experiencia, que sostiene los “edificios conceptuales”, llegamos a lo más hondo: pero ese nivel es, en su profundidad, virtualmente infinito. La verdad, pensada de esta manera deconstructiva, es ella misma deconstructora pues se presenta como *Zerklüftung*: «Verdad es, en tanto evento de lo verdadero, el quiebre abismal, en el que el ente llega a la desavenencia y tiene que estar en la contienda» (GA 65, p. 331). Una vez más, la imposibilidad de realizar un pensamiento de tal “abstracción” –pues se busca pensar el ser sin una apoyatura óptica– resulta patente; sólo queda el recurso a la metáfora, que también depende del ámbito óptico.

A esta altura resulta ya una obviedad remarcar la dependencia absoluta que Heidegger tiene de las metáforas de tipo geológico. Su gran “problema” filosófico, la pregunta por el sentido del ser que se formulará luego como pregunta por la verdad del ser –o como sentido del sentido, o como verdad del sentido, o como sentido de la verdad, y en cualquier caso como “fundamento”–, sólo puede ser pensable “poéticamente”; entiéndase, en este caso, desde un pensar “de la tierra” tal como lo deseaba Nietzsche: un *pensar metafórico*. Es un pensar demasiado terrestre, quizá: «el pensar se encuentra al pie de la montaña del mundo. En él se despeñó [*entstürzen*] una vez repentinamente la *alétheia* [...]. La *alétheia* es, despeñándose, lo que aporta y trae a la inocultación y delante a lo presente, que tan sólo entonces adviene» (GA 71, p. 51). Nuevamente: montañas, despeñarse, carácter acontecimental de la verdad. El gran filósofo del Siglo XX pretende con esto estar iniciando una superación anuladora de la metafísica occidental: son los primeros “pasos atrás” del “otro comienzo” (cfr. GA 11, 65, 69, 70). En este «rige el salto al centro del quiebre del viraje del evento, para de este modo preparar sabiendo –preguntando–, disponiendo un estilo, al ahí con respecto a su fundación» (GA 65, p. 231). De lo que se trata en esta nueva “época” del pensar, que no termina de llegar sino que está aún por-venir, es de “preparar sabiendo” el *lugar* en que se da la fundación, con un estilo particular. Se trata de pensar el “lugar” del acontecimiento, de extraer el máximo posible lo que implica esta experiencia metafórica del *Abgrund* para establecer el modo en que el sentido se produce y disemina históricamente. Si, como plantea Foucault en *De los espacios otros*, «la época actual sería más bien la época del espacio» (Foucault, 2004: 12), debemos conceder que no es posible desarrollar una fenomenología del mundo que no pre-comprenda el lugar *donde y que* este *es*. Este será, entonces, uno de los temas fundamentales de todo el pensamiento post-heideggeriano: pensar el fundamento como abismo, es decir, en tanto fundamento-desfundado, histórico, epocal, discursivo, textual. El “estilo”, por otra parte, variará; deberíamos realizar un análisis del discurso foucaultiano, deleuziano y derrideano (por nombrar simplemente algunos pensadores que continúan –críticamente– pensando en esta línea) para ver cómo, cada uno a su manera, han intentado torcer también el lenguaje de la metafísica mediante una metafórica en cada caso particular. Para Heidegger, la fuerza fundamental del pensar reside en el decir del ser, que se dice como *Ereignis*, acontecimiento de trans-propiación de sentido, singularidad que soporta todo tiempo-espacio enunciativo sin estar él mismo en un tiempo-espacio fácticamente delimitado. El fundamento, abisal, *acontece, sin porqué, porque sí: Das Ereignis ereignet* (cfr. GA 14). Este será el presupuesto ontológico, epistemológico y metafórico/discursivo del que partirán los “pensadores de la diferencia”. Tras el asedio de la metafísica occidental emprendido por Nietzsche, Husserl y Heidegger, el fundamento se vio finalmente fisurado.

Referencias

- AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (1997). "Metáfora y filosofía: en torno al debate Paul Ricoeur - Jacques Derrida", en *Cuaderno Gris. Época III*, 2, pp. 301-314.
- BELGRANO, Mateo (2020). "El combate entre el mundo y la tierra. Una 'lucha' interpretativa", en *Pensamiento*, vol. 76, 292, pp. 1551-1568. Doi: 10.14422/pen.v76.i292.y2020.010
- BELGRANO, Mateo (2021). "El tartamudeo heideggeriano. Estrategias discursivas en '¿Qué es metafísica?' a la luz de la filosofía de Gilles Deleuze", en *Thémata. Revista de filosofía*, 63, pp. 203-222. Doi: 10.12795/themata.2021.i63.11
- BERTORELLO, Adrián (2005). "Semiosfera y Mundo: ensayo sobre un posible diálogo entre Lotman y Heidegger", en *Revista de los Alumnos de Maestría en Análisis del Discurso*, 1, pp. 15-19.
- BERTORELLO, Adrián (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- BERTORELLO, Adrián (2022). *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad: un comentario híbrido al curso de Heidegger Preguntas fundamentales de la filosofía (1937-1938)*. Buenos Aires: Teseo.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (2001). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DERRIDA, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*. París: Éditions du Seuil
- DERRIDA, Jacques (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ed. Cátedra.
- DERRIDA, Jacques (1999). *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro ediciones.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio (2008). "El arte como pensar metafórico en la filosofía simbólica de Cassirer", en *Praxis Filosófica*, 26, pp. 169-188.
- HEIDEGGER, Martin, GA 10, *Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Ed. P Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit (1927)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege (1935-1946)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (WS 1934/35)*. Ed. S. Ziegler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung (1938/39)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis (1941/42)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
- JOHNSON, Mark & LAKOFF, George (1999). *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- JOHNSON, Mark & LAKOFF, George (2017). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- KÖVECSES, Zoltan (2010). *Metaphor. A practical introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- NIETZSCHE, Friederich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friederich (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- NIETZSCHE, Friederich (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- RICOEUR, Paul (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.

- SCHNEIDER, Monique. (1977). “Métaphores géologiques et figurations du psychisme”, en *Les Études philosophiques*, 1, pp. 53-65.
- SERBAN, Claudia (2017). “La pensée de la fissuration de l’être (*Zerklüftung des Seyns*)”, en SCHNELL (ed.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Hermann.
- VALLESPER, Mathilde (2019). “L’Analyse du Discours philosophique, entre Analyse du Discours, herméneutique et déconstruction : cartographie d’un espace plastique et dynamique”, en *Argumentation et Analyse du Discours*, 22, pp. 1-19. Doi : 10.4000/aad.3163

De lo nuevo a lo otro en el pensamiento de Heidegger. Convergencia del comenzar y del acabar y la cuestión de la contradicción

**From the New to the Other in Heidegger's Thought.
Convergence of Beginning and Ending and the Matter of Contradiction**

MARIBEL CUENCA
(Pontificia Universidad Católica del Perú)

Resumen: El presente artículo parte de la necesidad de reflexionar sobre la experiencia de lo nuevo en la historia humana y encuentra en el pensar heideggeriano sobre el comienzo y sobre el otro comienzo, en particular, un camino reflexivo que permite sincerar dicha experiencia. A partir del análisis de la relación íntima entre el otro comienzo y el primer comienzo, se mostrará una especie de "identidad" entre el acabar y el comenzar, lo que nos confrontará con el concepto de la contradicción, desde la historia pensada por Heidegger. En función de la crítica y de la finalización de la metafísica, se pensará en el lugar de la contradicción en la historia del ser y se subrayará la tensión entre el pensar lógico y la mostración de este. Ello nos conducirá, finalmente, a destacar a la historia como un comenzar permanente, antes que como un proceso atravesado por la innovación y el progreso.

Palabras clave: historia, comienzo, acabamiento, contradicción, ser

Abstract: This article starts from the need to reflect on the experience of the new in human history and finds in Heidegger's thinking about the beginning and about the other beginning, particularly, a reflexive path that allows us to clear this experience. From the analysis of the intimate relationship between the other beginning and the first beginning, a kind of "identity" between the ending and the beginning will be shown, which will confront us with the concept of contradiction, from the history thought by Heidegger. According to criticism and completion of metaphysics, the place of contradiction in the history of being will be considered and the tension between logical thinking and the presentation of being will be underlined. This will lead us, finally, to highlight history as a permanent beginning, rather than as a process traversed by innovation and progress.

Key-words: history, beginning, ending, contradiction, being

*A mi mamá, porque partir es permanecer,
como finalizar es comenzar*

1. A modo de introducción: el cambio, lo nuevo y el acabamiento

La historia ha presentado cruciales coyunturas en las que la idea de cambio ha asaltado y confrontado al ser humano, generando duda, reflexión, inseguridad y, también, rechazo.

Desde fines del año 2019, hemos sido partícipes de una etapa con tales características, que continúa interpelándonos y conduciéndonos a plantear preguntas y a elaborar respuestas. Vivimos una época en la que podemos percibir, de una manera más directa, cómo avanza la ciencia (a partir de la emergencia sanitaria) y cómo la política, en respuesta a ese avance, intentó reorganizar la convivencia social, todo con el fin de salvaguardar la vida humana. Pero esta época también se ha mostrado como una coyuntura atravesada por la confrontación y el rechazo, por parte de un ser humano que está acostumbrado a una manera de vivir que aspira a conservar; un ser humano que cuestiona, en el mejor escenario, o que actúa en contra de normas, protocolos y políticas que configuran una distinta forma de vivir, en el peor de los casos.

En esta etapa, la idea de lo nuevo se convirtió en protagonista, convertida en una especie de consigna que debe acompañar el andar de las personas, porque se vive en un tiempo que supone el final de un periodo y que, por ende, nos conmina a aceptar un cambio y a asumir, paulatinamente, lo nuevo que se presenta y que se va a instalar. La consigna “la nueva normalidad” adquirió protagonismo y sigue teniendo determinada vigencia al día de hoy; aquella ha sido muchas veces mentada con el fin de entender y aceptar que las coordenadas que gobiernan la convivencia social deben ser diferentes, para bien de todos, y que hay que adecuarnos a ellas. Sin embargo, tal mensaje no ha sido, en un grado importante, positivamente recibido, incluso, ha sido rechazado por muchos; lamentablemente, dicho rechazo ha estado acompañado, muchas veces, de acciones negativas, escudadas en una defensa de la libertad, asociada a la repelencia al cambio y a lo nuevo. A partir de la distancia histórica con respecto al culmen de esta etapa crítica (sin afirmar, aún, su final), podemos profundizar en esa relación conflictiva con el cambio y lo nuevo. Dicho conflicto es el resultado de una disposición negativa del ser humano, y es más que eso, a la vez; es la cara visible de la difícil experiencia de cerrar y de inaugurar, de acabar y de comenzar, que signa la andadura del ser y que experiencia el Dasein que es en el mundo. Tal profundización es posible a la luz de una propuesta filosófica que es un pensar sobre la marcha de la historia y del tiempo, como condición imprescindible para la comprensión, y para la eventual resolución, de diversos y múltiples problemas que aquejan al andar humano.

A partir de Martin Heidegger, pensar al ser humano y todo lo que lo interpela y aqueja en el mundo es, o debe ser, pensar en un acontecer que responde a la marcha de la historia del ser que lo comprende; en ese sentido, la resistencia al cambio y el rechazo a lo nuevo, por ejemplo, deben examinarse desde la historia que los posibilita y los reúne. Consecuentemente, las nociones de “cambio” y de “nuevo” se reconsideran, así como la relación que el ser humano entabla con estas. Según Heidegger, somos parte de la historia del ser, en general, y estamos inscritos en la época metafísica, en particular; de ahí que todo lo que nos suceda tenga que ser pensado desde aquélla, sobre todo cuando nos encontramos en las postrimerías de esta.

Ello nos conmina a transitar desde una resistencia y rechazo, entendidas como líneas de acción por las que opta el ser humano, a una respuesta inevitable del Dasein, en atención a su inscripción en la referida historia. Podríamos pensar el cambio y lo nuevo no meramente como opciones a las que se orienta el ser humano, sino, más bien, tales podrían comprenderse, ante todo, como rótulos que intentan nombrar, metafísicamente, lo que sucede en la historia. Y ese intento no es afortunado, porque los nombres que se otorgan solo rotulan la confusión y la incompreensión de lo que está sucediendo, pues detrás de tales se afirma la lógica metafísica que busca fijar y controlar lo que se muestra en el mundo. Bajo estos referentes, quizá “el cambio” no es “cambio”, y “lo nuevo” no es

“nuevo” (a pesar de la contradicción en la que se caería¹); quizá, se trata no solo de resistir al cambio y de rechazar lo nuevo, sino de no comprender la no viabilidad del cambio y la imposibilidad de lo nuevo.

Esa concepción metafísica de la historia que no comprende y que confunde el advenimiento del ser y su particular andar es referida por Heidegger como historiografía [*Historie*], que concibe a la historia como una ciencia capaz de abordar y ordenar el devenir humano en fases distintas e incluso separadas. La historiografía ha transmitido y legitimado la idea de lo nuevo, esto es, ha postulado y sustentado la comprensión de que, en el andar humano, al pasar por diferentes etapas, la experiencia de lo nuevo es real. Gracias a aquella, la convicción de que, tarde o temprano, se pasa a una fase nueva en la historia, se postula, configura y asienta (Heidegger, 2003, p. 83; GA 65, p. 86). Pero la historiografía no responde a un acercamiento auténtico y genuino a la manera como se da el ser y, por ende, a la forma como acontece el ser humano, luego, el concepto de lo nuevo es, por lo menos, discutible. No se niega a la historiografía (y, por ende, a lo nuevo), pero sí se llama la atención con respecto a esta, en tanto no se identifica con un acercamiento primario al devenir del ser, esto es, en tanto aquélla no es *Geschichte*, es decir, historia que acontece.

¿El postulado de lo nuevo expresa algo real? ¿en el acontecer del ser se muestra algo estrictamente nuevo? ¿tal categoría no está invisibilizando la manera como suceden genuinamente las cosas? En ese suceder genuino, que muestra la historia del ser, se presentan eventos diferentes y estos muestran, a su vez, una dinámica que se condice con un retomar, con un volver a comenzar; en ello insiste Heidegger cuando piensa la historia. Desde este pensamiento, se podría contemplar una particular comprensión de “lo nuevo”, que no es lo inédito que niega lo anterior (Heidegger, 2003, p. 151; GA 65, p. 178), sino, lo distinto, lo otro, que sigue después de algo ya acabado. Sustentar esta idea nos conduce a atender a la noción del otro comienzo, que piensa Heidegger, y abordarla para entender por qué esta no denota un nuevo comienzo y por qué exhibe, además, un talante sagrado (Pöggeler, 1993, p. 261)², como clara expresión del acaecimiento del ser.

2. La (im)posibilidad de lo nuevo en la historia del ser y el otro comienzo a partir del primer comienzo

Comencemos atendiendo a la historia del ser como historia del des-ocultamiento del ser para luego evaluar la posibilidad de lo nuevo en ella. Que la andadura del ser sea un acontecer que se des-oculta significa que el evento del ser se asienta en un constante y perpetuo ocultar que se desoculta y en un desocultar incesante que se oculta; hay pues una relación esencial entre el ocultar y el desocultar, tales se reclaman permanentemente. Ello se traduce en la relación íntima entre lo que aparece y lo que desaparece, entre lo presente y lo ausente; en el devenir del ser (y, por lo tanto, del ser humano) no hay momentos acabados que no guarden relación con lo que se avizora, ni hay momentos que se anuncien que no tengan vínculos con lo que ha terminado. En esa línea, lo que aconteció antes y lo que está sucediendo se relacionan también; no se comprende,

¹ Se abordará a la contradicción y al principio que la nombra más adelante, en atención a los postulados centrales de este artículo.

² El otro inicio se funda en lo sagrado, en atención a ello, observa Pöggeler la pertenencia de Friedrich Hölderlin al otro inicio, pues este poeta comprende el poetizar como un dar nombre a lo sagrado. Solo por eso este se adhiere al otro inicio.

finalmente, la idea de una etapa nueva que se distancia total, o casi totalmente, de lo anterior. Esto se expresa en el tratamiento de la idea del comienzo [*Anfang*], por parte de Heidegger, y, específicamente, en el vínculo íntimo entre lo que este llama el otro comienzo [*der andere Anfang*] y el primer comienzo [*der erste Anfang*].

En principio, cuando Heidegger piensa el primer comienzo atiende a cómo, inicialmente, el ser humano se relacionó con su mundo, pensándolo. Y este primer comienzo, que es también un primer pensar, refiere a la manera como el ser humano fue interpelado por su entorno y las respuestas que este ensayó a partir de ese encuentro. Heráclito, Parménides y Anaximandro nutrieron, principalmente, esas respuestas con sus sospechas e ideas. Los filósofos griegos que los sucedieron continuaron con el planteamiento de ideas y la conformación de respuestas, ante las preguntas que el mundo suscitaba. De esta manera, una primera relación con este se fue constituyendo, traducida en ideas y afirmaciones que trataban de dar cuenta de todo lo que pasaba en el entorno; este primer vínculo se inicia con lo comprendido por los pensadores iniciales (los presocráticos referidos) y continúa con lo concebido y postulado por los filósofos griegos posteriores. Dadas las diferencias entre lo dicho por aquellos y lo afirmado por estos, no podemos comprender al primer comienzo como aquello que nombra un conjunto de ideas uniformes y alineadas sobre el mundo, sino como un primer pensar sobre este que comprende conceptos y conclusiones particulares y diversas, que se fueron sucediendo, como respuesta a las preguntas que posibilitaba el entorno que habitó, y habita, el ser humano. El primer comienzo no es un punto en el tiempo, ni una etapa histórica, como se entendería desde la historiografía, sino, un evento que congrega ideas diferentes que expresan perspectivas sobre el mundo, que se fueron delineando y fueron dialogando. En ese sentido, el primer comienzo es un movimiento que, como tal, nació, se fue desplegando y llegando, paulatinamente, a su ocaso. Es una historia que va marchando y que tiene alcances, que no deben entenderse como hechos que son efectos, cuya presencia demuestra el fin de lo anterior. Entender de esa manera lo que desencadena aquel primer comienzo es abordarlo a este y a sus repercusiones desde una perspectiva asentada en el cálculo historiográfico (Heidegger, 2003, p. 152; GA 65, p. 179).

La sistematización del acontecer del ser es la periodificación de este en etapas diferentes y, sobre todo, separadas, cuya afirmación y consolidación ha enseñado al ser humano a entender que las experiencias pasan y que, en ese sentido, lo que vincula al pasado, al presente y al futuro es, principalmente, su condición de ser etapas, de ser “tiempos”. Tal acercamiento al devenir histórico desestima al andar del ser como un advenimiento de sucesos que se dan y que, siendo diferentes y estando distanciados, siempre conservan una relación, en tanto experiencias que son.

Lo inicial acaece previo a todo lo venidero y por eso, aunque oculto, viene hacia el hombre histórico como puro venir. No pasa nunca, no es nunca algo pasado. Por eso tampoco encontramos nunca lo inicial en el volverse historiográfico hacia lo pasado, sino sólo en el pensar rememorante que piensa a la vez³ en el ser que esencia (lo ya sido-esenciente [*das Gewesende*]) y en la destinada verdad del ser. (Heidegger, 2000a, p. 397)

Lo inicial, que constituye a la noción de comienzo, no es un punto fijo en el tiempo, un comienzo que sucedió, que ya pasó y cuya importancia responde a su otrora

³ “Dejar presenciar (φύσις: ἀλήθεια [pero ésta no como “verdad” en sentido corriente]). Nota a pie de página del texto citado.

presencia. Lo inicial, lo que comenzó, sigue siendo, sigue aconteciendo, pues es tal en atención a lo que no es él, a lo que ha venido después de él y que, en ese sentido, se comprende gracias a él. El comienzo, en su permanente existencia, sigue posibilitando lo venidero, lo que ha llegado después, así pues, no se desprende de lo que se ha mostrado luego y de lo que está por venir. Lo venidero se debe al comienzo, es gracias a él y con él, y viceversa; el comienzo es, conviviendo con lo que viene. Esto puede sugerir una contradicción, si no tomamos distancia, por lo menos temporalmente, del entendimiento metafísico del pasado como lo que ya pasó y terminó, y también de la concepción del futuro como lo que aún no llega y no se ve. La historia del ser humano es la historia del ser, y esta, más que estudiarse, se piensa en su esencia y en su verdad, y así se comprende que en ella las experiencias acontecen, no simplemente pasan; dicho acontecimiento es tal en atención al des-ocultamiento que atraviesa a la misma y que se traduce en la confrontación y el diálogo constante entre los momentos que suceden. En ese sentido, estos no son independientes entre sí, son como prolongaciones de sí mismos, están “unidos” en su ser.

Por ello, el comienzo en Heidegger se desagrega y contempla al primer y al otro comienzo; en tanto aquél no se elimina, en tanto sigue siendo presencia, a pesar de dar señales de su terminación, pues esto no se condice con un fin en términos absolutos. El comienzo significa comenzar y ello denota un andar constante, permanente y nunca finalizado, esto es, un acontecimiento; por ello, podemos pensar en un primer comienzo (sostenido por la preocupación de los pensadores iniciales y de los posteriores filósofos griegos) que, paulatinamente, pierde presencia y es testigo de cómo el discurso metafísico se posiciona y se consolida, pero, siempre, a partir de él. Luego, el comienzo se puede opacar, puede perder presencia, sin duda, pero nunca se elimina, porque el comenzar siempre está ahí, latente, atento al devenir y a cuándo este posibilite que emerja, otra vez.

Esa emergencia posible le permite pensar a Heidegger en el otro comienzo, que, siendo un comenzar, retoma, o debe retomar, lo que el primero inició. La inscripción en la historia del ser nos permite comprender esto naturalmente, porque su acontecer, a pesar del dominio del enfoque metafísico, da señales de que esta perspectiva ya se expandió plenamente, ya alcanzó un total apogeo (con las interrogantes y los desengaños que ello implica), y eso exige repensar, volver a atender al comienzo inicial y retomar el comenzar. Este otro comenzar debe mirar al primero para, así, recordar su marcha. Este mirar es un re-mirar, un volver a atender a lo acontecido inicialmente, un “retroceso” con respecto a él; pero no con la intención de reinstalar al primer comienzo en la historia, sino de continuar su preocupación por el ser y la verdad (alétheia). Este retomar es posible, en tanto ya se goza del alejamiento requerido para comprender auténticamente a ese comenzar inicial, para comprender, también, que el mismo posibilitó la presencia de un discurso que priorizó al ente sobre el ser (Heidegger, 2003, p. 157; GA 65, p. 186). En función de lo anterior, se puede reconsiderar al comenzar y comenzar, desde el otro comienzo, ese andar que, inicialmente, se abocó al ser, pero que luego lo confundió (con el ente) y lo olvidó.

Hay una relación estrecha y necesaria entre el primer comienzo y el otro comienzo que se asienta en su ser comienzo y que, si bien nos conduce a pensar en la comparación entre tales, esta no debe solo remitirse a la distancia que los aparta, sino, sobre todo, a la cercanía que los reúne. El otro comienzo es un comienzo diferente respecto del primero, definitivamente, pero no desatiende al mismo, porque ambos son comienzo, ello los une; en ese sentido, no hay lugar para la oposición entre ellos. Pensar en la otredad de algo suele inducirnos al comparar, y eso es natural, pero en el caso del comenzar

ello no recalca en una oposición (Heidegger, 2003, p. 158; GA 65, p. 187). El primer comienzo posibilita el otro comienzo y este “despierta” gracias a lo iniciado y dejado como herencia por aquel; tales se distancian, pero no se niegan, pues en su distancia se acercan. El otro comienzo, por tanto, no debe entenderse como un nuevo comienzo que expresa una discontinuidad con respecto a lo anterior, más bien, su presencia busca salvaguardar el comienzo inicial, esto es, se trata de resguardar lo que este trazó y enseñó. El otro comienzo muestra la “omnipresencia” del comenzar, es decir, muestra la continuidad de este (Fell, 1971, p. 228).

Heidegger comprende el comienzo no como un tiempo que ya pasó, no como un suceso que tuvo lugar y que podemos fechar para no olvidar; genuinamente, el comienzo es un comenzar constante, un latente iniciar insoslayable, como una condición que atraviesa permanentemente la historia del ser, y, por ende, la experiencia humana. «En otras palabras, “comienzo” (*Anfang*) debe entenderse como “origen duradero y sostenible” (*Ursprung*) y no simplemente como “comienzo” [punto de partida] (*Beginn*). Lo nuevo es el resguardar; lo que permanece es lo que es resguardado (...).» (Fell, 1971, p. 228). A partir de lo que sostiene Joseph P. Fell, podemos retomar lo que observábamos líneas atrás, es decir, que la reflexión de Heidegger sobre el comienzo nos invita a discutir la idea de lo nuevo, a preguntarnos, primero, qué entendemos por “nuevo” y a atender a si eso que entendemos como tal tiene una expresión real, esto es, se muestra, auténticamente, en la historia del ser. Porque en esta las cosas acontecen, presentándose y ausentándose, desocultándose y ocultándose, recordándose y olvidándose, partiendo y volviendo, siempre a la vez; en suma, aquellas se sustraen de la operación lógica que ordena por etapas que, a medida que se presentan, cancelan lo anterior. Esta forma de entender y organizar el acontecer, que se distancia de la marcha genuina del ser, constituye el proceder de la historiografía, de la historia abordada metafísicamente.

Bajo las coordenadas historiográficas, la relación entre el primer comienzo y el otro comienzo se simplifica subordinándose a los parámetros de la sistematización lógica, por eso, no se comprende dicho vínculo, en su autenticidad. Desde la historiografía que opera en la metafísica, la noción de retomar el comienzo inicial por parte del otro comienzo se aborda toscamente, desconociendo a la permanencia que caracteriza al comenzar. Cuesta comprender que la relación entre los comienzos no consiste en un repetir lo que ya pasó, imitando lo que está en el pasado, para “devolverlo” al presente. La sujeción a los conceptos de repetición, imitación y pasado obstaculizan la comprensión del comenzar (Heidegger, 2001, p. 44); estos impiden aprehender la permanencia del comenzar, comprender que comenzar es un evento [*Ereignis*], que, como tal, una vez que adviene, acaece, y no termina, en términos absolutos, sino, permanece, esperando ser continuado. El comenzar se desoculta, y luego se oculta, inició su resplandecer con los pensadores iniciales, y después se fue apagando, poco a poco, pero nunca llegó a su fin. Por eso, a partir del primer comienzo, emerge (o debe emerger) el otro inicio, indefectiblemente, en respuesta a la latencia del comenzar. Hablar con propiedad al respecto nos conduce a decir que no hay un comienzo, sino, más bien, hay comienzo, se comienza, se comenzó antes y se comenzará después. La riqueza del comienzo, afirma Heidegger, consiste en la pluralidad de comienzos (Heidegger, 2007, p. 66). No hay un solo comienzo porque hay un comenzar que permanece, de ahí que se rememore el primer comienzo y, desde este, se piense en el otro comienzo.

La historiografía que impera en la metafísica contribuye a confundir y desestimar dicha riqueza del comienzo, concibiendo a esta como el producto de una suma de comienzos, pero no se trata de eso. Nos distanciamos de esa lectura cuantitativa de

la riqueza del comienzo si atendemos a la comprensión de este como evento, hay una relación íntima entre estos (Heidegger, 2007, p. 30). El evento [*Ereignis*] es el acontecimiento primigenio y auténtico, esto es, es la palabra que nombra el acaecer propio del ser, la manera propia [*Eigentum*] como deviene este. Aquel se comprende como el acaecimiento apropiador, pues el acaecer que es muestra lo propio de la riqueza del ser, riqueza que también es suya y que no recae en una abundancia de acontecimientos, sino en el mostrar cómo es el devenir auténtico de la historia, cómo se acaece propiamente. Acaecer no es suceder algo en un momento del tiempo que se puede fechar (y, así, fijar), el acontecimiento (que es acaecimiento) no es un hecho del tiempo inscrito en una etapa histórica, que precisa su inicio y su fin. Sucede lo mismo con el comienzo, que no se identifica con un periodo que presenta hechos que ocurrieron y ya pasaron. Ello explica el vínculo íntimo entre el evento y el comienzo: la permanencia del acaecer y del comenzar como mostración auténtica del devenir del ser. No podemos preguntar, inicialmente, qué acontece en la historia del ser, porque ello supondría un acontecer y algo que acontece, y el único acontecimiento es el acontecer (Heidegger, 2000a, p. 401). Del mismo modo, el sentido del comienzo es el comenzar, lo que antecede ontológicamente a la concepción de que algo comienza.

Solo podemos comprender al comienzo como un evento si atendemos a la historia [*Geschichte*] y nos comprendemos en ella; ello no implica desconocer a la historiografía [*Historie*], pero sí tomar distancia con respecto a esta. Sujetarnos al ordenamiento promovido por esta es alejarnos de pensar lo propio del ser hasta rechazar lo inherente a este. A ello llegamos si pretendemos conciliar la marcha de la historia con conceptos como el de evolución y no vislumbrar que pensar al ser nos conmina a sustraernos de lo pautado y establecido, historiográficamente, y a acoger “las subversiones” [*die Umstürze*] (Heidegger, 2003, p. 82; GA 65, p. 85); no por rebeldía, sino, por una escucha honesta a lo que dice el mundo. Y este dice que comprenderlo, históricamente, no es ordenarlo en tiempos diferentes y separados, que se concatenan causalmente, y así validar la concepción de lo antiguo (acabado) y de lo nuevo (inédito). El devenir “subversivo” del ser colisiona con esa lógica y con esos conceptos.

Atender a lo “subversivo” del ser es acusar recibo del reclamo por pensar a este desde sí mismo.

«Aquí solo se repite lo que desde el fin del primer comienzo de la filosofía occidental, es decir, desde el fin de la metafísica, tiene que acaecer siempre más decididamente, que el pensar del ser [*Seyn*] no tenga que tornarse ninguna “teoría” y ningún “sistema”, sino la auténtica historia y con ello lo más oculto.» (Heidegger, 2003, pp. 82-83; GA 65, p. 85) Si estamos en el fin del primer comienzo, seguimos en el comenzar inicial, y en esta situación tenemos que mostrar fidelidad al ser, recordando que su historia es des-ocultamiento.

3. Del otro comienzo a otro ser humano, del otro comienzo a otro pensar

Para comprender la inminencia del otro comienzo, hay que comprender el comenzar y comprender, a su vez, que estando instalados en (el fin de) la metafísica, estamos comprendidos en el fin del primer comienzo. Esto es, la metafísica va acabando en el despliegue del finalizar del primer comienzo. Comprender el comenzar, en general, y el primer comienzo, en particular, es atender al evento que es el ser y no olvidar que, en ese sentido, todo lo que es, en principio, acaece apropiadoramente. Por ende, el ser humano es acaecimiento y debe comprender ello, haciéndose cargo de lo mismo.

Heidegger atiende a aquel como ser-ahí [*Dasein*] y, subrayando su condición histórica, insiste en su ser acaecer.

Hay una relación íntima entre el evento y el *Dasein*, ambos se encuentran en su esencia, en su sentido de ser y acontecer; pero esta relación no se visibiliza, no es atendida en su naturalidad, en consonancia con el olvido del ser (Heidegger, 2003, p. 43; GA 65, p. 32). Se trata, pues, de trabajar en su mostración, de redimir tal vínculo, de mostrarlo en su autenticidad, a través de un re-mirar la condición histórica humana, esto es, volver a atender a la historicidad del ser-ahí. A ello contribuye el volver a preguntarnos por el sentido del comenzar, sobre todo, en un momento que presenta determinadas señales de estar en el fin del primer comienzo; y, a partir de ello, subrayar la permanencia y el alcance del comenzar, comprendiendo que este es un evento, así como lo es la marcha histórica. Y en ese acaecer del comenzar, el *Dasein* tiene que encontrarse y comprenderse como alguien que no puede salir de aquel porque no puede sustraerse de la historia. Ese permanente comenzar lo condiciona e intenta mostrarle que siempre “está en lo mismo”, y, con ello, devela lo ajeno y artificial de lo que se nombra como “nuevo”. Esa es la condición humana y a ella siempre hay que atenerse, procurando no caer en confusiones y, menos, ahondar en estas, o, en todo caso, comprendiendo la confusión que nos comprende. En esa línea, Heidegger nos recuerda que, antes de ser fundamento, antes de sentar las bases de algo, transitamos en un abismo [*Abgrund*], esto es, acontecemos, trazando un devenir ondulante, cambiante e incontrolable, porque estamos a merced del acaecimiento del ser, del evento, y, en él, el establecimiento de cimientos previos que aseguren nuestro avance no tiene lugar. Hay que asumir, pues, el abismo del ser (Heidegger, 2003, p. 41; GA 65, p. 29).

El ser humano, cuyo ser está condicionado a un abismo, no ocupa un territorio y, menos, lo domina; ante todo, el *Dasein* habita un mundo, al lado de otros entes y junto a otros *Dasein*. Su acaecimiento, comprendido como habitar, se da en un mundo que acaece como Cuaternidad [*das Geviert*], esto es, una realidad en la que el despliegue del ser se expresa en el acontecer de los cuatro elementos que la muestran auténticamente y le dan sentido. «En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad. Cuidar (mirar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia.» (Heidegger, 1994b, p. 132; GA 7, p. 145) El acaecer del ser-ahí es, primariamente, habitar; un habitar en lo que es, genuinamente, el mundo, esto es, el sol, las nubes y el clima que cobija y arrecia (el cielo) y, también, las plantas, las flores, los animales y todo ser que tiene o busca un lugar (la tierra). Un habitar que acontece con la mira en lo divino, cuando el agradecimiento se impone y, sobre todo, cuando el desconcierto, la pena y la esperanza asaltan a la experiencia humana. Y un habitar que, evidentemente, es un andar con otros, como nosotros, que, en tanto seres ahí, acaecen padeciendo lo que acontece y, en su condición de existencia, se comprenden (o tratan de comprenderse) como posibilidad, en general, y como posibilidad de ya no ser, de no estar más, en particular. (Heidegger, 1998, p. 271; GA 2 p. 251) Esto presenta al ser humano como un mortal, es decir, como alguien que puede ya no ser, esa es la condición que acompaña a su andar histórico. Con todo, esta no lo exime del cuidar la Cuaternidad, de mirar por los cuatro elementos que expresan el ser, porque el *Dasein* no ha decidido eso, ello es parte de su ser. Eso sintetiza la situación del ser humano mortal.

Pero esa situación, en el momento en que está el *Dasein*, es decir, en el fin de la metafísica, se desconoce, no se comprende, se ha olvidado; la influencia de la historiografía, con sus conceptos de evolución y progreso, no posibilita atender a eso,

esto es, pensarlo auténticamente. El enfoque de la historia como ciencia obstaculiza el pensar genuinamente el andar histórico, por eso el comenzar permanente y latente no es atendido, es impensado, en contraste con el posicionamiento de la configuración lógica que ha encumbrado los “tiempos” de pasado, presente y futuro. Se trata, pues, de recuperar el pensar, aquel que atiende al ser sin preconcepciones ni expectativas, y que, por ello, comprende su ser evento, su condición de acaecer permanente, y no se desconcierta cuando la historia muestra la latencia del comenzar. «Seremos capaces de pensar la agudeza de lo simple de la singularidad del ser [Seyn] en su esencia como evento y comienzo tan sólo cuando en general “pensemos”, es decir: cuando podamos osar el salto a la nada, porque somos acaecidos-apropiadamente en nuestra esencia por el ser [Seyn] mismo» (Heidegger, 2007, p. 31). Pensar es renunciar a establecer siempre fundamentos que determinen y aseguren una performance que alcance objetivos preestablecidos, y no porque la mediocridad y el conformismo se impongan, sino porque el acaecimiento que somos no se condice, en principio, con un actuar que parte de premisas definidas en el pasado, que se aplican en el presente y que aseguran resultados en el futuro. La andadura del ser y, por tanto, de la experiencia humana, en primer lugar, no responde a la planificación y la sistematización del tiempo presente en la historiografía.

Cuando Heidegger aborda al pensar, subrayando su vínculo íntimo con el ser, nos invita a atender a cómo aquél comenzó, y eso significa retomar a Heráclito y su disposición a comprender su entorno, a partir de lo que este dice, reconociendo así, que, inicialmente, el mismo interpela, es decir, asalta y conmueve. Ese pensar que expresa Heráclito es “la experiencia decisiva” del inicio del pensar (Hüni, 2007, p. 44); aquél es, también, la muestra de cómo se puede pensar genuinamente la historia del ser, lo cual justifica, finalmente, la necesidad de “volver” a ese pensar, esto es, recobrarlo. Y eso no implica, evidentemente, traerlo al presente, repitiéndolo o imitándolo, sino confluir con su ser comienzo, en atención a la presencia y la permanencia del comenzar. Para comprender el pensar y, sobre todo, pensar, hay que poner entre paréntesis el razonamiento como concepto que, asumimos, refiere a la actividad distintiva del ser humano (Heidegger, 2006, pp. 24-25; GA 9, p. 322); porque si nos definimos, ante todo, como animales racionales, “cerramos la puerta” a comprender la existencia que somos. Es decir, desatendemos a que somos posibilidad, posibilidad de ser de diversas maneras, y, entre estas, primariamente, ser-ahí, estar arrojados, a merced de todo lo que congrega el mundo (Heidegger, 1998, p. 159; GA 2, p. 135). Solo a partir de la existencia que somos, pensamos, esto es, atendemos a todo lo que nos confronta, antes de que nos sujetemos al imperio de la razón y a sus directivas lógicas.

Pensar no significa, a partir de lo afirmado por Marco Casanova, escudriñar, metódicamente, el fundamento último de todo lo que aparece (concebido como objeto de estudio), sino comprender al ser desde el evento que es, viviendo entre los distintos entes que son y atendiendo a la presencia de estos en el des-ocultamiento (Casanova, 2007, pp. 230-231). Ese pensar, por tanto, es, en cierta forma, vivir, porque solo comprendiendo que se es entre otros entes y con otros seres humanos, se puede conservar a aquél. Pero eso es lo que, precisamente, se confundió y luego olvidó, en nombre de una reflexión que se ha esmerado, y se esmera, por definir y estudiar a todo ente como un objeto perceptible y, por ende, manejable; priorizando, así, el carácter óptico, antes que la condición ontológica, de todo aquello a lo que nos abocamos. En la historia del ser, en general, y en la metafísica, en particular, el conocer se articuló con el prescribir y el controlar, de manera inmediata, aquello que se tiene que entender. Volver a pensar implica reconsiderar ello, no con el fin de anularlo, sino con la tarea de reencontrarnos

con aquello que lo posibilita, eso que está detrás, siendo primigeniamente; es decir, con la condición de ser Dasein en un mundo que acaece con diversos y múltiples entes que nos salen al encuentro y nos interpelan. Se trata, por tanto, de escuchar al mundo, en primer lugar, para luego tratar de comprenderlo, aceptando que el entendimiento inmediato no es, en principio, posible, que tenemos que recorrer, con paciencia, “lo que se resiste a ser explorado” (Heidegger, 2000b, p. 19). En otras palabras, hay que aceptar que lo que reúne el mundo no está, inicialmente, ahí, para ser entendido, bajo nuestros presupuestos y lógica; por el contrario, se sustrae a estos y así desafía los conceptos de claridad y certeza que han destacado en nuestra empresa cognoscitiva. Se trata de dialogar, entonces, con aquello que se resiste a ser sujetado por las coordenadas establecidas del pensamiento lógico-metafísico, sin tildarlo de confuso, contradictorio, o, peor aún, de “sin sentido”. Hacer eso es iniciar honestamente nuestra tarea de comprender; sin dejar que directrices ya institucionalizadas pongan barreras a la escucha del mundo. En este camino, Heidegger invita, indirectamente, a confrontarnos con el sentido de la confusión y de la contradicción, y a evaluar su lugar en la tarea de (volver a) pensar qué es ser; a ello atenderemos más adelante.

Como se observó líneas atrás, la historia es la historia del ser, antes que la historiografía o el abordaje óntico-lógico que conoce hechos; y, desde aquella, el pasado, el presente y el futuro no son los estadios definitivos que sistematizan el tiempo y los que, cual compartimentos estancos, agrupan y distinguen, tajantemente, los diferentes sucesos. La historia del ser que es, finalmente, la historia humana, no es divisible, en principio; su acontecimiento es previo, no solo cronológica, sino, sobre todo, ontológicamente, a toda periodificación científica. Por ello, desde el evento que es aquélla, el comienzo no es el pasado, sino, más bien, es el comenzar permanente, que, en su marcha, procuró atender al ser del mundo, pero que, también, en su andar, posibilitó su postergación y, finalmente, el empoderamiento de su manifestación óntica, configurando y consolidando el discurso metafísico. Entonces, si decimos que el comienzo es comenzar, y que este, en tanto acaecimiento, es un finalizar, no estamos, en principio, ni redundando ni cayendo en una contradicción, sino, solo nos estamos ateniendo al lenguaje de la historia del ser.

Ello colisiona con el carácter sistemático y cronometrado de nuestro entendimiento del tiempo, según el cual los hechos que estudiamos deben estar situados en una etapa y su duración, además, debe poder determinarse. En esta línea, aporta la observación de Marco Casanova, al indicar que la atención de la reflexión historiográfica ha priorizado el presente; mientras que el pensar histórico, atento al despliegue del ser, destaca categóricamente al futuro (Casanova, 2007, p. 205). El “trato con el tiempo” es distinto desde la historiografía y a partir de la historia. Si en esta aludimos a “el futuro”, no lo comprendemos como una fase que aún no se inicia y que, por eso, es nueva; sino, más bien, en tanto la existencia que somos, pensamos en nuestro ser posibilidad, y eso significa un pensar que siempre se asienta en un estado por ser, pero a su vez siendo y habiendo sido. El diálogo entre estos momentos es la expresión del acaecimiento, del evento que denota la historia; en esta, primigeniamente, no hay tiempos separados, sino, un vínculo permanente entre los diferentes acontecimientos. Comprender ello es comprender la vida como una trama, en la que el Dasein está vuelto hacia el comienzo (Heidegger, 1998, p. 390; GA 2, p. 373), lo que no se contradice con su orientación hacia la muerte como su posibilidad más propia.

Puede ser difícil pensar así la historia y el tiempo, porque la influencia del razonamiento y del lenguaje de la metafísica ha estructurado nuestro vínculo con el mundo, en un alto grado, y, consecuentemente, nuestra vida. Con todo, ese pensar difícil ya

acaeció y, a pesar de que se olvidó, es factible retomararlo, pues comenzó y el comienzo perdura, se mantiene latente, se trata, pues, de volver a comenzar, volver a comenzar a pensar. En otras palabras, se trata de comprender que el primer comienzo inicia un pensar que se diluyó pero que no terminó (no dejó de ser), y que puede llegar a nosotros como el otro comienzo (Fell, 1971, p. 222)⁴. En las postrimerías de la metafísica, el ser humano tiene que atender a su historia como acaecimiento, y darse cuenta que no tiene que fundar algo nuevo, sino, más bien, recobrar el comenzar, pensando y viviendo el otro comienzo. Con todo, es difícil que este darse cuenta se presente y se sostenga, ello acarrea una importante y compleja tarea.

4. La necesidad y la dificultad del otro comienzo: la posibilidad de la contradicción

La comprensión del otro comienzo necesita de la comprensión del primer comienzo y comprender este vínculo íntimo exige atender al ser del comienzo; para ello hay que desprendernos de determinados presupuestos que sostienen la idea clásica (metafísica) del comienzo y que le otorgan, al comenzar, cierto carácter negativo que obstaculiza la comprensión de lo trascendente que es en la historia del ser. «No es un defecto o un fracaso de nuestro conocimiento de la historia el que este comienzo sea inexplicable. En la comprensión del carácter misterioso de este comienzo residen más bien la autenticidad y grandeza del conocimiento histórico. El saber acerca de una protohistoria no consiste en el pedante rastreo que busca lo primitivo o en el coleccionar huesos» (Heidegger, 2001, p. 143). Lo inexplicable no tiene por qué ser, en sí, negativo, no hay sustento para alimentar una sospecha y, finalmente, un rechazo a eso inexplicable, tenemos que situarnos antes del juicio metafísico que cimentó y consolidó esa concepción sobre lo que no se puede explicar. Desde este discurso, lo inexplicable es negativo porque, desde sus parámetros, no se puede sustentar; se produce una estigmatización de ello que ha calado en el vínculo entre el ser humano y el mundo, a lo largo de la historia. Por ello, se ejerce un juicio negativo sobre el comienzo, porque, en tanto permanencia latente, esto es, en tanto comenzar que es perdurar y finalizar, no se puede entender, y dicha negatividad alcanza al conocimiento histórico que no puede explicar ese comenzar. Ello no se puede entender porque no responde a la asunción de evitar la contradicción, que es una respuesta a uno de los más importantes postulados que ordena al pensamiento occidental. Un comenzar que es perdurar y, sobre todo, finalizar, es un comenzar que no es comenzar propiamente, a la luz del pensamiento lógico inherente a la metafísica, pues si el comenzar es ya finalizar, entonces el comenzar no es lo que se dice que es, esto es, un iniciar, sino lo contrario, un acabar. Ello colisiona con un imperativo racional que indica que decir algo de un sujeto y negarlo, a su vez, es contradictorio.

La lógica y las conclusiones de la historiografía han organizado y direccionado nuestro entendimiento del comenzar, de manera que la asociación entre lo inicial en la historia y lo primitivo (entendido como lo rudimentario y endeble) es una respuesta automática que generamos y que devela la simplificación en la que ha devenido el saber. Además, bajo la norma de evitar la contradicción, es muy difícil comprender el sentido del comenzar heideggeriano, y el vínculo entre el primer y el otro comienzo que responde a la permanencia del comenzar. Dicha directriz, afirmada por Aristóteles, refiere

⁴ Joseph P. Fell alude a esa llegada como condición del (aún posible) presenciar de la Cuaternidad, esto es, como condición de la mostración del evento del ser desplegado en los cuatro elementos (la tierra, el cielo, los divinos y los mortales).

a la imposibilidad de que lo mismo se presente y no se presente en lo mismo a la vez y en el mismo sentido, es decir, no es posible que algo sea y no sea al mismo tiempo y en la misma forma (Aristóteles, *Met.*, 1005b 12-22). A la luz de ello, el comienzo es concebido como un punto de inicio en el tiempo pasado, principalmente, y no como la experiencia crucial, relevante y constante del comenzar; aquel es entendido como el rótulo de algo que sucedió y que solo puede ser atisbado a la distancia. Si algo ya pasó, ya no está presente, en ese sentido, ya terminó, eso es lo que es, es decir, algo que fue. Pero si decimos que ello mismo permanece, que está latente, esto es, que sigue siendo, estamos afirmando de algo que ya no es y que aún es. Entender así el comienzo, desde el discurso metafísico, es caer en contradicción. Heidegger, más bien, nutre el pensar sobre el comenzar atendiendo a que este es comenzar y también es más, tomando, evidentemente, distancia de la visión lógica y, por ende, cerrada, de estas nociones.

El ocaso en la despedida parece ser de plena negatividad, cuando pensamos metafísicamente. Es, sin embargo, el comienzo, cuando interrogamos al ser [Seyn] según la historia del ser [Seyn].
El evento del comienzo es el ocaso (Heidegger, 2007, p. 35).

Se trata, nuevamente, de sustraernos de la percepción negativa de ciertas nociones; el ocaso en la despedida [*Der Untergang in den Abschied*] (GA 70, p. 24) refiere algo que trasciende lo negativo y, también, lo positivo, una cuestión que se resiste a las dicotomías. Esta nombra una situación que muestra auténticamente el evento del ser. La despedida y el ocaso son experiencias que se inscriben en ese acaecimiento constante de ocultamiento y desocultamiento perpetuos. En ese sentido, el ocaso no es genuinamente el fin de algo, sino, es la llegada del ocultamiento cuando el desocultamiento se ausenta; y la despedida es el acontecer que sigue al ocaso, es su prolongación, así, es también, en cierto sentido, ocaso. Para no caer en la lectura que negativiza y simplifica a la despedida y al ocaso, hay que atender al acontecer de estos en el des-ocultamiento, hay que comprenderlos como expresión de esta dinámica en la que el ocultamiento es (en atención al) desocultamiento y viceversa. Dicha dinámica que transita entre lo desoculto y lo oculto, entre lo que emerge y lo que decae, desestabiliza, interroga y, por ende, alimenta el pensar. Porque cuando lo que era presencia se torna ausencia, sucede un evento que conmueve al Dasein y lo confronta con el ser. El ocaso no es sin la aurora, y lo mismo esta con respecto a aquel, es decir, el ocaso no es solo y únicamente ocaso, es presencia que también es ausencia de la aurora; de esta manera, anochecer es, en cierto sentido, amanecer, oscurecer es, en cierta forma, alumbrar, y, finalmente, acabar es comenzar. Así acaece la historia, antes que, y a pesar de que, el juicio que acusa contradicción se enarbole, buscando imponerse. Heidegger atiende a la contradicción, en determinados momentos de su pensar; a partir de su atención a Nietzsche y su tratamiento del llamado principio de no contradicción, aquel se detiene en la observación nietzscheana del carácter prescriptivo de dicha sentencia y, a partir de ello, reflexiona (Heidegger, 2000a, pp. 491-492). Siguiendo a Heidegger, también nos detenemos en esa acotación del carácter normativo del referido principio, pues ello nos permite pensarlo como un enunciado que manda, no que describe, esto es, como un enunciado deontológico y no ontológico. De esta manera, tal sentencia no se encuentra al servicio de la mostración de (cómo es) el ser, por ello colisiona con la experiencia del comienzo como ocaso, del acabar como comenzar.

El acabar no se debe entender en términos absolutos, y lo mismo pasa con el comenzar, a pesar de la lectura metafísica de estos que los entiende, de manera categórica,

como etapas cerradas. Heidegger nos invita a tomar distancia respecto de esta lectura y a pensar en el sentido genuino del acabar. ¿Qué es el acabamiento [*Vollendung*] (GA 65, p. 442)? ¿qué es el acabar? ¿qué significa que algo se acabe? ¿algo realmente (y totalmente) se acaba? Aquél es acaecimiento que fue presencia y ahora es ausencia, pero una ausencia que necesita de la presencia para ser; aquél es lo que no es (inicio), pero habiendo sido y estando por ser (otra vez). Desde la perspectiva lógico-metafísica, se atribuye contradicción a ello, se puede llegar, incluso, a alinear el pensar al que refiere Heidegger con la contradicción, pero no se trata de eso (Casati, 2022, p. 108)⁵. Dicho pensar está antes de toda exigencia de no contradicción porque la experiencia del pensar no se fundamenta en ningún principio; de este modo, Heidegger participa, indirectamente, en la discusión sobre la contradicción, en general, y sobre su principio, en particular, desde la atención puesta en el ser del acabamiento. El acabar siempre es, es decir, el acabar nunca acaba. Lo mismo habría que pensar del sentido de la despedida (relacionada con él) y del despedir en atención a su ser: la despedida es ausencia de la bienvenida, aquella es lo que no es esta. Por tanto, el despedir es (siempre) en relación con el acoger, de ahí que el despedir no es despedir absolutamente. En suma, el acabamiento (y el ocaso), que comprende a la despedida, no es, auténticamente, un fin; el acabamiento no es lo que dice ser, el acabamiento no es acabamiento, sino un acaecimiento que es una latente vuelta o un re-encuentro con el comienzo.

Este re-encuentro con el comienzo se evidencia con el evento del otro comienzo, que tiene que advenir cuando la metafísica llega a su fin. Para comprender el fin de esta hay que partir por comprender su comienzo. La metafísica emerge en el espectro del comienzo, en general, y cuando el primer comienzo inicia su fin, en particular; de esta manera, el inicio de la historia de la metafísica es el comienzo del fin del comenzar. El primer comienzo que acaece como un pensar el ser, paulatinamente, va olvidando a este y priorizando al ente, hasta tomarlo como el ser; cuando ello ocurre comienza la metafísica y comienza, también, el fin del primer comienzo. En adelante, la metafísica desarrolla una historia abocada al ser, en teoría, que se entiende, en la práctica, como preocupación por el ser del ente y que, finalmente, se presenta como estudio del ente. De esta manera, la metafísica configura una historia en la que la confusión y el engaño se afirman, y en la que, a la vez, se olvida de su propio (genuino) origen (Casanova, 2007, p. 231). Si la historia de la metafísica se debe comprender como la historia del fin del comenzar inicial, este fin del primer comienzo es un largo, nutrido y complejo proceso; este no es un punto en el tiempo, sino, un intenso y extenso acabamiento. El fin no finaliza, esto es, el fin no es fin, pues en su acontecimiento se encuentra con el comienzo. La convergencia del acabar y del comenzar trasluce una confrontación con la idea de la contradicción, en general, y con su respectivo principio, en particular; de esta manera, el pensar heideggeriano nutre y actualiza la discusión sobre el principio de no contradicción y sus alcances ontológicos.

Pues en la historia que acaba, que es la metafísica, se llega a un momento en el que la dedicación al ente alcanza un grado máximo, la misma se satura y, por ende, se agota. Tal momento suele ser concebido como una crisis, la que no debe ser

⁵ Filippo Casati llama la atención sobre un eventual reconocimiento, por parte de Heidegger, de la naturaleza contradictoria del ser como verdadera, a partir del análisis de un pasaje de la Introducción a la Metafísica (cf. Heidegger, 2001, p. 77). Pero también observa Casati que, a partir de esa eventual concesión, Heidegger acepte la presencia de la contradicción en la mostración del ser y, consecuentemente, la posibilidad de prescindir del principio de no contradicción (como directriz del razonar), es una deducción con poco sustento, en función de las ideas que desarrolla el filósofo alemán en el curso referido.

entendida, únicamente, de manera negativa, tendría que mostrarse, ante todo, como un momento aporético que conduzca a la metafísica a confrontarse consigo misma. Dicha confrontación debe desembocar en el reconocimiento de la propia esencia, esto es, en comprender el ser de la metafísica, desde ella misma. El desarrollo de esta llega a un momento crucial cuando la misma comprende lo que es y, sobre todo, cuando ello conduce a una crítica de sí misma, a un examen de su discurso y sus productos. En esa instancia es posible la transición, esto es, una etapa que, sin dejar de ser metafísica, piensa en el acabamiento y, al hacerlo, también atiende al comienzo. Dicha etapa no deja de mostrar la fuerza y el arraigo de la metafísica, su omnipresencia y determinación en la historia, su fuerte influencia en el ser humano, pero también evidencia la posibilidad de reconocer y superar el olvido del ser que la constituye, siempre y cuando “el pensamiento metafísico es reconocido [esto es, se reconoce] en su esencia” (Sommer, 2015, pp. 327-328). Podemos pensar en la saturación del discurso metafísico como un acabamiento del mismo, pero sin olvidar que este no es un mero punto final, sino un gran y largo momento que puede comprenderse como un tránsito entre la metafísica y el retomar el pensar que está en su origen, para devenir, finalmente, en el otro comienzo. Como se observó antes, el acabar y el comenzar convergen en su ser, el acabar es el comenzar, de esta manera, el acabar es y no es lo que es.

La metafísica es el discurso que se consagra al estudio del ente y olvida al ser y también es más que eso. Esta es una etapa que consiste en el fin del primer comienzo y también es una época que tiene un fin. Se debe comprender este fin como el acabamiento que hemos tratado y, para ello, hay que atender al tránsito que también es la metafísica. Pensar este tránsito no es pensar en una fase que se opone a la metafísica y que no desestima, luego, el reponerla de una manera nueva, sino, más bien, es pensar en su superación desde lo que la sostiene, es decir, desde el comenzar inicial. La metafísica no llega a su fin por su consagración exclusiva y férrea a la entidad del ente, simplemente, sino porque, siendo ocaso del primer comienzo, al preguntar por el ente ya no interrogó por el ser, que es lo que inicialmente y siempre se ha buscado (Heidegger, 2003, pp. 147-148; GA 65, p. 173). El oponer, el reponer y el innovar no son nociones que estén al servicio de la comprensión del tránsito y del fin de la metafísica, al contrario, simplifican a estos, por lo menos, y los tergiversan, usualmente. Debemos atender a dicho tránsito y fin a la luz del acaecimiento del ocaso y de la despedida inherentes a la historia del ser, y ello nos conduce a siempre pensar en la relación entre el ente y el ser como expresión, por excelencia, de la particularidad y complejidad de dicha historia. En la metafísica ya consolidada el ente ha subsumido al ser, lo ha dominado y lo ha relegado a un permanente ocultamiento (Heidegger, 2007, p. 82). Comprender eso es avizorar el fin del discurso metafísico e iniciar una transición a partir del mismo.

Aquí sólo insistiremos nuevamente en lo siguiente: hablar del final de la metafísica no quiere decir que en el futuro no «vivirán» ya hombres que piensen de modo metafísico y elaboren «sistemas de metafísica». Aún menos quiere decirse con ello que la humanidad en el futuro no «vivirá» ya basándose en la metafísica. El final de la metafísica que se trata de pensar aquí es sólo el comienzo de su «resurrección» bajo formas modificadas (...). (Heidegger, 2000a, p. 164).

El final en la historia del ser, que comprende a la metafísica, no se opone al inicio, más bien, dialoga con él, el vínculo entre estos no termina, pues son ocultamiento y desocultamiento, respectivamente. El fin no inaugura lo nuevo, sino, posibilita el retomar

algo de una manera distinta (no opuesta), da lugar al renacer de otro inicio; por eso, el fin de la metafísica acontece con el advenimiento del otro comienzo. El fin no es fin absoluto y el final de la metafísica no es la erradicación total de esta, no puede ser así porque ella está inscrita en la historia del ser, en esta historia que no es un proceso ascendente concebido como progreso, signado por la innovación, sino que es movimiento permanente en el que la presencia y la ausencia conviven diferenciándose. Así, el fin de la metafísica no es fin, es dinámica cuyo despliegue no es interrumpido (o no debe serlo) por la acusación de la contradicción.

La consumación de la metafísica es también la certificación de su dominio. Decir que la metafísica se ha consumado es decir que los postulados, la lógica y las conclusiones de esta han constituido una armazón sólida, por ende, duradera, del pensar planetario (Heidegger, 1994a, p. 74; GA 7, p. 79). De este modo, si bien ya se ha anunciado el fin de la metafísica, este será largo, arduo y complejo, por todo lo que ha edificado y el control que ha ejercido, y ejerce, aquella en la historia. Comprender este fin, según Heidegger, es pensarlo como “superación” [Überwindung], cuyo sentido, como podemos suponer, a partir de lo que estamos tratando en este texto, no es negación ni eliminación, sino, más bien, torsión [Verwindung], un desvío que deviene en una especie de “renovación” de este discurso (Heidegger, 1994a, p. 64; GA 7, p. 68). Comprender ello nos confronta con lo que ha llegado a ser la metafísica, esto es, olvido del ser, y nos remite, principalmente, a lo que ha posibilitado y posibilita que esta sea, esto es, el pensar (sobre el ser) del primer comienzo, para, finalmente, dar luz al otro comienzo.

(...) La posibilidad de un cambio que nos conduzca hacia un *Ereignis* más principal —es decir, fuera de la metafísica, más allá de la metafísica— está relacionada con una *Verwindung* de la metafísica: traduzcamos así: la metafísica no es algo que “se pueda hacer a un lado como una opinión o que se pueda dejar como una doctrina en la que ya no se cree”;⁶ la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna (...). (Vattimo, 1987, p. 152)

El fin y, por ende, la superación de la metafísica, no obstruyen la permanencia de esta; porque, como ya se dijo, el finalizar refiere un acabamiento constante que no se identifica con un momento de cierre, sino, con un acabar que es un perdurar y que se relaciona, íntimamente, con un comenzar. Este no es, tampoco, un punto de partida que es tal en atención a lo que ocasiona; como observa Damir Barbariá, el comienzo no se comprende (o no se debe comprender) como inicio que conlleva una consecuencia, que desencadena un curso, ante el cual se rezaga (Barbariá, 2016, p. 85). El comienzo no es causa (pasada) ni el fin es consecuencia (a futuro), concebirlos así es desconocer la andadura que somos y nuestra situación en la metafísica que llega a su fin y que no finaliza. Por eso su “superación” no es negación ni anulación y tampoco, por ende, se niega ni anula todo lo que está comprendido en ella. La crítica que desliza Heidegger a la contradicción (y a su respectivo principio), a través de la confluencia del acabar y del comenzar, es discusión que nutre y agudiza la problematización sobre el lugar de aquella en la historia. La contradicción es nombrada y reconocida en esta, es abordada crítica e indirectamente por Heidegger, finalmente, dialoga con el ser mismo y su desocultamiento. Ella puede entenderse a partir de la lucha entre la presencia y la ausencia inherentes al evento que es el ser, Carlos Másmela refiere a dicha tensión como una contradicción “contratendiente”, en el espectro del pensar heideggeriano (Másmela,

⁶ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, op. cit., pág. 46. [Pie de página presente en el texto citado]

2018, p. xiv), pues recoge la contienda íntima que caracteriza a lo oculto y lo desoculto en el ser. De ahí que la contradicción no se “supera”, pero sí se discute y se revitaliza, al pensar que acabar es comenzar, en las postrimerías de la metafísica.

5. La permanencia del comienzo: el siempre tener que comenzar

En una conferencia titulada “Heidegger y el comenzar”, el filósofo alemán Rüdiger Safranski afirmaba que la filosofía es un constante e incesante comenzar con algo nuevo, que, en ella, en contraste con las ciencias positivas, no podemos pensar en un progreso, y que su tarea es evaluar orientaciones, pues estas tienen que variar de acuerdo al cambio de la realidad (Safranski, 2006, pp. 11-12). Nos interesa señalar ciertas nociones del pensar de Heidegger que alimentan las referidas ideas. En la historia, hay un constante e incesante comenzar, efectivamente, pero este, antes que ser el atributo de un sujeto, es la condición del vivir y del pensar; porque todo es expresión del evento del ser, a pesar de que ello, generalmente, no es percibido. Además, en principio, no se comienza con algo nuevo, sino, más bien, se retoma el comenzar. En tanto este es permanente presencia y latencia, el acontecimiento del ser, en general, y el andar humano, en particular, no es expresión, ante todo, de un progreso, a pesar de que la perspectiva óptico-lógica ha insistido e insiste en leer así la historia. En esta, en atención al vínculo íntimo entre lo oculto y lo desoculto, lo ausente y lo presente y el acabar y el comenzar, no podemos, inicialmente, identificar etapas relacionadas causalmente y sujetas a una ascendente innovación. La historia del ser, que es nuestra historia, es un movimiento constante que se refleja en el devenir de todo ente y en el andar del Dasein que somos; por eso, podemos comprendernos también como esa historia en la que las cosas que pasan se muestran imbricadas natural e indefectiblemente, y no separadas artificialmente.

En ese sentido, pensando de manera auténtica, no tenemos un pasado, un presente y un futuro, sino, más bien, somos acaeciendo, habiendo sido y estando por ser, esto es, somos (siempre), acabando y comenzando, a la vez. El comenzar y el acabar es la constante, por ello, no hay “un” comienzo y “un” fin, sino, primariamente, acaece un comenzar y un acabar. En atención a ello, se debe comprender el otro comienzo y su relación esencial con el primer comienzo; en cierto sentido, este es aquel. Debemos atenernos a la permanencia del comenzar y, por ello, a que no se trata de que algo comience (y finalice, también), sino, simple y genuinamente, a que (se) comienza permanentemente, es decir, (se) acaece (Heidegger, 2007, p. 30). Pero, mientras estemos supeditados al gobierno del ente, ello será incomprensible, pues tal decir carece del sustrato, del *subiectum*, que sostiene y determina toda predicación no contradictoria sobre la realidad, como lo ha establecido la metafísica.

A partir de la permanencia del comenzar en la historia, es, por lo menos, problemático, en principio, afirmar lo cambiante y lo nuevo en ella; es decir, es problemático considerar que los conceptos del cambio y de la novedad constituyen genuinamente la condición histórica. Predicar ello es anteponer el discurso óptico al lenguaje del ser; ello es olvidar que antes de la predicación del animal racional acontece la condición de arrojado del Dasein. A partir de todo lo tratado en este escrito, podemos afirmar que el filósofo Martin Heidegger nos invita, no a negar el cambio y lo nuevo, sino a repensarlos a la luz del acaecimiento permanente del comienzo, por ende, a repensar la polémica que atraviesa, muchas veces, a coyunturas que refieren al cambio y, consecuentemente, a lo nuevo, que declaran su inminencia, o, incluso, que los promueven. Pues la asunción de estos supone la convicción del fin de lo previo, pero, como se ha

tratado, el fin no es fin, porque el acabamiento no acaba, más bien confluye con el comenzar en su permanencia.

El ser humano no está determinado por una historia ya escrita, tal discurso fatalista ha perdido fuerza, pero tampoco podemos afirmar, de manera categórica, que aquel mueve los hilos de su historia por el vigor de su voluntad (Aspiunza, 1995, p. 233); la historia es, definitivamente, más compleja. Esta comprende avances, retrocesos, giros, contradicciones, coincidencias, aciertos, errores; y, también, esperanza y desilusión. Dichos contenidos tornan difícil construir y esgrimir un discurso sistemático y concluyente sobre ella, lo que ha conducido a concebirla, muchas veces, como incomprendible. Con Heidegger podemos decir que dicho rótulo no es negativo, no “habla mal” de ella, pues se trata, siempre, de nombrar mejor, es decir, de manera propia, lo que se muestra; de ahí que referir a una “nueva” época en la historia, suponga pensar, primero, en el “otro” comienzo de la historia. Y para ello es necesario pensar el comenzar (y su permanencia), comprendiendo, de esta manera, que este es acabar, a pesar de la contradicción que ello sugiera.

Referencias

- ARISTÓTELES (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- ASPIUNZA, Jaime (1995). “Heidegger o el pensar de futuro”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 1, pp. 223–235. <https://doi.org/10.5944/rif.1.1995.5336>
- BARBARIĆ, Damir (2016). *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*. Freiburg und München: Karl Alber.
- CASANOVA, Marco (2007). “Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens”, en STEINMANN (ed.). *Heidegger und die Griechen*. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 203-232.
- CASATI, Filippo (2022). *Heidegger and the contradiction of being. An analytic interpretation of the late Heidegger*. New York and London: Routledge.
- FELL, Joseph P. (1971). “Heidegger’s Notion of two Beginnings”, en *The Review of Metaphysics*, 25 (2), pp. 213-237. <http://www.jstor.org/stable/20125993>
- HEIDEGGER, Martin (2007). *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin, GA 70. *Über den Anfang*. Ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- HEIDEGGER, Martin (2000a). *Nietzsche*. Tomo 1 y 2. Barcelona: Ediciones Destino.
- HEIDEGGER, Martin (2000b). “Tiempo y ser”, en HEIDEGGER. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pp. 19-44.
- HEIDEGGER, Martin (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- HEIDEGGER, Martin (1994a). “Superación de la metafísica”, en HEIDEGGER. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 63-89.
- HEIDEGGER, Martin (1994b). “Construir, habitar, pensar”, en HEIDEGGER. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 127-142.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Ed. Friedrich Wilhelm

- von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HÜNI, Heinrich (2007). “Heraklit oder „anderer Anfang“”, en STEINMANN (ed.). *Heidegger und die Griechen*. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 35-46.
- MÁSMELA, Carlos (2018). *La contradicción*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquía.
- PÖGGELER, Otto (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial
- SAFRANSKI, Rüdiger (2006). *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- SOMMER, Konstanze (2015). *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- VATTIMO, Gianni (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Virajes conceptuales. Notas sobre los *Inbegriffe* en los escritos de la historia del ser¹

Conceptual Turns. Notes on the *Inbegriffe* in the Writings of the History of Being

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA
(Université Laval / Universitat de València)

Resumen: En varios textos de los años 1929-30, Heidegger presenta los conceptos fundamentales de la metafísica como conceptos inclusivos: *Inbegriffe*. Sin embargo, al poco tiempo y en el transcurso del camino que le conduce al viraje (*die Kehre*), el filósofo se opone de manera radical a la tradición metafísica. No obstante, la pertinencia y la legitimidad de los conceptos inclusivos se mantiene, sirviéndole para elaborar un pensar distinto de la filosofía subjetiva, moderna y representativa. En este artículo, exploramos el sentido y la legitimidad de esta conceptualidad propia de la historia del ser, apuntando a sus modificaciones con la obra anterior, así como a sus límites respecto a todo proyecto fenomenológico.

Palabras clave: Heidegger, fenomenología, metafísica, historia del ser, *Ereignis*

Abstract: In several texts of the years 1929-30, Heidegger presents the fundamental concepts of metaphysics as inclusive concepts: *Inbegriffe*. However, after the few years leading up to the so-called turn (*die Kehre*), the philosopher radically opposes the metaphysical tradition. Nevertheless, the relevance and legitimacy of the inclusive concepts remains, allowing him to elaborate a way of thinking very different from subjective (modern and representative) philosophy. In this paper, we explore the meaning and legitimacy of this conceptuality, proper to the history of being, pointing to the modifications it entails from Heidegger's previous work, as well as its limits within any phenomenological project.

Key-words: Heidegger, phenomenology, metaphysics, history of being, *Ereignis*

¹ Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación "La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical" (PID2019-108291GB-I00), dirigido por F. Jaran, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (España) y que cuenta con fondos FEDER

Concebir al ser no significa tener un saber de un concepto –sino más bien concebir lo que en el «concepto» es captado, es decir permanecer expuesto a sabiendas al ataque del ser.

GA 94, p. 256/202¹.

Du moment apparitionnel, du surgissement dans l'ouvert qui ne s'ouvre qu'avec ce surgir-là, il n'existe aucun concept.

Maldiney, 2012, p. 303.

Introducción: *¿Qué es un concepto en la historia del ser?*

Es bien sabido que Heidegger dedicó gran parte de sus clases y sus escritos a temas que podríamos tildar de específicamente conceptuales, como lo atestiguan el curso sobre la formación de conceptos (1920, GA 59) o la conferencia de 1924 sobre *El concepto de tiempo* (GA 64). Nada sorprendente en ese sentido que, como filósofo profesional y académico, parte de sus contribuciones científicas lidien, en un sentido general, *con conceptos*. Sin embargo, cabe subrayar que, a partir de los años 1930, Heidegger se muestra más y más receloso respecto al valor y los límites de la conceptualidad metafísica. O, por decirlo de otro modo, aumentan sus reparos con los conceptos *de* la metafísica. A primera vista, este rechazo progresivo respecto a la conceptualidad tradicional no tiene de qué sorprendernos. Al fin y al cabo, el llamado viraje (*Kehre*) es, antes que nada, un movimiento contra los presupuestos establecidos y sedimentados tras más de dos mil años de metafísica occidental. Por ello resulta coherente que, para Heidegger, nada sea más «*peligrosamente*» metafísico que la idea de un *concepto*: ya sea la reunión sintética de la diversidad sensible en una intuición general o el progresivo cumplimiento del saber en el camino hacia la idea absoluta². Las tres *Críticas* de Kant, pero sobre todo la obra hegeliana, juegan un papel instaurador sin parangón en la historia del pensamiento metafísico y encuentran en Heidegger su oponente (GA 66, p. 79/78; pp. 399-400/334). ¿La filosofía no es, precisamente, nuestra época en conceptos?

De entrada y para dejar atrás la metafísica, el proyecto de un pensar del *Ereignis* o de una historia del ser, tal y como se empieza a elaborar en los años 1930, debe superar un dilema de primer orden. ¿Se puede pensar sin conceptos? ¿Podemos aprehender al ser sin un uso *conceptual*? Aunque estas preguntas fascinan a Heidegger desde su lectura de las *Investigaciones lógicas* o incluso antes, la radicalidad con la que las prosigue en los escritos de esta época merece nuestra atenta consideración.

¹ «Das Sein begreifen, d. h. nicht Kenntnis haben von einem “Begriff” – sondern Begreifen des im Begriff Ergriffenen, d. h. dem Angriff des Seins wissentlich ausgesetzt bleiben».

² Véase, por ejemplo, *Meditación*, donde Heidegger denuncia el cumplimiento de la historia de la metafísica en el idealismo alemán, como reflexión total «retomada en el concepto absoluto del saber incondicionado» (GA 66, p. 302/262-263). Citamos la obra completa de Heidegger en curso de publicación, según el volumen y seguido del número de página original y su traducción al castellano. En ocasiones, hemos modificado la traducción para adecuarla al contexto. El resto de traducciones son nuestras.

El análisis de sus escritos «privados» o «esotéricos», que empiezan con las *Contribuciones a la filosofía* (1936-38) hasta *Das Ereignis* (1941-42), junto a los *Cuadernos negros* y a otros textos del mismo período, nos permite explorar la ardua tarea de un pensar sin conceptos³. En realidad, y como veremos, Heidegger no se limita en estas páginas oscuras, densas y abigarradas, a rechazar sin más todo uso metafísico de conceptos. Más bien intenta hacer frente a una ambigüedad constitutiva, para así elaborar un pensar que sea capaz de desplegarse en conceptos –sin que éstos sean reductibles a las características lógicas y metafísicas de generalidad, subjetividad o representación, entre otras. De ahí la función paradójica que tienen que poner en marcha los conceptos en la historia del ser: deben pensar fuera del marco metafísico y, al mismo tiempo, exigen llevar a cabo un pensar filosófico sobre el ser y sobre el ente en un sentido esencial. Dentro del *corpus* de los años 1930-1940, consideramos que la noción de *Inbegriffe* permite comprender mejor y más profundamente esta problemática.

La elección temática se justifica porque, por un lado, la noción de *Inbegriffe* (término que podríamos traducir por «*conceptos inclusivos*») juega un rol determinante en varios de los textos bisagra situados entre *Ser y tiempo* y el comienzo del viraje. Más concretamente, los *Inbegriffe* aparecen analizados en la importante conferencia «¿Qué es metafísica?» y en el curso de 1929-30 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En ese sentido, como varios especialistas han puesto de relieve, los *Inbegriffe* caracterizan el intento heideggeriano de dar el salto a la metafísica, al incluir en su desarrollo no solo lo que se pregunta sino también al que pregunta él mismo (Jaran, 2019). Expondremos esta característica conceptual en nuestra primera sección (1). Sin embargo, apenas unos años después, los conceptos inclusivos son definidos en oposición a la metafísica. Analizar este cambio nos permitirá exponer, en una segunda sección, la ruptura conceptual que los escritos del *Ereignis* intentan poner de manifiesto. A partir de una división entre conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*] y conceptos inclusivos, se procura un alejamiento progresivo con todo pensar representativo propio de la tradición metafísica (2). Finalmente, expondremos en detalle qué consecuencias entraña esta nueva comprensión de los conceptos y su papel en la historia del ser, destacando a partir de ahí los límites que tal perspectiva acarrea respecto a la práctica conceptual filosófica (3).

1. Los conceptos inclusivos de la metafísica (1929-30)

Tras la publicación de *Ser y tiempo* y en medio de un profundo debate con sus contemporáneos (con el último Scheler en particular), pero también con las grandes figuras de la tradición occidental, Heidegger examina a fondo qué posibilidades le quedan a un pensar metafísico renovado. Varias obras evidencian este interés heideggeriano por la posibilidad de la metafísica, entre las cuales nos interesa especialmente la conferencia inaugural de 1929 y el curso de la misma época –pero también podríamos destacar el libro sobre *Kant y el problema de la metafísica*. Estos dos textos abordan y tematizan la noción de *Inbegriffe* de manera más directa, por lo que un primer acercamiento a la cuestión merece ser expuesto aquí.

³ Lo que equivale a los volúmenes 65-74 de la *Gesamtausgabe*, así como 94-97. La distinción entre escritos esotéricos y exotéricos la tomamos de los trabajos de Ch. Sommer (2017a; 2017b) y de P. Trawny (2011).

En las primeras páginas de su curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger define –de manera un tanto escolar– la función precisa de un concepto: es la reunión y la representación de algo general (GA 29/30, pp. 12–13/32). Así, los conceptos se despliegan en los distintos campos del conocimiento, sintetizando propiedades específicas de tal campo y avanzando en su comprensión detallada (*Ibid.*). Veremos que esta definición, inspirada por la tradición lógica, sigue siendo una de las definiciones clave en las que el de Meßkirch se apoyará en los textos de los años 1930. Pero, inmediatamente después en el curso, esta manera tradicional de explicar el rol del concepto en el pensar metafísico se cuestiona y se perfila de manera más particular. El concepto metafísico como concepto fundamental, *Grundbegriff*, no debe ser interpretado como un concepto que reúne algo general en su aprehensión, sino más bien como un concepto totalizante o totalizador. Se trata de un concepto que pregunta y abarca por el todo del ente. No comprende solo la generalidad de un ámbito del conocimiento, como puede serlo la vida animal, la literatura o las idealidades matemáticas, sino que pretende ir más allá y captar la totalidad a través de un procedimiento singular. A este tipo de preguntar, Heidegger lo tilda de *inbegriffliches Fragen*: lo que podríamos traducir por un preguntar inclusivo o comprensivo (*Ibid.*)⁴.

Sin embargo, lo auténticamente original y radicalmente propio del pensar metafísico no es solo que movilice conceptos *totales*, capaces de abarcar una totalidad. Los *Inbegriffe* tienen también la característica única de incluir a aquel que pregunta e inaugura el preguntar como tal –en ese sentido, aspecto que analizaremos en detalle más adelante, parecen incluirse dentro de la especie de los *Grundbegriffe*. Dicho de otro modo, son conceptos capaces de aprehender por lo que se pregunta y también al que pregunta en su desarrollo, de tal manera que la pregunta clásica por el «*qué*» de la cosa (su *Was*; su *essentia*) se ve reforzada por la inserción más originaria del «*quién*» [*Wer*] –pregunta que *Ser y tiempo* ya había abordado en el § 64. Los *Inbegriffe* son los conceptos fundamentales de la metafísica en un sentido eminente: incluyen al que pregunta y hacen de él algo *concernido* por la pregunta (Jaran, 2019, p. 11). El concepto metafísico es entonces el que, a partir de su despliegue mismo, atañe al que pregunta: *le va en su ser mismo*.

Esta característica permite a Heidegger hacer hincapié en el lugar privilegiado del *Dasein*, que ya había expuesto al principio de *Ser y tiempo* al presentarlo no solo como el ser que nosotros mismos somos, sino como ese ente insigne que debe ser investigado y analizado en vistas a alcanzar una respuesta a la pregunta por el sentido del ser (*SuZ*, p. 8/28-29). Sobre este punto, en el curso de 1929-30 se destaca que la inclusión de aquél que pregunta en la totalidad no es, sin embargo, mera «psicología del filosofar» (GA 29/30, p. 15/34). En tanto que fenomenólogo, Heidegger no interpreta el despliegue de los conceptos inclusivos como una manera de hacer antropología filosófica y, por tanto, de examinar las facultades propias del ser humano. Se trata más bien de retroceder a un cuestionar anterior capaz de fundar, *a posteriori*, lo que el ser y el ser humano *son*. Los *Inbegriffe* aparecen entonces como conceptos metafísicos en el doble sentido mencionado: no preguntan por un ámbito preciso sino por la totalidad de lo que es, y se despliegan interrogando al ente que pregunta en esa misma totalidad, dando cuenta de la especificidad de su *ser-* y de su *estar-incluido* [*inbegriffen sein*]. El curso de 1929-30 abordará esta dimensión comprensiva, *inbegrifflich*, a partir de los conceptos de mundo [*Welt*] y de finitud [*Endlichkeit*]. Asimismo, como atestigua el resto del curso y la conferencia inaugural «¿*Qué es metafísica?*», Heidegger prosigue

⁴ Sobre la traducción de *Inbegriffe* y derivados, véase Jaran, 2019, p. 10.

sopesando las posibilidades de elaborar una metafísica capaz de dar cuenta de la totalidad del ente, para así establecer un diálogo fructífero y fundamental con las diferentes ciencias regionales, que, en su mayoría, atraviesan una importante crisis respecto a sus fundamentos –situación a la que Husserl también hará frente unos años después, en sus escritos sobre la *Krisis* (GA 9, p. 104 sq./94 sq.)⁵.

No obstante, esta definición concreta de los conceptos inclusivos cambiará rápidamente. A partir de 1936 –y por tanto a partir del viraje– ya no mienta tan solo la duplicidad de un preguntar sobre *lo que es y quién es*, sino que la inclusión de la totalidad y del que pregunta se revela insuficiente en este proceder. Si los conceptos *metafísicos* son ahora rechazados, debemos analizar el estatuto de los conceptos *inclusivos* en el marco de la historia del ser para medir con precisión cuál es su diferencia y en qué radica.

2. Transición al pensar histórico del ser

En los oscuros textos que Heidegger redacta recluido, postergándolos para un lector futuro pero incierto, el rechazo a todo *concepto* en razón de su pertenencia metafísica se recrudece y cada vez con mayor violencia. El filósofo ya no está tan convencido de que se pueda dar un salto a la metafísica y, aunque parte de las ideas o intuiciones de los años anteriores se mantienen, la constelación hermenéutica de conjunto se modifica. El proyecto de una ontología fundamental y de una analítica existencial se abandona a favor de una interpretación histórica de las determinaciones del ser y en pos de su comprensión como *Ereignis*. Por ello, Heidegger juzga que no queda más remedio que despedirse de la metafísica, dada la pesada carga que tanto su vocabulario como su estructura comportan, incapaces de «convertirse en pregunta» por el ser en su verdad propia (GA 65, p. 94/88). Sin embargo, esto no implica que se rechace por completo aquello que, por así decir, la metafísica proponía. A su manera, ella también pregunta por el ser y por el ente, y por el papel que el ser humano asume en ese preguntar. Más bien, se debe exponer esta construcción para criticarla mejor –y apuntar a otro tipo de saber, el propio de un pensar del *Ereignis*. En ese sentido, y antes de abordar directamente qué función precisa tienen los *Inbegriffe* como conceptos inclusivos en la historia del ser, es pertinente ahondar en mayor detalle en la crítica de los conceptos metafísicos, tal y como aparece en los escritos del período de los años treinta y cuarenta. Para empezar, estos son denunciados ahora como meros *conceptos representativos*.

2.1 La vacuidad del concepto representativo

En las *Contribuciones a la filosofía* y en el resto de escritos de estos años, Heidegger despliega su crítica de la representación [*Vorstellung*], profundizando lo que la conferencia sobre «La época de la imagen del mundo» de 1938 apuntaba más sucintamente. Aunque la representación irrumpe con fuerza a partir de la Modernidad –y a partir del momento cartesiano en particular–, la historia del ser propone una reconstrucción de sus presupuestos y de sus fundamentos, retrayéndola hasta los inicios griegos y presocráticos de la metafísica occidental.

⁵ Para un análisis exhaustivo de ese período determinante que constituye el proyecto de una *metafísica del Dasein*, véase Jaran, 2011.

Respecto a lo que aquí nos concierne, la dimensión conceptual y representativa, cabe destacar el punto siguiente. Para Heidegger y siguiendo esta historia, el concepto es precisamente aquello que reúne lo general: es lo que lo abarca, lo comprende y lo capta. Pero esta capacidad de reunión no surgió de golpe y sin previo aviso. Al contrario, se trata de un largo proceso que debe rastrearse primero en el *noein* y en el *legein* griegos de los primeros pensadores presocráticos, y más tarde en el *koinón* propio de la *idéa* platónica (GA 76, pp. 16-17; GA 66, p. 194/170)⁶. Todas estas determinaciones históricas apuntan a la captación de algo general y presente, *vorhanden*: la reunión de un «x» que será determinado como lo que es, como *ente* en un sentido insigne. Con el triunfo de la subjetividad moderna, la facultad de reunir una generalidad se ve atribuida a la conciencia y a la autoconciencia que piensa y representa, de tal manera que, a partir del idealismo alemán, es en el seno del sujeto trascendental donde debemos buscar el «lugar» de reunión de todos los conceptos como «nivel superior» (GA 94, p. 54/50).

Esta reconstrucción histórica —que, por supuesto, merecerá ser profundizada y perfilada en varios de sus contornos— nos permite al menos caracterizar de manera aproximada el uso conceptual metafísico y avanzar en la crítica que Heidegger plantea. El punto decisivo que debemos retener es el siguiente: para el filósofo friburgués, la reunión representativa de las características generales corre siempre el riesgo de convertirse en una vacuidad constitutiva. Un concepto asume la representación de una unidad a partir de una multiplicidad; más precisamente, es la capacidad de reunir diferentes determinaciones desde aquello que tienen en común, a partir de una unidad idéntica y homogeneizada. Pero tal homogeneidad, buscada y deseada por la metafísica, solo puede corresponder a un vaciamiento profundo de todo lo singular en su pluralidad íntima —de aquello que *supera* o no *entra* en el concepto. Así, como se expone en el esclarecedor § 27 de las *Contribuciones a la filosofía*, la concepción metafísica de lo general merece ser denunciada como «equivoca», dado que retiene una multiplicidad que no es tal, puesto que ya ha sido *predeterminada* por la representación (GA 65, pp. 63-64/66). Dicho de otro modo, para que un concepto unifique la diversidad múltiple, el precio a pagar es limar lo que escapa a toda aprehensión representativa, y, por tanto, rechazar todo lo que no sea captable como ente presente, a-la-mano [*vorhanden*] y efectivo [*wirklich*] (GA 66, p. 345/294).

La metafísica ha privilegiado esta perspectiva porque su principal interés siempre ha sido la posibilidad de fundar una verdad universal respecto al conjunto de lo que es. Lo que el concepto debe cumplir es una determinación que vale en todo momento y en cualquier ocasión. Así es como lo leemos en *Metafísica y nihilismo* (1938-39): «La metafísica se convierte en el sacrificio de los conceptos más universales que surgen y desea lograr una validez como ciencia de lo más universal [*Die Metaphysik wird das Opfer der so aufkommenden allgemeinsten Begriffe und sucht sich als Wissenschaft vom Allgemeinen eine Geltung zu verschaffen*]» (GA 67, p. 53)⁷. Pero, por eso mismo, para la historia del ser los conceptos metafísicos aparecen como una «vacía uniformidad» (GA 74, p. 16). No interrogan lo más digno de ser pensado, que es la diferencia entre ser y ente; diferencia que toda aprehensión representativa y general modifica, haciendo de ella un *objeto* (para un *sujeto*).

⁶ Aunque sea de manera fragmentada, el conjunto de los escritos del *Ereignis* reconstruyen esta historia y profundizan en algunos aspectos que tan solo quedaban esbozados en los cursos sobre Nietzsche. Al respecto, véase especialmente el importante § 110 de las *Contribuciones a la filosofía*.

⁷ Justo antes, Heidegger denuncia que «el error de la metafísica consiste en que, para salir de su pérdida en lo más vacío y lo más universal, *solo conoce la escapatoria* en lo “particular” y en lo concreto [*Aber die Irre der Metaphysik besteht darin, daß sie aus der Verlorenheit in das Leerste-Allgemeinste nur den Ausweg der Flucht in das “Besondere” und Konkrete kennt*]» (*Ibid.*).

Este rechazo de la universalidad y su vínculo, aunque ya se puede percibir en el § 44 de *Ser y tiempo* y en la conferencia «Sobre la esencia de la verdad» (1930), abunda en los escritos del *Ereignis* de los años 1930-1940. Posible herencia de Nietzsche, no cabe duda de que, durante este período, la lectura del filósofo del martillo marca de manera decisiva el estilo heideggeriano, que se rebela ahora con mayor violencia contra las verdades universales como «enemigo principal de toda meditación» (GA 95, p. 401/338)⁸. Tras este primer análisis, podemos colegir que a partir del viraje Heidegger rechaza los conceptos como tales, con toda la carga que han tenido y la función que han asumido históricamente. En cierto sentido, con esto ya apuntamos, aunque sea por vía *negativa*, al objetivo que persiguen los escritos del *Ereignis*: pensar aquello que los conceptos metafísicos no son capaces de pensar, lidiar con aquello que no puede ser traído a concepto. No obstante, la crítica heideggeriana avanza un paso más al tratar la dimensión fundamental, *Grund-*, propia de los conceptos metafísicos, lo que permite ligarlos de manera determinante a los conceptos inclusivos, *Inbegriffe*. Siguiendo esta perspectiva comparativa, avanzaremos en la propuesta conceptual *positiva* que la historia del ser intenta inaugurar.

2.2 Conceptos fundamentales y conceptos inclusivos

En el curso de 1929-30, la virtud del preguntar metafísico reposaba sobre todo en su capacidad para desplegarse mediante conceptos inclusivos, abarcando el conjunto y la totalidad del ente que es. Pocos años después, esta virtud metafísica ya no resulta tan convincente para Heidegger, que manifiesta sus dudas respecto a la posibilidad metafísica de captar la razón y el fondo [*Grund*] de todo cuestionar filosófico. Más allá de reunir la unidad idéntica y homogénea en una representación general, el filósofo subraya en *Metafísica y nihilismo* que los conceptos metafísicos se caracterizan por ser los que siempre piensan «lo que funda del fundamento [*Grundhafte der Grund*]» (GA 67, p. 54). Dicho de otro modo, los conceptos metafísicos no se reducen a representar una universalidad vacía, sino que, a partir de esta determinación, se retrotraen a la pregunta por la causa y por el fundamento. Deben dar cuenta de una explicación sobre el origen, sobre el «¿por qué?», a partir del cual penetrar en las razones que determinan el conjunto de lo que es. Por esta vía, los conceptos metafísicos aparecen inseparables de cualquier preguntar de naturaleza trascendental que trate la causalidad y las condiciones de posibilidad (del fundamento). Como varios especialistas han subrayado en los últimos años, los escritos del *Ereignis* llevan a cabo un violento ataque contra toda filosofía trascendental, característica que no podemos profundizar más allá de nuestros análisis de los *Inbegriffe*⁹.

El vínculo esencial entre ambos tipos de conceptos, conceptos fundamentales y conceptos inclusivos, se expone sobre todo en el § 47 de *Metafísica y nihilismo*, un apartado particularmente denso y esquemático. Para empezar, Heidegger establece que hay una diferencia entre los *Grundbegriffe* metafísicos y los *Inbegriffe*, pero el resto del

⁸ La crítica del universalismo *vacío* permea el conjunto de la obra nietzscheana. Véase, p. e., el *Anticristo*, § 11. El propio Heidegger evoca esta cuestión en sus cursos de *Nietzsche* (GA 6.1, p. 149-150/145-146).

⁹ Sobre el problema de la filosofía trascendental en los escritos del *Ereignis*, se consultará Basso-Monteverde, 2016, Gourdain, 2018 y la última parte de Engelland, 2019. Por nuestra parte, hemos avanzado una aproximación crítica de la cuestión, centrándonos en el volumen GA 82, en Gómez Algarra, 2022a.

argumento muestra que esta demarcación no resulta evidente a priori. Como ya hemos mencionado previamente, los conceptos inclusivos eran definidos como conceptos metafísicos por excelencia en el curso de 1929-30. ¿Qué ha cambiado realmente en apenas diez años? O, más bien: ¿qué perspectiva crítica puede llegar a tener la comprensión de los *Inbegriffe* y de qué manera pueden apuntar a un sentido no metafísico en la historia del ser?

El mismo Heidegger admite que, pese a que los dos tipos de conceptos deben ser captados según dos perspectivas diferentes, su separación no es tajante y permite entrever ciertos vasos comunicantes. Según él, nos preguntamos entonces: «¿en qué medida y hasta dónde [los conceptos metafísicos] son conceptos inclusivos [*Inwiefern und inwieweit sind sie Inbegriffe*]?» (GA 67, p. 54). El filósofo recuerda, retomando su definición anterior, que los conceptos fundamentales piensan la totalidad del ente y que, en esa forma de aprehender la totalidad del ente, deben conceptualizar también a quien aprehende los conceptos (*Ibid.*). Aparentemente, los conceptos fundamentales y los conceptos inclusivos serían aquí una y la misma cosa. Pero, inmediatamente después, Heidegger añade que la diferencia esencial reposa en el *cómo* [*wie*] de la aprehensión conceptual, un *cómo* que queda aún por determinar de manera concreta. Pese a que la definición es similar, no lo es tanto a lo que se apunta con ella. Así, los *Inbegriffe* deben ir más allá de las «definiciones de representaciones y de nombres universales» para superar toda concepción causal que se funda en las concepciones de posibilidad (*Ibid.*, p. 55).

Heidegger no niega que estas determinaciones pertenezcan también a la conceptualidad metafísica, ni que sus propios conceptos tengan la capacidad de lidiar con una totalidad comprensiva. Al fin y al cabo, es precisamente la tesis que él mismo había avanzado unos años antes. Reconoce entonces que «la esencia inclusiva de la metafísica pertenece a la metafísica misma [*dieses inbegriffliche Wesen der Metaphysik gehört zum Wesen der Metaphysik selbst*]» (*Ibid.*). No obstante, y según el proyecto de la historia del ser aquí esbozado, esa esencia inclusiva se quedaría corta: se desvirtúa si seguimos desplegándola a través de los conceptos representativos. Para radicalizarlos, debemos retomar estos conceptos y liberarlos de su dimensión trascendental y «fundadora» de conocimiento sobre el ente representado, y así captarlos de una manera originariamente inclusiva [*inbegrifflich*]: de una manera que sea capaz de aclarar la dimensión siempre contenida en la metafísica –pero jamás descubierta de manera esencial. Pero, ¿en qué radica esa dimensión esencial y originaria?

Por un lado, el filósofo defiende que, en realidad, la metafísica no logra fundar de manera satisfactoria el conocimiento a través de sus propios conceptos. Más bien, estos últimos ofrecen «únicamente el primer paso y por ello la apariencia de la fundación [*nur der erste Anlauf und dann Schein der Gründung*]» (GA 67, p. 54). Sin embargo y, por otro lado, Heidegger admite –en un texto sobre la génesis de la ciencia redactado durante el mismo período– que, dado que la metafísica ha procurado fundar un conocimiento del ser, entonces sus conceptos inclusivos pueden ser definidos como «conceptos fundantes o fundadores [*gründende Begriffe*]» (GA 76, p. 77). No obstante, para definirlos de esta manera, tales conceptos ya deben ser captados según la medida propia de la historia del ser (*Ibid.*). Este proceder por comparación es ilustrativo de los lazos que unen a la metafísica con la historia del ser: ambos proyectos aspiran a un conocimiento sobre el ser, pero sus caminos difieren de manera decisiva. En ese sentido, el pensar histórico del *Ereignis* pretende desplegarse como un saber del ser y del ente, pero no lo hace siguiendo las mismas vías representativas ni según el mismo sentido de la fundación trascendental propia de un saber universal metafísico, arriesgándose a

recaer en los límites de una abstracción indiferente. Entonces, ¿cómo debemos pensar de manera concreta la diferencia entre ambos proyectos?

Pese a su dimensión inclusiva –dado que, a su manera, la metafísica no deja de preguntar por la totalidad de lo que es– sus límites reposarían en el hecho de que no interroga la diferencia entre el ser y el ente y ello, a partir del hilo histórico de su esenciar [*Wesen*], en el sentido verbal y activo que los escritos del viraje ponen de manifiesto. Por esta vía, «la verdad del ser no es cuestionada», de tal manera que «el Entre de la insistencia [está] oculto y no-fundado [*Wahrheit des Seyns nicht erfragt – das Inzwischen der Inständigkeit verborgen und ungegründet*]» (GA 67, p. 54). Para Heidegger, la verdad del ser solo puede alcanzarse a partir de conceptos que incluyan una relación con la diferencia entre el ser y el ente, lo que las nociones de *Entre* [*Zwischen*] y de insistencia [*Inständigkeit*] ponen aquí de relieve. Dicho de otro modo, según la historia del ser, el pensar jamás debe permanecer en un nivel de conceptualidad representativa, generalizadora; se le exige preguntar más allá de estas fronteras.

Contra la metafísica, la historia del ser propone una nueva forma de captar al ser y al ente, mediante una conceptualidad diferente de la tradicionalmente representativa. En ese sentido, ¿el pensar del *Ereignis* no sigue necesitando, pese a todo, pensar en y con conceptos? Aquí es donde se retoman los *Inbegriffe* en el pensar del *Ereignis*. Pero, más que al ente en su unidad representada y vacía, los conceptos inclusivos exigen desarrollarse en un proceso productivo y creador –lo que el filósofo llamará el pensar como *Er-denken*. Con el prefijo alemán *Er-*, Heidegger apunta a la realización de una acción que se lleva hasta el final, agotándose y cobrando sentido en el cumplimiento de lo que (se) lleva a cabo (Vallega-Neu, 2014, p. 328). A partir del *Erdenken*, tratemos de comprender ahora cómo los conceptos inclusivos surgen desde la relación con el ser, y aparecen tanto *determinados* como *determinando* la diferencia entre ser y ente.

3. Conceptos como acontecimientos: el pensar-*Erdenken*

Como ya hemos avanzado, la dimensión de lo conceptual [*das Begriffliche*] es particularmente difícil de discernir en los escritos de la historia del ser; raras veces es abordada de manera directa, y pocas secciones desarrollan sus características en detalle. Pese a ello, si es posible delimitar y concretar el papel de la conceptualidad inclusiva a partir de algunos pasajes dispersos en los escritos y en los primeros *Cuadernos negros*, tal y como intentaremos analizar en esta sección.

De entrada, la ambivalencia respecto al pensar conceptual se manifiesta en un rechazo radical. Así, en *Sobre el comienzo* (1941), Heidegger denuncia que el ser y la verdad nunca pueden ser pensados a partir de los «conceptos metafísicos habituales y sin embargo plurívocos», dado que ellos no son de ninguna ayuda a la hora de traer «al esenciar del ser» a concepto mismo (GA 70, p. 59/62)¹⁰. Esta plurivocidad es limitada, porque en el fondo, es falsa: se sigue procurando captar al ente como objeto representado y nada más que como objeto. El problema reside, sin embargo, en que los mismos *Inbegriffe* de la historia del ser –y su multiplicidad, como veremos– también pueden ser captados desde una óptica metafísica. De ahí la ambigüedad propia de los conceptos inclusivos: su naturaleza transitoria [*übergänglich*]¹¹. Heidegger no considera, sin

¹⁰ Véase también GA 74, pp. 15-16.

¹¹ Los escritos de los años 1930-1940 acumulan distintos ejemplos de la naturaleza transitoria del pensar bajo la forma de *Inbegriffe* concretos, entre los que cabe destacar el fundamento (GA 66, pp. 274-275/237), el problema de sus condiciones de posibilidad (GA 65, p. 297/242) o incluso la noción

embargo, que esta sea una equivocidad peligrosa y que merezca ser rechazada. Todo lo contrario. La ambigüedad no es solo paradoja; corresponde también a la multiplicidad del pensar, que no debe ser reducida a una univocidad, so pena de caer en la falsa opinión metafísica de alcanzar un punto de vista exclusivo que supera a todos los demás (GA 95, p. 338/285). Por eso, un concepto transitorio, como Heidegger escribe en *Sobre el comienzo*, es ya un concepto histórico del ser (GA 70, p. 53/58).

La pluralidad de los *Inbegriffe* es diferente de la plurivocidad de la conceptualidad metafísica que, aunque sí atraviesa distintos caminos para pensar al ente como presente-*vorhanden*, no alcanza sin embargo a interrogar la diferencia entre ser y ente. Esta crítica de la plurivocidad se precisa en *Meditación*, donde leemos que el esenciar del ser, si bien puede ser mentado según una miríada de nombres –tales como *libertad*, *abismo*, *rehúso* o *verdad*– nunca puede ser captado a partir de los conceptos propios de la representación moderna (GA 66, p. 100/94). Todo lo contrario, «cada una de esas palabras dice el *Ereignis*, y lo que dice se esencia en este *Ereignis*», pero pese a todo, «no hay ningún concepto –técnico o no– sacado de la metafísica al cual estas palabras puedan hacer referencia» (*Ibid.*).

No obstante, por momentos parecería que los conceptos en la historia del ser no se oponen a las características metafísicas mencionadas, sino que más bien procuran completar sus determinaciones más profundas. En cierto modo, los *Inbegriffe* en la historia del ser siguen funcionando como un preguntar por la totalidad de lo que es, preguntar que sigue incluyendo al que pregunta en su despliegue. Sin embargo, ya no son sólo eso. Leemos así en *La historia del ser* (1938-40) que, si los conceptos no son una representación general y universal, tampoco son «la simple co-implicación del que conceptualiza (el ser humano) en lo conceptualizado, de tal manera que el ser humano [...] sea alcanzado en el concepto [*das Miteinbeziehen des Begreifenden (des Menschen) in das Begriffene, so daß der Mensch ein vom Begriff [...] getroffener ist*]» (GA 69, p. 115/141). Como ya hemos señalado, esta perspectiva corre el riesgo de quedarse corta, ciñéndose a un preguntar de tipo metafísico-antropológico. La inclusión conceptual requiere abarcar también una relación con el ser a partir de su diferencia con el ente. Pero eso no significa tampoco que los *Inbegriffe* no tengan nada que aportar sobre el ser humano.

Tal y como leemos en las *Contribuciones*, los conceptos inclusivos se despliegan contra los conceptos fundamentales solo en la medida en que «primero y siempre se desplazan en el conceptualizar-conjunto del viraje en el *Ereignis* [*zuerst und immer bezogen auf den mitgehenden Zusammengriff der Kehre im Ereignis*]» (GA 65, p. 64/67). Esta es, antes que nada, una precisión metodológica, con la cual Heidegger señala un camino distinto del camino del pensar tradicional, subjetivo y representativo. Más precisamente, resulta que «la conceptualidad inclusiva [*Inbegrifflichkeit*] puede indicarse a través de la relación que todo concepto de ser tiene como concepto, es decir, en su verdad, al *Da-sein* y así a la insistencia del ser humano histórico» (*Ibid.*)¹².

No se trata, por tanto, de dejar fuera al ser humano como el que pregunta, sino de re-cogerlo e incluirlo, pero bajo una forma distinta. No según la forma subjetiva, sino la forma del *Da-sein* como relación con el ser y acontecimiento histórico que se desarrolla en los textos del *Ereignis*. Recordemos que en las *Contribuciones* y en los demás escritos, el *Da-sein* ya no mienta el ente que somos nosotros mismos, sino la

misma de proyecto [*Entwurf*] (GA 65, p. 259/213; GA 67, p. 134).

¹² «Zunächst kann die Inbegrifflichkeit angezeigt werden durch den Bezug, den jeder Seinsbegriff als Begriff, d. h. in seiner Wahrheit zum Da-sein hat und damit zur Inständigkeit des geschichtlichen Menschen».

transformación posible de nuestra esencia a través del preguntar del ser. A partir de la relación de insistencia [*Inständigkeit*], el *Da-sein* sería, tal y como lo leemos en una nota manuscrita, «la superación y transformación del ser humano» (GA 73.1, p. 353)¹³. Por eso, el pensar-*Erdenken* (junto a sus conceptos inclusivos) debe procurar realizarse de manera productiva y activa : *esenciarse* junto al ser, estar inserto en él, para «acompañar» al que pregunta en ese desarrollo y dejar(se) determinar el sentido de su dimensión histórica más propia¹⁴. Es ahí donde el preguntar inclusivo debe mantenerse, *Inne-stehen*, y, como subraya A. Schnell, nosotros, seres humanos transformados, en él (2017, p. 159).

Los conceptos inclusivos pertenecen indisociablemente al esenciar del ser; no como reunión o como generalidad universal vacía, sino porque ligan los conceptos a su determinación histórica: a lo que se manifiesta en su diferencia misma. Esta es la determinación siempre múltiple que el ser-*Ereignis* despliega. Dicho de otro modo, los *Inbegriffe* reenvían –o más bien, se *incluyen*– en una relación productiva del pensar (*Er*), de tal manera que son conceptos que movilizan algo interno (*In-*) y propio de la diferencia entre el ser y el ente en su manifestación singular. Por ello, los conceptos inclusivos, si no abarcan al ser humano como tal en su esenciar, sí que apuntan a algo que pertenece al ser humano: su capacidad para relacionarse con el ser a partir de la insistencia y, así, ser incluido como *Da-sein*. Heidegger escribe entonces que

En la medida en que el *Da-sein* se funda primero como pertenencia a la llamada del viraje en el *Ereignis*, lo más íntimo del concepto inclusivo reposa en el conceptualizar del viraje mismo, en ese saber que, soportando la tribulación del abandono del ser, se mantiene dentro de esta disposición para la llamada; en ese saber que habla, en la medida en que guarda silencio desde la insistencia que se soporta del *Da-sein* (GA 65, p. 64/67)¹⁵.

La relación entre los conceptos inclusivos y el ser humano como *Da-sein* se concretiza a partir de una tribulación que se convierte en una necesidad [*die Not; die Notwendigkeit*]; esta equivale a la ausencia de preguntas sobre el ser que reina en la historia de la metafísica –lo que Heidegger llama asimismo su *abandono*. En *Das Ereignis*, el filósofo insiste sobre este punto, y destaca empero que es a través de «la tribulación de la necesidad [*die Not der Notwendigkeit*] de la cuestionabilidad del ser» que los conceptos alcanzan a ser «más rigurosos [*angestregter*]» (GA 71, p. 254/308).

Los *Inbegriffe* configuran un saber que se pretende no-metafísico, de tal manera que «el concepto inclusivo no es aquí el acto de conceptualizar que incluye, en el sentido de la aprehensión abarcadora a la medida de una especie, pero mienta el saber que proviene de la insistencia» (GA 65, p. 65/67). Este saber ya no reviste la falsa apariencia de fundamento, ni se estructura a partir de conceptos universales, representativos y subjetivos, que serían finalmente vacíos. Al contrario, como leemos en las «Reflexiones II» (1932-34) se trata de comprender cómo «la originalidad, la dureza y la determinidad

¹³ En otra nota, Heidegger afirma que «la insistencia es el acontecimiento fundamental del ser humano» (GA 73.1, p. 423). Esta noción no solo se desarrolla en los escritos del *Ereignis*, también aparece en los comentarios críticos a la obra publicada, particularmente a *Ser y tiempo*: «La esencia del *Da-sein* es la insistencia» (GA 82, p. 303). En raras ocasiones se menciona en textos públicos, como cursos y conferencias, aunque sin entrar en detalle. Cf. «El origen de la obra de arte», GA 5, pp. 54-55/49.

¹⁴ Sobre el pensar como *Erdenken*, véase en particular Polt, 2001 y Vallega-Neu, 2003, p. 49 *sq.*

¹⁵ «Sofern aber Da-sein erst sich gründet als Zugehörigkeit zum Zuruf in der Kehre des Ereignisses, liegt das Innigste des Inbegriffs im Begreifen der Kehre selbst, in jenem Wissen, das, die Not der Seinsverlassenheit ausstehend, innestehet in der Bereitschaft zum Zuruf; in jenem Wissen das spricht, indem es zuvor aus der ausstehenden Inständigkeit im Da-sein schweigt».

de los conceptos inclusivos significan otra cosa que el aparente rigor del operar con símbolos matemáticos y la proclamación del ideal de conocimiento matemático» (GA 94, p. 23/27)¹⁶. Opuestos a los conceptos fundamentales de la metafísica, los *Inbegriffe* ni comparan ni miden características homogéneas y vacías. No son ni «la captura del calcular [*der Griff des Rechnens*]», ni «esquemas de lo que es representado, de significaciones y de opiniones» (GA 71, p. 254/308). Heidegger escribe entonces que los conceptos inclusivos son como el ser-incluido [*Einbegriffensein*] en la insistencia del preguntar por aquello que es digno de ser preguntado, y conciernen así a un saber de la relación con el ser, pudiendo ser definidos como «insistencias en lo abierto del [...] ser» (*Ibid.*). Pero, ¿cómo definir estas *insistencias en lo abierto*?

Hemos destacado de qué manera los conceptos inclusivos forman parte del esenciar del pensamiento-*Erdenken*. En la medida en que son inclusivos –lo que indica el prefijo *In-*, apuntando a toda una serie de conceptos relacionados (*Inständigkeit, Innestehen, Innigkeit*)–, no están jamás separados del ser, y procuran pensarlo más allá de toda objetualidad mentada o representada (Trawny, 2011, p. 9). Siguiendo esa misma dirección, podemos leer en el escrito sobre la esencia de la lengua (1942) que la determinación inclusiva apunta a superar la división de los ámbitos tradicionales, dado que «la sensibilidad y la razón no llegan a cumplir ni a concebir el *Da-sein* de manera completa: a ser incluidos conceptualmente» (GA 74, p. 133)¹⁷. Tal y como expone F. Dastur, se hace patente que, con la idea de los conceptos inclusivos, Heidegger reenvía «al ámbito de extensión del concepto, para ponerlo en relación con un saber que ya no es exterior a su “objeto” y que proviene al contrario de la pertenencia del *Dasein* a la verdad del ser» (2017, p. 149). En definitiva, de la misma forma que los *Inbegriffe* del proyecto metafísico en el curso de 1929-30, los *Inbegriffe* en la historia del ser conciernen al ente en su totalidad, pero procuran pensarlo más allá de su entidad [*Seiendheit*] presente y representada, insistiendo al contrario en su relación con el ser. A esto refiere la expresión de insistencias en lo abierto.

Finalmente, se podría afirmar que los conceptos propios del *Erdenken* van más allá de la metafísica en la medida en que apuntan al esenciar histórico del ser y a su diferencia –es allí donde esos mismos conceptos deben ser situados. Si todo el esfuerzo del proyecto del *Ereignis* en los años treinta y cuarenta reposa en encontrar vías para pensar el ser de manera no-representativa, entonces los conceptos inclusivos deben posibilitar nuestro acceso a un pensar de esa naturaleza. Como leemos en *La historia del ser*, «el pensar inclusivo dice el ser en cada salto» (GA 69, p. 115/141). Sin embargo, esta inclusión conceptual no deja completamente de lado al ser humano, más bien lo delimita como *Da-sein*, constituyendo un saber que se desarrolla únicamente a partir de la relación con el ser –comprendida aquí como insistencia en el esenciar histórico del ser. Dicho de otro modo y para concluir, el saber de la insistencia, el saber del

¹⁶ «Ursprünglichkeit, Härte und Bestimmtheit des *Inbegriffes* bedeutet etwas ganz anderes als die Scheinstrenge des Operierens mit mathematischen Symbolen und der Verkündigung des mathematischen Erkenntnisideals».

¹⁷ La referencia a Kant merecería ser completada con un análisis más detallado que comparara la función de la imaginación trascendental con el despliegue dinámico del *Ereignis*, problema cuya envergadura supera el objetivo de nuestro trabajo. Recordemos el pasaje clave de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant afirma que «No hay más que un todo [*Inbegriff*] en el que se hallen contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma *a priori* del mismo, el tiempo. La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación» (*KrV*, A 155 / B 194). Heidegger comenta este pasaje en su libro sobre Kant (GA 3, p. 116/102), pero el problema será recuperado y reactualizado en la historia del ser. Al respecto, véase especialmente GA 73.1, p. 416 y GA 71, p. 220/270, donde Heidegger alude a un nuevo tipo de «sensibilización de conceptos».

Erdenken, lo constituyen los conceptos inclusivos, que ni representan ni generalizan, sino que pertenecen y realizan ya al sentido del ser en su diferencia con el ente.

Conclusión: Repetición de la pregunta «¿Qué es un concepto?»

No obstante, y pese a lo que hemos expuesto hasta el momento, una duda fundamental planea sobre el conjunto del proyecto del *Ereignis*. Cabe preguntarse si, en el marco de la historia del ser, la transformación de los conceptos metafísicos en conceptos inclusivos es suficiente para justificar su legitimidad y, por así decirlo, su operatividad. Presentémoslo de manera más directa y crítica: en su obra, y particularmente en los escritos de los años treinta y cuarenta, Heidegger apunta a una conceptualidad inclusiva que no caería ni en el ámbito de lo subjetivo ni de lo representativo; no son conceptos generales que toman al ser como algo uniforme, presente y, en última instancia, vacío. En ese sentido, los *Inbegriffe* no deben ser la reunión de determinaciones abstractas propias de una generalización, aunque puedan parecerlo por momentos –lo que el propio filósofo reconoce. Aun así, para elaborar efectivamente un pensar no-metafísico, no basta con *afirmar* que estos conceptos no son representaciones, ni defender que siempre que se piensan, se hace a partir de la diferencia entre ser y ente. Los conceptos inclusivos dicen el ser (*Ereignis*) en cada salto. Puede que así sea. Pero, frente a una tesis semejante, ¿cómo podemos comprobar y poner a prueba su caracterización conceptual? Apuntar a ella, como hace Heidegger, no implica haberla demostrado –y esto, incluso si tal demostración puede ser desacreditada o incluso rechazada por su naturaleza metafísica. Sin duda, el proyecto del *Erdenken* pretende desplegar un pensar alejado de toda abstracción, de todo intento de pensar que acaba hundiéndose en lo indeterminado y en lo abstracto. Pero el riesgo aquí es que el pensar productivo que realiza la diferencia histórica entre ser y ente no sea más que un experimento, y no corresponda realmente a una experiencia. Si así fuera, cabría dudar del alcance de un pensar que, queriendo alejarse de todas las categorías conceptuales propias de la metafísica, suelta todos los amarres y con ellos, todo contacto mínimo con lo que se nos da y con lo que se nos ofrece, como la diversidad que atravesamos y que vivimos [*Erfahrung*].

A esta precisa dificultad apunta con mucho atino S.-J. Arrien en un artículo reciente. Comparando la historia del ser con el método de la destrucción fenomenológica en los años 1920, concluye que los escritos del *Ereignis* adolecen de una insuficiencia fundamental: ya no cuentan con un criterio filosófico firme que sea capaz de justificar su legitimidad conceptual (2021, p. 38 *sq.*)¹⁸. Quizás sea este uno de los grandes problemas de la historia del ser y de las dificultades que un proyecto semejante entraña de manera ineluctable: el pensar inclusivo del ser no cuenta con una referencia clara a partir de la cual no solo el concepto, sino también nosotros mismos como seres humanos, seamos capaces de medirnos con una experiencia fenomenológica primera.

Sin embargo, de aquí no cabe concluir que no haya otros caminos que merezcan ser recorridos en pos de alcanzar una conceptualidad que, al mismo tiempo, nos comprenda

¹⁸ La autora destaca que en los textos previos a *Ser y tiempo* cada intuición hermenéutico-fáctica era sistemáticamente retrotraída a su origen histórico-filosófico, para así ser comparada con las inquietudes explícitas de ciertos autores (Aristóteles, San Agustín, Descartes, etc.) y sus problemas. Cf. en este mismo volumen, S.-J. Arrien, “El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger. De la destrucción fenomenológica a la destrucción poética”, p. 19.

a nosotros mismos como aquellos que preguntan por lo que es –pero sin caer necesariamente en una abstracción constitutiva y sin fundamento. Como fenomenólogo, Heidegger exhibe sumo cuidado metodológico al preguntar inclusivamente por el ser sin por ello apoyarse en determinaciones psicológicas ni antropologizantes. Pero, a la hora de reconsiderar la relación entre el ser, los conceptos y el ser humano, quizás es necesario reconsiderar este procedimiento. Con ello queremos apuntar a las dificultades profundas que acarrea la tarea de traer a concepto lo que escapa necesariamente a él, lo *inconcepcionalizable*, sin meditar al mismo tiempo sobre quiénes somos¹⁹. Desde la fenomenología, nuestra tarea sería entonces exhibir cómo el concepto no deja de ser algo intrínsecamente humano, ligado a nuestra constitución y a nuestro horizonte de expectativas propio.

O quizás esto ya no concierne realmente a un problema meramente conceptual, ni mucho menos a la metafísica misma, pues, como subraya Derrida: «No hay “concepto-metafísico”. No hay “nombre-metafísico”. Lo metafísico es una cierta determinación, un movimiento orientado de la cadena. No podemos oponerle un concepto, sino un trabajo textual y otro encadenamiento» (1972, p. 12). Queda por explorar en qué encadenamiento nosotros, como seres humanos, nos situamos hoy en día.

Referencias

- GÓMEZ ALGARRA, César (2022a). «Insistencia y *Da-sein*. El pensar del *Ereignis* y la filosofía trascendental», en *Areté. Revista internacional de filosofía*, 34, 2, pp. 344-366. doi: [10.18800/arete.202202.003](https://doi.org/10.18800/arete.202202.003)
- GÓMEZ ALGARRA, César (2022b). «Sobre la anfibiología del *Da-sein*. En torno a la auto-lectura heideggeriana en sus escritos privados (1936-1944)», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55, 2, pp. 293-310. doi: [10.5209/asem.79393](https://doi.org/10.5209/asem.79393)
- ARRIEN, Sophie-Jan (2021). «De la destruction phénoménologique à la destruction poétique», en ARRIEN y SOMMER (eds.). *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*. París: Hermann, pp. 21-40 [Tr. esp. «El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger. De la destrucción fenomenológica a la destrucción poética», en *Studia Heideggeriana*, vol. XII, pp. 9-21.
- BASSO-MONTEVERDE, Leticia (2016). *La unidad de la diferencia*. Buenos Aires: Biblos.
- BLUMENBERG, Hans (2007). *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Berlín: Suhrkamp.
- DASTUR, Françoise (2017). «Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir», en SCHNELL (ed.). *Lire les* Beiträge zur Philosophie de Heidegger. París: Hermann, pp. 141-158.
- DERRIDA, Jacques (1972). *La dissémination*. París: Seuil.
- ENGELLAND, Chad (2019). *Heidegger's Shadow: Kant, Husserl and the Transcendental Turn*. Londres: Routledge.
- GOURDAIN, Sylvaine (2018). *Sortir du transcendantal: Heidegger et sa lecture de Schelling*. Bruselas: Oúsia.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ed. F.-W. von Herrmann,

¹⁹ Sobre la relación entre los conceptos representantes y lo inefable, véase GA 97, p. 244. Aquí se abre también la posibilidad de entablar un diálogo crítico con la antropología de Blumenberg (2007), tarea que deberemos reservar para otra ocasión. Sobre el problema del antropologismo en los escritos de la historia del Ser, véase Gómez Algarra, 2022b.

- Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991; tr. esp. G. Ibscher Roth, *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977; tr. esp. H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*. Alianza: Madrid, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 6.1, *Nietzsche I*. Ed. B. Schillbach, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997; tr. esp. J. L. Vermal, *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 2004; tr. esp. H. Cortés y A. Leyte. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: 1983; tr. esp. A. Ciria. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*. Madrid: Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1994; tr. esp. D. V. Picotti. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997; tr. esp. D. V. Picotti. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*. Ed. H.-J. Friedrich. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 69, *Die Geschichte des Seyns*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 2012; tr. esp. D. V. Picotti. *La historia del Ser*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, GA 70, *Über den Anfang*. Ed. P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005; tr. esp. D. V. Picotti. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009; tr. esp. D. V. Picotti, *El evento*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.
- HEIDEGGER, Martin, GA 73.1/73.2, *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Ed. T. Regehly, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones II-VI (Cuadernos negros 1931-1938)*. Madrid: Trotta, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones VII-XI (Cuadernos negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta, 2017.
- JARAN, François (2019). «Mirar a la metafísica a la cara. El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo», en *Studia Heideggeriana*, vol. XI, pp. 7-23. doi: [10.46605/sh.vol8.2019.15](https://doi.org/10.46605/sh.vol8.2019.15)
- JARAN, François (2011). *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books.
- MALDINEY, Henri (2012). *Regard Parole Espace*. París: Cerf.
- MONOD, Jean-Claude (2021). «La “prohibición antropológica” en Husserl y Heidegger y su transgresión por Blumenberg», en JARAN y RODRÍGUEZ, *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Guillermo Escolar, pp. 45-66.
- POLT, Richard. (2001). «The Event of Enthinking the Event», en: SCOTT, SCHOENBOHM, VALLEGA-NEU y VALLEGA (eds.). *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 81-104.

- SCHNELL, Alexander (2017). «Ereignis et Da-sein dans les *Beiträge zur Philosophie*» en SCHNELL (ed.). *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 159-178.
- SOMMER, Christian (2017a). «Für die Wenigen – Für die Seltenen. Doctrine ésotérique et art d'écrire chez Heidegger», en SCHNELL (ed.). *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 7-24.
- SOMMER, Christian (2017b). *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*. Paris: Presses Universitaires de France.
- TRAWNY, Peter (2011). *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- VALLEGA-NEU, Daniela (2014). «Heidegger's Image-less Saying of the Event», en *Continental Philosophy Review*, vol. 47, n° 3, pp. 315-333.
- VALLEGA-NEU, Daniela (2003). *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction*. Bloomington: Indiana University Press.

La indicación formal y sus tareas metódicas en la fenomenología-hermenéutica de Martin Heidegger

Formal Indication and its Methodical Tasks in Martin Heidegger's Hermeneutic Phenomenology

ÁLVARO LEDESMA ALBORNOZ
(Universidad San Francisco de Quito)

Resumen: En su primer período friburgués y en su período marburgués Martin Heidegger desarrolla el método hermenéutico fenomenológico con motivo de aprehender el sentido original de la vida en su ser vivida. La indicación formal es el elemento de conceptualización que el autor articula en correspondencia a las particularidades del fenómeno-vida y a su aprehensión. El presente artículo tiene por objetivo la presentación clara y concreta de la idea y las diferentes tareas metódicas que pertenecen a este elemento.

Palabras clave: Martin Heidegger, fenomenología hermenéutica, indicación formal, método

Abstract: In his first Freiburg period and in his Marburg period, Martin Heidegger developed the phenomenological hermeneutic method in order to apprehend the original meaning of life in its performative-character. The formal indication is the element of conceptualization that the author articulates in correspondence to the particularities of the phenomenon-life and its apprehension. The objective of this article is the clear and concrete presentation of the idea and the different methodical tasks that belong to this element.

Key-words: Martin Heidegger, hermeneutic phenomenology, formal indication, method

Introducción

La indicación formal [*formale Anzeige*] es un elemento central del método hermenéutico-fenomenológico desarrollado por Martin Heidegger para la aprehensión del sentido originario del fenómeno de la vida fáctica¹. La comprensión de su operatividad, alcance y sentido arroja luz a toda la empresa filosófico-fenomenológica del joven Heidegger. Por este motivo, la indicación formal ha sido objeto de varios estudios importantes².

¹ Sobre el método hermenéutico-fenomenológico véase Ledesma Albornoz, 2021 y 2022, *Methodik*, Kap. 1-2.

² Se han escrito trabajos importantes al respecto. Véase: Imdahl, 1997 (sobre todo el cap. VII); Oudemans, 1990; De Lara, 2008, Cap. 5; Rodríguez en De Lara (Ed.), 2011, pp. 71-93; Gethmann, 1974b y 1993, p. 258; Dahlstrom, 1994; Streeter, 1997; Crowell, 1998 y 2001.

El presente artículo tiene por cometido aportar a esta tradición con una presentación informada, esquematizada, concreta, clara y precisa de las diferentes tareas metódicas que cumple la indicación formal dentro del método hermenéutico-fenomenológico.

1. La fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger

El desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger responde a la búsqueda por un *método de acceso y conceptualización de la vida en su ser vivida*. Esta búsqueda se ve dirigida por una pregunta rigurosa por la *adecuación* entre vida y método. En vistas a esta adecuación, Heidegger desarrolla el método hermenéutico-fenomenológico en sus dos aspectos: *interpretación* [*Interpretation*] y *destrucción* [*Destruktion*]. Por cuanto a la vida le acompaña siempre una *comprensión de sí misma* (de sus posibilidades, de sus alcances, de sus determinaciones temporales y espaciales, de su contextualización, de los entes que constituyen su situación y horizonte performativo, etc.), la fenomenología hermenéutica se plantea la tarea *interpretativa* de llevar a lenguaje (concepto) el carácter total del sentido del fenómeno-vida desde esta intuición. Ahora bien, dado que la vida misma *es histórica* (tiene el modo de ser de una ejecución de posibilidades contextualizadas e históricamente heredadas), la labor interpretativa se lleva a cabo dentro de un horizonte comprensor e interpretativo, el cual debe ser metódicamente reconocido y apropiado en función del fenómeno y de los objetivos investigativos propuestos. Esta labor es denominada por Heidegger ‘destrucción’ (o desmonte [*Abbau*] de estructuras de sentido). El objetivo de la fenomenología hermenéutica es la aprehensión del sentido original de la vida y en razón de este objetivo la interpretación y la destrucción deben operar de manera sinérgica. Se trata de dos aspectos metódicos interconectados e interdependientes que *responden* a diferentes aspectos del modo de ser del fenómeno que buscan investigar³.

Esta misma sinergia se encuentra en la descripción del proceder de la ‘fenomenología ontológica’, esto es, de una fenomenología encargada de la dilucidación del sentido de lo ente, el cual es expuesto por Heidegger en su curso del semestre de verano de 1927. En el famoso § 5 del curso, Heidegger sostiene que la fenomenología ontológica se compone de tres momentos *interdependientes* a los que denomina: reducción [*Reduktion*], construcción [*Konstruktion*] y destrucción [*Destruktion*]⁴.

La interdependencia de estos momentos está dada por su carácter de complementación: La *construcción* consiste en la conceptualización de las estructuras de ser [*Seinsstrukturen*] o determinaciones de ser [*Seinsbestimmungen*] de un fenómeno. Para llevarse a cabo esta tarea, la vista investigativa debe ser metódicamente conducida hacia el ‘fenómeno’ que, para Heidegger, es el *ser* del ente. La reducción consiste, entonces, en una distinción entre los planos óntico (relativo al ente) y ontológico (relativo al sentido del ente) y una conducción de la mirada investigativa al segundo plano,

³ De Lara escribe: «Die Zentralität des Methodenproblems in der hermeneutischen Phänomenologie hängt also damit zusammen, dass der Gegenstand derselben, die Existenz, historisch ist (also zunächst faktisches Leben) und nur als solche (Existenz) ist, insofern sie in einer und durch eine sie mit ausmachende Methode intendiert wird. Die Interpretation selbst muss ursprünglich historisch sein, d. h., sie muss ständig den rechten Bezug zu ihrem Gegenstand vollziehen [...]» (De Lara, 2008, p. 89). «Die Destruktion gehört demnach notwendigerweise zur Methode, insofern das Leben historisch im Sinne von faktisch ist.» (Ibid.). Véase también Ibid., pp. 220-222.

⁴ Cf. GA 24, pp. 27-28; 31.

manteniendo el primero como dato fenoménico de comprobación⁵. Dado que el dato ontológico (el sentido atestado) es objeto de la intuición hermenéutica (interpretativa) que pertenece a la vida, y dado que la vida (en cuanto que comprensora) es un fenómeno histórico (horizontal), la construcción y la reducción deben estar acompañadas de un momento crítico que reconozca y depure el horizonte interpretativo en el cual la investigación se desenvuelve⁶. Así, vemos nuevamente que la construcción, la reducción y la destrucción deben operar sinérgicamente dadas las determinaciones de su proceder, el cual está guiado por el modo de ser del fenómeno investigado: la vida.

En este punto se vuelve evidente que existe un claro paralelo entre la descripción temprana de la dinámica de la copla interpretación-destrucción y la descripción más madura de la operatividad de los tres momentos de la ‘fenomenología ontológica’: La reducción implica la concentración de la mirada investigativa a lo intuido hermenéuticamente por la vida. La construcción implica la expresión de esta intuición al modo de un concepto. La destrucción refiere, como se dijo, al reconocimiento y la apropiación del horizonte de comprensión dentro del cual la intuición y la conceptualización tienen lugar.

La indicación formal se ubica en esta sinergia entre las diferentes tareas metódicas de la fenomenología hermenéutica (así como de la fenomenología ontológica), pues corresponde al modo de conceptualización fenomenológica que *busca ampliar el horizonte de aprehensión previa (Vorgriff) de un fenómeno llevando a expresión lo intuido hermenéuticamente, previendo y previniendo las distorsiones implícitas en todo horizonte de comprensión*. A continuación, se sustentará esta tesis a través de una descripción detallada de las diferentes tareas de la indicación formal.

2. La indicación formal y su uso metódico

La indicación formal es el *modo apropiado* en el que Heidegger cree que debe realizarse la conceptualización fenomenológica del fenómeno-vida (así como de sus diferentes aspectos vivenciales, dicho de otro modo, de los fenómenos performativos)⁷. Este modo de conceptualización es apropiado porque toma en cuenta dos aspectos esenciales del fenómeno-vida: 1. El sentido propio y total de la vida se expresa en su ‘ser vivida’. La vida, para ser aprehendida en su carácter vivencial, no puede ser concebida desde la actitud teórico-reflexiva⁸ y no puede ser conceptualizada bajo un concepto cerrado de esencia⁹, esto porque la actitud reflexiva distorsiona su sentido (al

⁵ Se sigue la lectura de Crowell, quien sostiene que el método desarrollado por Heidegger implica un momento de reflexión (cf. Crowell, 2001, pp.125 y ss.). La filosofía implica un cambio de actitud, como argumenta Heidegger claramente en el curso citado. El sentido de este movimiento reflectivo es, sin embargo, el de una indicación descriptiva (de lo intuido ya por la vida misma). Este es el trabajo del indicador formal.

⁶ GA 24, pp. 29-31. Véase Herrmann, v., 1981, p. 42. Véase también GA 58, pp. 254-255.

⁷ Cf. Thomä, 2013, p. 18.

⁸ Cf. GA 56/57, p. 59; 85 y ss.; GA 59, p. 142; GA 60, p. 64; GA 61, p. 39. Cf. Xolocotzi, 2004, p. 112. Sobre la perspectiva heideggeriana de la reflexión véase Herrmann, v., 1985, pp. 16-20; 2000, pp. 67-85; Rodríguez, 1993, pp. 88-93; 1996, p. 58.

⁹ Según Imdahl aquí existe una gran diferencia entre las posiciones de Husserl y Heidegger. Mientras Husserl concibe la idea de ciencia como incambiable [*überzeitlich*] (cf. Hua III/1, pp. 36 y ss.) y por tanto ve posible la posibilidad de fijar la esencia de las cosas en enunciados objetivos y absolutamente válidos (Hua XXV, p. 33), Heidegger critica este ideal de exactitud (cf. GA 61, p. 111) y desarrolla la indicación formal como método de indicación del carácter ejecutivo (performativo) de la vida (cf. Imdahl, 1997, pp. 130-131).

tomarla como objeto presente delimitado) y los conceptos de esencia no se adecuan a su ser performativo (múltiple y cambiante). 2. A la vida le va una comprensión de sí misma (intuición hermenéutica), así como una tendencia a una autocomprensión distorsionada a la que Heidegger denomina en su período temprano *Ruinanz*. La conceptualización usada entonces debe permitir una expresión de la auto-comprensión de la vida y al mismo tiempo debe prevenir que la vida se comprenda bajo categorías que no le son adecuadas, por ejemplo, aquellas con las cuales comprende el ser de las cosas ‘presentes’ con las que trata (*cosificación*)¹⁰.

Heidegger reconoce que ambos aspectos de la vida ponen en aprietos a la motivación filosófica de la conceptualización, pues, por un lado, se busca *determinar* [*bestimmen*] el sentido de la vida en un concepto y, por otro lado, se debe reconocer el problema que esto implica debido al carácter performativo y no-objetual de la vida. La filosofía debe implementar, por tanto, una conceptualización que 1. combata la tendencia ‘ruinante’ (objetualizante) de la vida¹¹ y el ímpetu filosófico a utilizar conceptos cerrados (de esencia) y que 2. pueda garantizar conocimiento filosófico por medio de la determinación del sentido originario del fenómeno. La indicación formal es la propuesta de Heidegger para lograr estos objetivos. En lo que sigue se mostrarán las diferentes tareas que debe cumplir la indicación formal para cumplir con esta empresa.

a. Tarea neutral o propositiva de la indicación formal

La auto-comprensión (pre-teórica) de la vida se lleva a cabo dentro de un horizonte de comprensión [*Verständnishorizont*], esto es, dentro de un marco contextual al que pertenecen ciertas motivaciones, conceptos, temáticas, problemáticas, ideas, presupuestos, posibilidades, etc. La comprensión es en su naturaleza, como recalca Heidegger, hermenéutica¹² y posee siempre una estructura de preiedad [*Vorstruktur*] interpretativa a la que le pertenece una objetualidad tomada con anterioridad (*Vorhabe*), la cual es abordada desde un punto de vista previo (*Vorsicht*) y aprehendida de una manera previa (*Vorgriff*) (en conformidad con el horizonte de comprensión vigente)¹³. La tarea de reconocimiento y análisis crítico de esta estructura de preiedad interpretativa la denomina Heidegger ‘aseguramiento de la situación hermenéutica’ de la investigación y pertenece al método teórico de la *Interpretation*.

El aseguramiento de la situación hermenéutica debe realizarse constantemente a lo largo de la investigación¹⁴. Sin embargo, antes de que éste pueda ser llevado a cabo, es debido *fixar un punto de partida* investigativo [*Blickstand*]¹⁵ y *un punto de referencia*

¹⁰ Sobre *Ruinanz* y la tendencia de la vida a distorsionarse a sí misma véase por ejemplo GA 56/57, p. 89; GA 61, pp. 131 y ss.; 155; GA 62, pp. 353 y ss.; GA 64, pp. 41 y ss.; GA 24, p. 384; SZ, p. 460. Este término, como bien recuerda Vetter, es desarrollado por Heidegger en sus lecciones tempranas en referencia a San Agustín y la comprensión del *Selbst* guiada por el *Umwelt* y el *Mitwelt* (cf. GA 60, pp. 205 y ss.). Véase Vetter, 2014, pp. 42-43.

¹¹ Heidegger caracteriza a la indicación formal como «contra-arruinamiento» [*gegenruinant*] (GA 61, pp. 141-142). Como se verá más adelante, la función prohibitiva de la indicación formal impide la tendencia ruinante de la vida a concebirse a sí misma como objeto. Asimismo, la indicación formal, por su carácter formal de apertura conceptual, no permite que la vida caiga en la indiferencia característica de la existencia mediana (cf. GA 29/30, p. 429; Imdahl, 1997, p. 168).

¹² Cf. SZ, § 32.

¹³ Véase, por ejemplo, GA 17, pp. 110; 115-116; SZ, p. 232.

¹⁴ A lo largo de *Ser y Tiempo* podemos evidenciar el proceso continuo de aseguramiento de la situación interpretativa alcanzada. Véase, por ejemplo, SZ, § 45.

¹⁵ Según Heidegger, el carácter científico (objetivo) de la filosofía se garantiza a través del aseguramiento del punto de partida de la investigación. Cf. GA 63, p. 83. Véase también GA 20, p. 415.

para la realización constante del aseguramiento. La fijación de estos dos puntos referenciales es la primera tarea de la indicación formal. Ya que el punto de partida nunca es un punto neutro, pues se desenvuelve dentro de un horizonte de comprensión previo, las tareas neutral y negativa de la indicación formal van de la mano. A continuación, se expondrá la tarea neutral.

*La tarea neutral de la indicación formal consiste en superar la manera de aprehensión previa (Vorgriff) por medio de una propuesta con motivo de iniciar la investigación interpretativo-fenomenológica*¹⁶. Para esto es necesario realizar la reducción fenomenológica y dirigir la vista investigativa al ‘fenómeno’ o *ser* del ente. Con el fenómeno en la mira, el fenomenólogo debe evaluar el *Vorgriff* vigente y las determinaciones que se han hecho del fenómeno (históricamente). Hecho esto, se *propone* un punto de partida (una forma particular de concebir el fenómeno). En este respecto, la indicación formal tiene el carácter de *indicación* [*Hinweis*]. En su curso del semestre de invierno de 1920-1921 Heidegger escribe:

Llamamos ‘indicación formal’ al uso metódico de un sentido, el cual guía la explicación fenomenológica. Lo que el sentido formalmente indicado trae consigo es el horizonte en el que los fenómenos serán avistados. (GA 60, p. 55)¹⁷

La indicación formal tiene, por tanto, el cometido de trazar un camino investigativo y asegurar que el fenómeno sea la guía constante de la investigación. Ahora bien, la propuesta *debe surgir del fenómeno mismo* (del sentido intuido), lo que significa que la indicación formal se concibe como un concepto de expresión [*Ausdrucksbegriff*], esto es, como un *concepto que expresa aquello que se muestra inmediata y fenomenalmente*¹⁸: la experiencia previa de la vida [*Vorgabe*]¹⁹. El sentido intuido es la única referencia para establecer el ‘desde dónde’ (*Vorsicht*) de la investigación y así poder abordar el modo de aprehensión previa (*Vorgriff*) y superarlo. La indicación formal es, como dice De Lara, un ‘método de toma de postura’ [*Ansatzmethode*]²⁰ por cuanto propone un sentido que guía la investigación interpretativa.

Como se mencionó arriba, por medio del concepto propuesto (a partir de la comprensión inmediata del fenómeno) se pueden comparar los presupuestos de partida y bien apropiarse de ellos o bien rechazarlos, teniendo siempre como referencia única al fenómeno. Así la tarea neutral implica a la tarea negativa.

b. Tarea negativa o preventivo-purgativa del indicador formal

Una vez que se tiene una propuesta que sirva de ‘pista’ o ‘guía’ para la investigación, el aseguramiento del sentido original del fenómeno investigado debe ser ejecutado constantemente²¹. *La tarea negativa de la indicación formal consiste en las*

¹⁶ Cf. GA 58, §§ 1-14; ‘Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’ (1919/21) en GA 9. Rodríguez escribe: la indicación formal es un «concepto explícitamente pensado para tratar fenomenológicamente el problema del *Vorgriff*, es decir, del punto de partida de la investigación de la vida fáctica» (Rodríguez, en Rodríguez (Ed.), 2015, p. 59).

¹⁷ Por claridad nos alejamos ligeramente de la traducción castellana de Uscatescu: Heidegger, M. (2006). Introducción a la fenomenología de la religión. México: Fondo de cultura Económica, Siruela, p. 81

¹⁸ Cf. De Lara, 2008, pp. 196-197.

¹⁹ Cf. Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’ (1919/21) en GA 9.

²⁰ Cf. De Lara, 2008, § 25, a.

²¹ Cf. SZ, §7, C.

actividades de prevención y purga de sentidos encubridores, esto es, de capas de sentido que no pertenecen al fenómeno pero que le han sido impuestas o que buscan imponérsele. Esta tarea se realiza principalmente respecto de tres tendencias encubridoras: 1. La tendencia teórico-reflexiva de aprehensión. 2. La tendencia ruinante ‘caída’ de la vida a comprenderse como lo que no es. 3. El carácter hermenéutico-horizontal de la comprensión.

1. La tendencia teórico-reflexiva de aprehensión

Según su carácter de ‘indicador’ la indicación formal *dirige* el análisis (la perspectiva del análisis [*Blickbahn*]) sin determinar el sentido del fenómeno²². Visto así, el indicador tiene la cualidad de la *formalidad*. La formalidad del indicador es desarrollada por Heidegger en vistas a lo avanzado por Edmund Husserl. En su *Ideen I*, Husserl llama la atención a dos formas de conceptualización: generalización [*Generalisierung*] y formalización [*Formalisierung*]. Mientras la primera conceptualiza las categorías materiales del objeto y mienta un concepto de orden [*Ordnungsbegriff*] que distingue el contenido quiditativo [*Sachhaltigkeit*] de un espécimen y lo ordena dentro de un campo genérico [*Sachgebiet*]; la segunda representa un modo de conceptualización que busca aprehender las categorías formales del objeto y así dejar sin determinación concreta el contenido quiditativo. Husserl propone la formalización como conceptualización fenomenológica por cuanto ésta puede aprehender el carácter de ‘dación’ del fenómeno ante la vista fenomenológica. Heidegger argumenta que, si bien la formalización husserliana avanza en la concepción del sentido del fenómeno sin la determinación de su contenido quiditativo, ella yerra en establecer la actitud teórica como el modo investigativo adecuado para la aprehensión de la donación fenoménica (sobre todo al tratarse de la investigación de fenómenos performativos como la vivencia). Esto significa que la formalización no determina el qué [*das Was*] del fenómeno pero sí el cómo [*das Wie*] este fenómeno es aprehendido. Heidegger critica que esta determinación distorsiona o afecta el sentido del fenómeno²³.

Para entender la crítica de Heidegger, es necesario entender cómo comprende el autor la totalidad de sentido [*Sinnanztheit*] de una experiencia fenoménica. Según el autor, la totalidad de sentido está compuesta por el *sentido de contenido* [*Gehaltsinn*] esto es, el sentido quiditativo (*das Was*) aprehendido en la experiencia del fenómeno; el *sentido referente* [*Bezugssinn*], el cual significa el modo [*das Wie*] en el cual el fenómeno es referido (experimentado) y el *sentido de ejecución* [*Vollzugssinn*], el cual refiere al modo [*das Wie*] en el que el sentido referente es ejecutado²⁴. La formalización

²² Heidegger escribe: «Die formale Anzeige ist immer mißverstanden, wenn sie als fester, allgemeiner Satz genommen [...] wird. Alles liegt darin, vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt aus das Verstehen auf die rechte Blickbahn zu bringen» (GA 63, p. 80). Véase también: GA 29/30, p. 430; De Lara, 2008, pp. 182-183. La indicación formal no determina el análisis pero sí buscará la determinación de un aspecto del fenómeno. Ahora bien, esta determinación será llevada a cabo de forma peculiar. Véase la tarea positiva.

²³ Cf. Hua III/1, § 13. Sobre Generalización y Formalización y la crítica heideggeriana véase GA 60, pp. 57-61; De Lara, 2008, pp. 175-181; Rodríguez, 1997, pp. 162 y ss. Vetter, 2014, p. 46; Xolocotzi, 2004, p. 119. Sobre la diferencia entre el qué [*Was*] y el cómo [*Wie*] y su lugar en el desarrollo de la fenomenología heideggeriana véase Baur, en Rese (Ed.), 2010, pp. 95-113.

²⁴ Heidegger escribe: «Jede Erfahrung – als Erfahren wie als Erfahrenes – kann ‚ins Phänomen genommen werden‘, d. h. es kann gefragt werden: 1. nach dem ursprünglichen ‚Was‘, das in ihm erfahren wird (*Gehalt*), 2. nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem es erfahren wird (*Bezug*), 3. nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem der Bezugssinn vollzogen wird (*Vollzug*).» (GA 60, p. 63). Véase

husserliana determina, según Heidegger, el modo de ejecución de la referencia al fenómeno por medio de la actitud teórico-reflexiva.

Frente a esta crítica al modo de conceptualización husserliano, la indicación formal ambiciona dejar no sólo el sentido de contenido indeterminado, sino también el sentido de ejecución, y así permitir la investigación del sentido referente del fenómeno sin determinar de antemano el cómo del modo de este estudio. Así, en la indicación formal el sentido de ejecución queda también indeterminado con el motivo de que sea la dación del fenómeno el único determinante del modo adecuado de su investigación²⁵. En este sentido, *el indicador formal tiene la tarea negativa de prevenir la determinación previa tanto del contenido quiditativo del fenómeno, como del modo en el que su sentido de donación debe ser aprehendido*. Esta tarea es negativa porque tiene el modo de ser de una constante advertencia que impide la determinación. Heidegger lo describe así:

El indicador tiene que anticipativamente indicar la referencia del fenómeno, pero en un sentido negativo, ¡como si se tratase de una advertencia! Un fenómeno tiene que estar previamente dado de modo tal que su sentido referente sea suspendido en el aire. Hay que guardarse de admitir que el sentido referente sea originalmente teórico. La referencia y ejecución del fenómeno no son previamente determinados, son mantenidos en el aire. No hay una inserción en un campo temático, por el contrario: el indicador formal es un *rechazo*, un *aseguramiento* previo, de modo que el carácter ejecutante [*Vollzugscharakter*] quede libre por el momento (GA 60, pp. 63-64)²⁶.

2. La tendencia ruinante 'caída' de la vida a comprenderse como lo que no es

Esta actividad preventiva no debe implicar un abandono del ímpetu filosófico a la determinación y el conocimiento. El carácter ejecutante o performativo del fenómeno-vida sólo puede ser aprehendido en una constante tensión entre las tareas positiva y negativa de la indicación formal, esto es, entre la búsqueda de determinación [*Bestimmung*] y una advertencia de que esta determinación no debe limitar el carácter performativo del fenómeno ni el sentido procesal de su captación. El indicador formal es 'contra-ruinante'²⁷ en el sentido de que busca impedir la cosificación del fenómeno-vida en los dos sentidos arriba mencionados. En este respecto, previene los conceptos de esencia (cerrados) y la instauración de la actitud teórico-reflexiva como modo (pre-determinado) de aprehensión de la vida.

Esta prevención y este combate a la tendencia ruinante son llevados a cabo, como bien reconoce Burch, a través de «1. la argumentación negativa, la cual deconstruye y rechaza todo intento autónomo, ciego y dogmático de concreción del sentido categorial desde el punto de vista teórico (Heidegger 2001:105); [y a través de] 2. la evasión del lenguaje teórico.»²⁸ En este primer aspecto, la indicación formal evita adoptar la forma de un postulado, una premisa o un concepto teórico (deductivo) y, por el contrario, toma el modo de una formulación o concepto del lenguaje natural (no teórico), el cual *indica* una experiencia que permite aprehender el sentido del fenómeno (por ejemplo, en *Ser y Tiempo* Heidegger usa el indicador 'ser-culpable' para indicar el sentido originario del

también GA 61, pp. 52 y ss. Una excelente aclaración de estos términos se encuentra en De Lara, 2008, pp.34-40.

²⁵ El sentido metódico inmanente de la indicación formal está, como bien reconoce Vetter, en el intento de no anular el sentido de ejecución en el sentido de contenido o en el sentido referente (cf. Vetter, 2014, p. 45). Véase también De Lara, 2008, p. 181.

²⁶ Nos alejamos nuevamente de la traducción de Uscatescu, 2006, pp. 88-89.

²⁷ Véase nota 11 y GA 60, p. 64.

²⁸ Burch, 2011, p. 270, trad. propia.

fenómeno de la conciencia en la propia experiencia de la limitación: del ‘no’²⁹). En el segundo aspecto, la indicación formal, sigue Burch, usa el lenguaje natural para apelar al oyente a una experiencia vital que le pueda ayudar a *confirmar* lo fenomenológicamente determinado a través de su propia experiencia fenoménica.

3. El carácter hermenéutico-horizontal de la comprensión

Ahora bien, al usarse el lenguaje natural, el sentido del fenómeno puede ser distorsionado por la ‘comprensión caída’ (o habladuría [*Gerede*]) y el horizonte de comprensión/interpretación en el que se vive medianamente (*Ausgelegtheit*). Aquí yace la segunda tarea negativa de la indicación formal: la *tarea purgativa*. Para entender a qué se refiere Heidegger con ‘comprensión caída’ hay que entender mejor su concepto de ‘fenómeno’.

Heidegger entiende por φαivόμενον «aquello que se muestra» [*was sich zeigt*]³⁰ (aquello que es experimentado). Este ‘mostrarse’ es modal: el fenómeno puede mostrarse como aquello que es, así como puede mostrarse como aquello que no es. A esta última mostración Heidegger la llama ‘apariencia’ [*Schein*]³¹. Fenómeno es, entonces, la mostración misma (atrás de ella no hay algo que queda oculto), pero esta mostración puede darse de tal modo que lo mostrado (el sentido) se muestre como aquello que no es: puede haber ocultamiento [*Verdeckung*]³². La comprensión caída suele tomar por objetualidad (por su objeto de comprensión) aquello que el fenómeno no es, a saber, un discurso (lo que se dice de la objetualidad). Esta comprensión, a la que Heidegger llama en *Ser y Tiempo* comprensión desarraigada [*entwurzelt*]³³, no tiene lazos con aquello que busca comprender, pues no se dirige directamente al fenómeno para comprenderlo, sino que se dirige meramente a ‘aquello que medianamente se dice’ acerca de él. Por esta razón, el autor argumenta que es el horizonte interpretativo mediano (*Ausgelegtheit*) lo que dirige ‘inmediata y regularmente’ la comprensión de los fenómenos³⁴. Esta tendencia impide lo que Heidegger denomina ‘comprensión genuina’ [*echtes Verstehen*], a saber, una comprensión del fenómeno dirigida por el fenómeno mismo y no por un discurso (público) sobre éste.

Para conseguir una comprensión genuina del fenómeno, la indicación formal debe contrarrestar la tendencia a comprender los fenómenos de manera caída. Para ello, mientras la tarea neutral propone al sentido del fenómeno intuido directamente como punto de referencia, la tarea negativa, por un lado purga los sentidos ‘impropios’ que recubren al sentido original del fenómeno y, por otro, previene el recubrimiento posterior.

²⁹ Cf. SZ, p. 281-282. Heidegger escribe en su curso del semestre de invierno de 1929/1930: «Sie [die philosophischen Begriffe] sind anzeigend, darin ist gesagt: Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen» (GA 29/30, p. 430).

³⁰ Cf. GA 20, p. 111; SZ, p. 28; GA 17, pp. 6; 9; 14.

³¹ Cf. GA 20, pp. 111-113; SZ, p. 29.

³² Heidegger escribe: «Phänomen ist nichts, wohinter noch etwas wäre, genauer: bezüglich des Phänomens kann überhaupt nicht nach einem Dahinter gefragt werden, weil das, was es gibt, gerade das Etwas an ihm selbst ist. Wohl aber kann das, was an ihm selbst aufweisbar ist und ausgewiesen werden soll, *verdeckt* sein» (GA 20, p. 118).

³³ Cf. SZ, pp. 169-170; GA 64, pp. 29; 36.

³⁴ Heidegger escribe: Die Ausgelegtheit «regelt und verteilt die Möglichkeiten des durchschnittlichen Verstehens und der zugehörigen Befindlichkeit» (SZ, pp. 167-168). Cf. SZ, § 35-38, p. 222; GA 17, p. 35; GA 18, p. 280; GA 19, pp. 182-183; Campbell, 2007, p. 64.

Por cuanto toda interpretación investigativa se lleva a cabo dentro de un horizonte de comprensión, deben asegurarse tanto el punto de partida [*Ausgang*], como el punto de acceso [*Zugang*] al fenómeno y el proceder [*Durchgang*] de la investigación³⁵. Esto mienta una *aclaración y una apropiación de los prejuicios y presupuestos* que el horizonte de entendimiento previo (*Vorgriff*) lleva consigo *en cada momento*³⁶. Para la fenomenología hermenéutica de Heidegger esta tarea constituye el carácter científico del filosofar. En su último curso del período friburgués temprano, el autor argumenta que la búsqueda de objetividad (científica) por medio de una supresión de la subjetividad es un gran problema en la investigación científica³⁷. Al contrario de la pretensión de una fenomenología que parta desde un punto de vista neutro [*Standpunktfreiheit*] y demuestre una ausencia de presupuestos [*Vorurteilslosigkeit*]³⁸, la fenomenología hermenéutica de Heidegger plantea que la objetividad científica se gana a través del reconocimiento, la aclaración y la apropiación de los presupuestos que acompañan a toda comprensión (interpretativa). La indicación formal implica, en su tarea negativa, un ejercicio de este carácter científico. La comprensión genuina de un fenómeno se gana teniéndolo ‘ante los ojos’ y reconociendo que todo comprender es interpretativo, por lo que es preciso asegurar el carácter interpretativo a través de la prevención y purga de elementos ajenos al fenómeno (como una referencia ajena, v.g. un discurso).

Esto significa que neutralmente la indicación formal postula una dirección interpretativa y negativamente cuida el camino trazado de toda distorsión. Estas dos tareas aseguran el *Vorgriff* y permiten su posterior superación con la ganancia de una comprensión genuina del sentido original del fenómeno.

c. Tarea positiva o productiva del indicador formal

La tarea positiva del indicador formal consiste en la conceptualización. Conceptualizar es *determinar* [*Bestimmen*]³⁹: los conceptos tienen el cometido de establecer el ‘qué-ser’ [*Was-Sein*] (el contenido quiditativo) o el ‘cómo-ser’ [*Wie-Sein*] (la forma de ser-experimentado) de una objetualidad⁴⁰. Ahora bien, podría pensarse que después de su crítica a las filosofías reflexivas Heidegger abandonaría todo intento de conceptualización/determinación. Sin embargo, esto es incorrecto. Desde muy temprano, por ejemplo, en su curso del semestre de invierno de 1921-1922, Heidegger deja en claro que la filosofía fenomenológica debe concebirse como una ‘investigación categorial’ [*Kategorienforschung*], esto es, como una búsqueda de definiciones o determinaciones del *qué y/o cómo* de una objetualidad⁴¹. El desarrollo del método heideggeriano no implica, por tanto, un abandono de la conceptualización como mecanismo reflexivo de auto-clarificación y aprehensión del sentido de la vida, como algunos sostienen⁴². Al contrario, como Burch aclara siguiendo a Crowell (2001), el desarrollo de la fenomenología heideggeriana representa un intento filosófico (teorizante)

³⁵ Cf. SZ, p. 36.

³⁶ Véase GA 9, ‘Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’, p. 28; Inkipin, en Rese (Ed.), 2010.

³⁷ Cf. GA 63, pp. 82-83.

³⁸ Por ejemplo, Husserl, Hua I, pp. 74 y ss.

³⁹ Heidegger escribe: Todo concepto tiene «la función formal del determinar» (GA 58, p. 262).

⁴⁰ Cf. GA 9, ‘Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’. Véase también Rodríguez, 2015, pp. 59-61; y GA 61, p. 24.

⁴¹ Cf. GA 61, pp. 19-20.

⁴² Cf. Kisiel 1993, p.376 y 2008. Sobre la discusión de las perspectivas del debate acerca del lugar de la indicación formal en la obra de Heidegger véase Burch, 2011.

de traer descriptivamente a concepto lo pre-comprendido (intuido) por la vida evitando la distorsión⁴³.

Como Heidegger aclara en su curso marburgués del semestre de invierno de 1925-1926, las afirmaciones de los indicadores formales (determinaciones estructurales) son de carácter fenomenológico: lo afirmado tiene el sentido de un postulado categórico específicamente fenomenológico [*spezifisch phänomenologisches kategoriales Setzen*]. Esto significa que, incluso cuando el indicador tenga el modo de ser de un enunciado [*Aussage*] (por cuanto afirma y determina algo) y, por tanto, tenga el modo de ser de algo presente que está ahí [*Vorhandenes*], éste no señala a algo presente que está ahí, sino que indica a un sentido (de la existencia) que debe comprenderse *en y desde la existencia*. Por esta razón, Heidegger dice que estos conceptos *tienen el carácter de indicación hermenéutica* [*Charakter der hermeneutischen Indikation*]: ellos remiten a la existencia y determinan desde su comprensión. Ahora bien, por cuanto la comprensión y todo enunciado están dados inmediatamente en la cotidianidad, -sigue Heidegger- el sentido se ve inmediatamente recubierto. Por este motivo, el carácter de ‘verdadero’ de este tipo de enunciados está dado por la referencia al fenómeno intuido y el movimiento negativo de prevención y purgación⁴⁴.

La conceptualización heideggeriana tiene su particularidad. Como se dijo antes, la fenomenología no intentar proponer ‘generalizaciones’, sino que busca describir al fenómeno en su dación [*Gegebenheit*]. También se mencionó que los indicadores formales buscan determinar, pero no el qué del fenómeno o el cómo de su aprehensión, sino el cómo de la dación (el sentido experimentado). Ahora bien, la pregunta que surge es la siguiente: ¿cómo ha de realizarse esta determinación? Se señaló arriba que los indicadores formales son conceptos de expresión y que ellos tienen el carácter de guía [*Hinweis*]. La determinación de los indicadores formales está caracterizada por estos dos aspectos. Es expresiva: no se impone un sentido, un límite o un modelo al fenómeno, sino que se expresa (se articula en lenguaje) lo intuido. Esta articulación en el lenguaje tiene, sin embargo, sus límites. Por este motivo, el indicador formal debe tomarse como guía y esto significa, que debe reconocerse su *carácter de apertura*: se intenta conceptualizar *el cómo* de la dación entitativa manteniendo el concepto abierto para un *refinamiento y una acreditación constante* (performativa).

Aquí yace la diferencia entre los conceptos cerrados de esencia y los indicadores formales: mientras los primeros son fijos y delimitados, pues creen aprehender la esencia de la objetualidad, los segundos son abiertos y, por tanto, inician una ‘dinámica hermenéutica’, como dice Imdahl⁴⁵, en la que el concepto no determina el contenido del fenómeno, sino que incita al experimentante a realizar él mismo una reflexión sobre su propia vida intuitiva para así acreditarlo. Esta dinámica implica que el concepto está abierto al refinamiento: por ejemplo, en *Ser y Tiempo*, Heidegger modifica constantemente el indicador formal que intenta aprehender el sentido original del ser del Dasein para guiar la mirada con mayor precisión hacia el sentido original de este fenómeno: *In-der-Welt-sein; Existenz; Sorge; Zeitlichkeit*. Hay un proceso de *refinamiento* en donde cada vez se logra mayor profundidad y precisión en la expresión del sentido del fenómeno. El refinamiento no implica el ímpetu de una aprehensión total del fenómeno, pues como el mismo Heidegger reconoce, la tarea investigativa

⁴³ Cf. Burch, 2011, p.262-263.

⁴⁴ Cf. GA 21, pp.410 y ss.

⁴⁵ Cf. Imdahl, 1997, p. 171. Así también lo piensa Burch, 2011. De hecho, Burch argumenta que las mismas tendencias existenciales de la auto-comprensión y el preocuparse con el propio ser son lo que impulsa la auto-clarificación filosófica en donde toma parte la indicación formal.

es por principio hermenéutica y puede alcanzar siempre mayor profundidad y nuevos matices dependiendo del ‘desde dónde’ (*Vorsicht*) se investigue al fenómeno.

El carácter de apertura de los indicadores formales no debe llevarnos, sin embargo, a confundirlos con los ‘conceptos metafísicos’ de los que habla Kant⁴⁶. El mismo Heidegger, siguiendo a Kant, nos dice en el curso del semestre de invierno de 1929-1930, que los ‘conceptos metafísicos’ no llevan al conocimiento porque no tienen una acreditación fenoménica posible. Al contrario, los indicadores formales, aun siendo vacíos en contenido (como los ‘conceptos metafísicos’) se diferencian de éstos en cuanto siempre se relacionan a un fenómeno y se acreditan por la experiencia/comprensión de éste⁴⁷. Así, la formalidad de los indicadores formales no garantiza una admisión a todo contenido o un reconocimiento de la imposibilidad de la acreditación del concepto, sino que permite la expresión del fenómeno. Por este motivo, la tarea positiva está siempre ligada a la tarea neutral: es la puesta del fenómeno como único referente lo que garantiza una expresión de un sentido intuido que puede después acreditarse. De este modo, *los indicadores formales indican estructuras esenciales de la existencia refiriendo al fenómeno para que éste las acredite*⁴⁸.

⁴⁶ Cf. Kant, *KrV*. Elementarlehre II. Teil, II. Ableitung. Transzendente Dialektik.

⁴⁷ Cf. GA 29/30, § 70, a.

⁴⁸ En este sentido, si bien Heidegger no apunta a conceptos cerrados de esencia, sí busca conceptos que indiquen aspectos esenciales y nucleares del fenómeno en cuestión. Aquí vale aclarar el uso heideggeriano del concepto de ‘esencia’ en este contexto. Si bien el concepto de ‘esencia’ en el pensamiento de Heidegger es un concepto complejo y cambiante (cf. Grieder, 1988), queda claro que éste no mienta lo mismo que el concepto clásico de *essentia* y, por tanto, no refiere al «qué-ser (*Wassein*) o a las propiedades que adscribimos a un ente presente (*Vorhandenes*)» (Ibid., p. 66). De manera general, como menciona Grieder, se puede entender al concepto heideggeriano temprano de *esencia* de la siguiente manera: «la esencia de algo X es aquello que caracteriza a toda ‘X’ en tanto que X. Por ejemplo, la esencia del Dasein es eso que caracteriza a cada ‘Dasein’ en tanto que Dasein, [...]. ¿Es aquello que es el fundamento intrínseco de posibilidad de X lo mismo que caracteriza a ‘X’ como X? Sólo si cada ‘X’ en tanto que X no es una característica de ‘X’, pero una condición ontológica de su posibilidad.» (Ibid., p. 69. Traducción propia). Las comillas indican el caso óntico de X (al ente concreto). Lo que significa que la esencia no refiere a las características particulares de un ente en concreto (aun cuando estas parecerían ‘esenciales’ para ese caso en particular). Lo esencial en el ente se refiere a su ser (a sus estructuras de ser), a lo que identifica a ese ente en su *cómo*. De lo que se trata la empresa hermenéutica fenomenológica es de dilucidar las estructuras de ser del fenómeno (en el Dasein los *Existenzialien*) y comprobar su determinación a través de los datos fenoménicos (en el Dasein las *existenzielle Möglichkeiten*). Por ello la conceptualización (o construcción [*Konstruktion*]) fenomenológica se hace en base a la reducción fenomenológica heideggeriana que implica la distinción entre los planos ontológico (vuelta de la vista a las estructuras de ser o condiciones de posibilidad del vivenciar) y óntico (toma de los datos fenoménicos o posibilidades ejecutadas como datos que comprueban a través de la ejecución las estructuras determinadas) (cf. Ledesma Alborno, 2022, pp. 42-43; 81-87; Ledesma Alborno, 2021, pp. 249-251). Si se entiende de este modo lo ‘esencial’ en el Dasein (sus estructuras de ser) entonces no se cae en confusión y el dilema trazado por Zuckerman entre las posibilidades existenciales [*existenzielle Möglichkeiten*] y las pretensiones esencialistas (categoriales) de la fenomenología heideggeriana se desvanece (cf. Zuckerman, 2015). Zuckerman cree arrojar luz sobre el dilema introduciendo los conceptos de género y especie categóricos. Sin embargo, lo que el lenguaje de Zuckerman describe se puede traducir a términos heideggerianos: las posibilidades existenciales son ejecuciones (llevadas a cabo) de las estructuras de ser. Las estructuras de ser no son nada sin su ser-ejecutadas, por cuanto la existencia es ejecución [*Vollzug*].

En su curso de invierno de 1929-1930 Heidegger da a entender que los indicadores formales no nos dan la ‘esencia’ del fenómeno, sino que apuntan a la tarea de aprehender al

La posibilidad de acreditación [*Erfüllung*], y con ella la posibilidad de comprobación [*Ausweisung*]⁴⁹, son entonces aspectos esenciales de la indicación formal. Por esta razón, la reducción fenomenológico-ontológica es de tanta importancia, pues ella guía la investigación al ámbito ontológico manteniendo el ente como el dato [*Tatbestand*] que puede comprobar las determinaciones ontológicas⁵⁰. Por este motivo Heidegger escribe en *Ser y Tiempo*:

Puesto que fenómeno, en sentido fenomenológico, mienta siempre y solamente el ser, y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una adecuada presentación del ente mismo. Por su parte, el ente deberá mostrarse en el modo de acceso que corresponde a su propia condición. De esta manera, el concepto vulgar de fenómeno se torna fenomenológicamente relevante (SZ, p. 37)⁵¹.

La experiencia del ente y su ser es la ‘evidencia’ [*Evidenz*] que puede comprobar las determinaciones ontológicas llevadas a cabo a través del indicador formal. La evidencia de la que habla Heidegger no debe confundirse, como bien denota Imdahl, con la idea husserliana de la evidencia y el conocimiento eidético, ya que para Heidegger éstos implican un acercamiento a la idea de evidencia matemática, «la cual puede determinar un objeto en todo caso»⁵² y, por tanto, se presenta como independiente del experimentante, esto es, de la individualidad del investigador⁵³. Heidegger ve en esta forma de conceptualización esencialista, sigue Imdahl, «el peligro de que con la intuición inmanente eidética las vivencias sean aprehendidas como cosas [*Dinge*]. En contraposición, Heidegger busca una primacía de la comprensión [*Verstehen*] en donde lo ‘histórico’, fáctico, sea mantenido en cada momento⁵⁴» (Imdahl, 1997, p. 129, Traducción propia). En la postura heideggeriana, la evidencia se entiende entonces como *intuición hermenéutica*⁵⁵: la comprensión particular del fenómeno en la experiencia vivida. Rodríguez escribe:

la intuición hermenéutica recoge el momento fenomenológico insuprimible de la donación de la ‘cosa misma’, del aparecer originario del sentido, y en cuanto repetición evidente, garantiza la formulación inteligible y la imprescindible comprobación (*Ausweisung*) de lo visto, [...] (Rodríguez, 1996, p. 74).

En tanto que ‘intuición hermenéutica’, la acreditación tiene un carácter relativo a la situación⁵⁶. Como se dijo antes, los indicadores formales son conceptos de expresión:

fenómeno en su dimensión propia. Los conceptos indicativos «apuntan a la concreción en el Dasein individual, mas no llevan consigo esta concreción en su contenido.» (GA 29/30, p.429). Aquí queda muy claro que los indicadores formales son abiertos e indicativos: ellos indican el aspecto estructural del fenómeno que debe ser después ‘llenado’ (concretado) en cada caso, sin con ello traer consigo un contenido específico y, asimismo, sin por ello delimitar (en cada caso) de forma esencial el cómo-ser del fenómeno.

⁴⁹ Cf. GA 61, p. 20; Imdahl, 1997, pp. 130-131.

⁵⁰ En una carta de 1927 a Löwith Heidegger dice, entonces, que la ontología «se puede fundar solamente a través de lo óntico» (Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith, in Papenfuss; Pöggeler, 1990, p. 36, Traducción propia).

⁵¹ Imdahl escribe: «los conceptos de la fenomenología exigen acreditación intuitiva [*anschauliche Ausweisung*]» (Imdahl, 1997, p. 128, Traducción propia).

⁵² GA 58, p. 238.

⁵³ Cf. Hua III/1, p. 137.

⁵⁴ Cf. GA 58, pp. 237 y ss.

⁵⁵ Cf. GA 21, pp. 107-108. Véase: Rodríguez, 1996, pp. 72-73.

⁵⁶ Cf. GA 61, p. 61.

ellos expresan la comprensión y «todo comprender se lleva a cabo en la intuición [*Anschauung*]]»⁵⁷. Este es el sentido de la ‘repetición’ [*Widerholung*] fenomenológica⁵⁸. Imdahl aclara: la repetición «no mienta la mera recapitulación de un resultado, sino el camino a una constante acreditación más refinada de la interpretación»⁵⁹. A través de la acreditación se puede entonces comprobar las determinaciones que se han hecho en la forma de indicadores formales. Es la intuición hermenéutica la que puede, por tanto, aceptar, transformar o negar las determinaciones.

De lo dicho puede concluirse, entonces, que la tarea positiva busca dos cosas: 1. *producir* un concepto que apunte al sentido original del fenómeno o al núcleo de su problemática y 2. *permitir* la acreditación de este concepto a través de la experiencia fenoménica. En el caso de que haya acreditación de una determinación formal a través de la experiencia fenoménica, se puede hablar de ‘conocimiento’. Y la fenomenología busca, como se dijo, aportar al conocimiento⁶⁰.

3. Conclusión

En este artículo se han expuesto de manera esquemática las diferentes tareas de la indicación formal. Con el objetivo de claridad en esta exposición, se dividieron las tareas en tres grupos dependiendo de la labor metódica específica: tarea neutral, tarea negativa y tarea positiva. En suma, se mostró que la tarea neutral se encarga de la *propuesta* de un sentido guía para la investigación. Se dijo que, por el modo de ser del fenómeno investigado, así como de la investigación en sí, el sentido propuesto debe ser asegurado hermenéuticamente a través de la tarea negativa de *prevención y purga*. Finalmente, se destacó la labor *productiva* de la indicación formal: la tarea positiva busca la determinación del sentido original (acreditado) del fenómeno con motivo de la obtención de conocimiento: una determinación fenomenológicamente comprobada.

Vale destacar que las tareas de la indicación formal muestran una correspondencia al modo sinérgico de los momentos constitutivos de la fenomenología ontológica. La tarea neutral propone su concepto con motivo de llevar *reductivamente* la mirada al fenómeno y establecerlo como única guía y punto de referencia del análisis. Asimismo, reductivamente se mantiene al ente (a la experiencia concreta) como posibilidad de acreditación y comprobación. La sinergia también se ve plasmada entre las tareas: como se mostró, la tarea neutral implica a la tarea negativa (la superación del *Vorgriff* implica el aseguramiento destructivo del mismo), la tarea negativa está siempre en tensión con la tarea positiva (revisión y reformulación de los indicadores) y la tarea positiva está ligada a la tarea neutral (la puesta del fenómeno como único referente es la garantía de la determinación de un sentido que puede acreditarse en la intuición).

En conclusión, puede decirse que la indicación formal muestra en sus tareas el espíritu mismo del método total de la fenomenología hermenéutica. Ella es un elemento fundamental de este método, pues deja entender su proceder sinérgico, así como su ímpetu de adecuación a su objeto de estudio: el fenómeno-vida. En este sentido, la labor del presente artículo no ha sido solamente la dilucidación del proceder metódico de la indicación formal, sino también el generar un aporte a la comprensión general del método heideggeriano y a la idea de la fenomenología hermenéutica.

⁵⁷ GA 58, p. 240.

⁵⁸ Cf. GA 61, p. 88.

⁵⁹ Imdahl, 1997, p. 130, Traducción propia.

⁶⁰ Cf. De Lara, 2008, pp. 160-161. Esta tesis también es impulsada por Husserl (cf. Hua XIX/2, pp. 566 y ss.). Sobre el llenado intuitivo [*anschauliche Erfüllung*] de la determinación véase: Hua XIX/2, §§ 8 y ss.

Referencias

- BAUR, Patrick (2010). "Vom Was zum Wie. Heideggers Kritik an Husserl als Neukonstitution eines dynamischen Phänomenologiebegriffs". En RESE (ed.) *Heidegger und Husserl im Vergleich. Heidegger Forum*. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 95-113.
- BURCH, Matthew (2011). "The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication". En *European Journal of Philosophy*. 21/2, pp. 258-278.
- CAMPBELL, Scott (2007). "Revelation and Concealment in the Early Heidegger's Conception of λόγος". En *Heidegger Studien*, Vol. 23. Berlin: Ducker & Humblot, pp. 45-69.
- CROWELL, Steven (1998) "Question, Reflection, and Philosophical Method in Heidegger's Early Freiburg Lectures". En HOPKINS (ed.) *Phenomenology: Japanese and American Perspectives. Contributions to Phenomenology*, Vol. 36. Dordrecht: Springer, pp. 201-230.
- CROWELL, Steven (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.
- DAHLSTROM, Daniel (1994). "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications". En *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 4, pp. 775-795.
- DE LARA, Francisco (2008). *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg / München: Karl Alber Verlag.
- GETHMANN, Carl Friedrich (1974). *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn: Bouvier.
- GETHMANN, Carl Friedrich (1993). *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: De Gruyter.
- GREISCH, Jean (1997). "Das Verständliche und das Unverständliche. Das Problem des Irrationalen in Heideggers Hermeneutik der Faktizität". En *Studia Heideggeriana*, Vol. 3, pp. 73-93.
- GRIEDER, Alfons (1988). "What did Heidegger Mean by 'Essence'?". En *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19:1, pp. 64-89.
- HEIDEGGER, Martin, *SZ, Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 19na ed., 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*. Traducción al español: Rivera, J. E. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 9, Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin *GA 17, Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 18, Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 20, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 26, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 27, Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 29/30, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 58, Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

- HEIDEGGER, Martin, GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 64, *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, “Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith”. En PAPPENFUSS, D.; PÖGGELER (ed..) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band II*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1985). *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu ‚Sein und Zeit‘*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HOFFMANN, Gisbert (2005). *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein, Reflexion, Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- HUSSERL, Edmund, Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund, Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund, Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, Edmund, Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987.
- IMDAHL, Georg (1997). *Das Leben verstehen. Heidegger formal anzeigende Hermeneutik in den Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg: Königshausen.
- INKPIN, Andrew (2010). “Formale Anzeige und das Voraussetzungsproblem”. En RESE (ed.) *Heidegger und Husserl im Vergleich*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 13-33.
- KISIEL, Theodore (1993). *The Genesis of Heidegger’s ‘Being and Time’*. Berkeley: University of California Press.
- KISIEL, Theodore (2008). “On the Operative Role of Occasion, Situation, and Context in Heidegger’s Works”. Presentado en el *Western APA 2008*. Pasadena, California, en una sesión dedicada al tema: *Becoming Heidegger*, Kisiel and Sheehan (eds.).
- LEDESMA ALBORNOZ, Álvaro (2021). “El método hermenéutico-fenomenológico de Martin Heidegger y la posibilidad de una investigación filosófica independiente”. En *Studia Heideggeriana*. Vol. X. 2021, pp. 245-262.
- LEDESMA ALBORNOZ, Álvaro (2022). *Das Verständnis des Ethischen. Eine hermeneutisch-phänomenologische Analyse der alltäglichen Erfahrung des Ethischen im Anschluss an Martin Heidegger*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber.
- OUDEMANS, Theodor C.W. (1990). “Heideggers ‚logische Untersuchungen‘”. En *Heidegger Studien*. Vol. 6. Berlin: Ducker & Humblot, pp. 85-106.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1993). *Hermenéutica y Subjetividad*. Madrid: Trotta.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1996). “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación

- hermenéutica de la Fenomenología en la obra de Heidegger”. En *Anales de Historia de la Filosofía*. 13, pp. 57-74.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2011). “La indicación formal y su uso en Ser y Tiempo”. En DE LARA, (ed.) *Entre Fenomenología y Hermenéutica*. Chile / México / Madrid: Plaza y Valdés, pp. 71-94.
- RODRÍGUEZ, Ramón (ed.) (2015). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- STREETER, Ryan (1997). “Heidegger’s formal indication: A question of method in Being and Time”. En *Continental Philosophy Review* 30, pp. 413-430.
- THOMÄ, Dieter (ed.). (2013). *Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. 2. Auflage. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.
- VAN DIJK, R. J. A. (1991). “Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger”. En *Heidegger Studien*. Vol. 7. Berlin: Duncker & Humblot, pp. 89-109.
- VETTER, Helmuth (2014). *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- VIGO, Alejandro (2005). “Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)”. En VETTER; FLATSCHER (eds.). *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik*. Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag, pp. 241-269.
- XOLOCOTZI, Ángel (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- ZUCKERMAN, Nate (2015). “Heidegger and the essence of Dasein”. En *The Southern Journal of Philosophy*, 53(4), pp. 495-516.

En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el *Kriegsnotsemester* de 1919

**In the Roots of Hermeneutic Phenomenology.
Heidegger reading Husserl in the *Kriegsnotsemester* of 1919**

DANIELE PETRELLA

(Universidad Nacional de Córdoba - Argentina)

Resumen: El objetivo del presente trabajo es mostrar, a través de un análisis del primer curso académico dictado por Heidegger en 1919, las deudas teóricas que el filósofo contrajo con la fenomenología de Husserl. La construcción por parte de Heidegger de una fenomenología hermenéutica se vale de conceptos elaborados por Husserl tanto en las *Investigaciones lógicas* como en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En efecto, se mostrará cómo Heidegger, gracias al auxilio de la noción metodológica de desconexión, puede superar la ingenuidad de la actitud natural, por un lado, y comprender la riqueza preteórica de sentido de la vivencia, por el otro. La novedad de este curso académico, que caracteriza la autonomía de la propuesta filosófica de Heidegger, es la crítica a Husserl por haber construido una filosofía basada en la primacía de la mirada teórica.

Palabras clave: fenomenología, hermenéutica, desconexión, vivencia, primacía de la mirada teórica

Abstract: The aim of this paper is to show, through an analysis of the first academic lecture dictated by Heidegger in 1919, the theoretical debts that he contracted with Husserl's phenomenology. Heidegger's construction of a hermeneutical phenomenology uses concepts elaborated by Husserl both in *Logical Investigations* as much as *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. In fact, it will be shown how Heidegger, thanks to the help of the methodological notion of excluding, can overcome the naivety of the natural attitude, on the one hand, and understand the pre-theoretical richness of sense of lived experience, on the other. The novelty of this academic lecture, which defines the autonomy of Heidegger's philosophical proposal, is the criticism of Husserl for having developed a philosophy based on the primacy of theoretical glance.

Key-words: phenomenology, hermeneutics, excluding, lived experience, primacy of theoretical glance

Introducción

La publicación de los cursos académicos de Heidegger en el ámbito de la edición de las obras completas, la *Heideggers Gesamtausgabe*, dictados en su primer periodo de enseñanza en la *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg* (1919-1923) y en su sucesiva estada de enseñanza en la *Philipps-Universität Marburg* (1923/1924-1928), antes de su definitivo regreso a Friburgo, constituyen una fundamental e insoslayable fuente de lectura para los estudiosos del autor de *Ser y tiempo* (1927). En efecto, si tomamos *Ser*

y tiempo como el *terminus ad quem* del pensamiento de Heidegger, entonces tenemos que fijar como el *terminus a quo* el primer curso académico que dicta en 1919 como *Privatdozent* de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. A través del estudio de todos los cursos de los primeros dos periodos de su actividad académica, es decir, los que pertenecen a la llamada “década fenomenológica”, es posible seguir paulatinamente la génesis, formación y desarrollo de la filosofía de Heidegger con el objetivo de lograr una comprensión cabal y crítica de su obra maestra. En el *Kriegsnotsemester* de 1919, que tiene como título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, la construcción de la propuesta filosófica de Heidegger —no carente, evidentemente, de cambios de perspectivas y modificaciones o ‘giros’ en esta primera etapa como docente— se articula en el campo de tensión generado por la asidua y profunda confrontación con la fenomenología de Husserl, por un lado, y con el pensamiento histórico-espiritual de Dilthey y las filosofías neokantianas de la Escuela del Baden y de Marburgo, por el otro.

En las consideraciones que siguen nos proponemos mostrar las deudas teóricas que Heidegger ha contraído con la obra de Husserl en el *Kriegsnotsemester* de 1919¹ y poner de relieve su peculiar apropiación de la fenomenología husserliana en vista de la elaboración de una autónoma propuesta filosófica. Por eso, el artículo se compondrá de cinco pasos: a) en el primer párrafo haremos hincapié en cómo Heidegger emplea la noción metodológica de «desconexión [*Ausschaltung*]», elaborada por Husserl en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913, para que él pueda elaborar una interpretación fenomenológica de la idea de filosofía, tal como se anuncia en el título del curso semestral de 1919; b) en el segundo párrafo documentaremos la influencia del capítulo XI de los *Prolegómenos a una lógica pura*, perteneciente al primer volumen de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), en el *Kriegsnotsemester*, a la hora de la definición por parte de Heidegger de la fenomenología como ciencia del conocimiento en general; c) en el tercer párrafo haremos una breve referencia a la Escuela neokantiana de Baden para destacar, por un lado, el uso por parte de Heidegger del concepto de «dedicación [*Hingabe*]», elaborado originalmente por Lask, y fijar, por el otro, cómo a partir de este concepto Heidegger empieza a caracterizar su filosofía en los términos de una comprensión hermenéutica de la dimensión preteórica de la vida; d) en el cuarto párrafo se verá cómo Heidegger, siguiendo a Husserl, descarta el criterio «género/especie», entendido como eje metodológico del funcionamiento de las ciencias empíricas, para poder acceder al «algo originario» o preteórico; e) en el último párrafo cerraremos el artículo sobre la elaboración por parte de Heidegger de una filosofía fenomenológica como ciencia preteórica de la «vivencia (*Erlebnis*)», fundada en el distinto uso del párrafo 24 de las *Ideas* de Husserl, es decir, en la intuición hermenéutica.

El hilo conductor que une los cinco pasos mentados reside, entonces, en el estudio de la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl en el *Kriegsnotsemester*. El curso de 1919 se configura, en efecto, como el punto de partida del recorrido filosófico de Heidegger, donde la confrontación con Husserl ha jugado un papel central en un doble sentido: 1) para que él pudiese tomar distancia de la filosofía axiológica de

¹ Véase el clásico estudio de (von Herrmann, 1981) sobre la importancia del método fenomenológico en Heidegger en *Ser y tiempo*, y (von Herrmann, 2000, p. 11-99) sobre la influencia en el *Kriegsnotsemester* del concepto de fenomenología elaborado por Husserl. En relación con la bibliografía hispanohablante sobre el tema Heidegger y la fenomenología en sus cursos tempranos, remitimos en particular a dos excelentes estudios: (Rodríguez, 1997) y (Vigo, 2013).

Windelband y Rickert, en cuyo ámbito Heidegger se había formado inicialmente; 2) para que él pudiese comprender la vida como horizonte originario de la filosofía, más allá de la perspectiva de la fenomenología trascendental, tal como Husserl la había elaborado en *Ideas*. Para poder seguir mejor a Heidegger en su intento de elaboración de una fenomenología hermenéutica, hemos acudido, en particular en el tercer párrafo, al contexto histórico-filosófico de la época con puntuales referencias a los autores de la Escuela neokantiana de Baden. Entonces, con Husserl y más allá de Husserl, Heidegger ha podido sentar las bases de su fenomenología hermenéutica.

1. La idea de fenomenología en el semestre extraordinario de guerra de 1919

El comienzo de este curso se caracteriza por un movimiento típicamente fenomenológico, es decir, por delimitar negativamente lo que se entiende por filosofía. En efecto, Heidegger pone en duda la identificación del significado de filosofía con la elaboración y desarrollo de una «teoría de la concepción del mundo» (GA 56/57, p. 10). Según Heidegger, si calificáramos la formación de una visión del mundo como la «tarea inmanente» de la filosofía, entonces perderíamos la dimensión originaria propia de la investigación filosófica, ya que ésta revela su «alteridad» respecto de una completa asimilación de su significado a una «*Weltanschauung en general y en cuanto tal*» (GA 56/57, p. 12)². Descartado este tipo de caracterización, Heidegger no va a proponer una nueva definición de filosofía, sino buscará, más bien, comprender y enfatizar su naturaleza abierta y problemática. En efecto, el acceso a la dimensión científicamente originaria de la filosofía supone la adquisición de una nueva actitud metodológica. Esta actitud significa «ir más allá de nosotros mismos e irse de nosotros mismos» (GA 56/57, p. 3). Vale decir, es necesario que ejercitemos hacia nosotros mismos una «violación, transformación y hasta una desconexión [*Antastung, Umwendung, und gar Ausschaltung*] de la conciencia ingenua de la vida inmediata» (GA 56/57, p. 3).

Ahora bien, *Ausschaltung* es un término clave que aparece, junto con «puesta entre paréntesis [*Einklammerung*]», en el título del párrafo 31 de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl (HUSSERL, Hua III/1, p. 61) y en el del capítulo primero de la segunda sección de *Ideas, La tesis de la actitud natural y su desconexión* [*Ausschaltung*] (HUSSERL, Hua III/1, p. 56). En la conclusión del párrafo 31, Husserl diferencia el significado de los dos términos, asignando a la *Einklammerung* la puesta entre paréntesis de cualquier esfera objetual naturalmente abordada, mientras que la *Ausschaltung* se refiere a la interrupción o desconexión de la actitud ingenua de la conciencia. Este último significado es el mismo que Heidegger atribuye al «ir más allá de nosotros mismos». Preguntémosnos ahora, ¿en qué consiste esta interrupción de la conciencia ingenua? Husserl, en el párrafo 32 de *Ideas*, afirma que la *Ausschaltung* se traduce en un acto de *epoché* fenomenológica o en una desconexión «[...] de la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural» (HUSSERL, Hua III/1, p. 65). Esto significa que la *Ausschaltung* no equivale a anular

² A este respecto, sería muy interesante poder investigar el tema de las relaciones entre Heidegger y Jaspers, teniendo en cuenta que en el mismo año del *Kriegsnotsemester* Jaspers publica la *Psychologie der Weltanschauungen*, donde el psiquiatra y pensador alemán interpreta la intuición como una forma de conocimiento no plenamente reconducible a las tradiciones categorías conceptuales filosóficas y que manifiesta los límites de los saberes positivos (sin dudas necesarios, pero no suficientes) para una plena comprensión del ser humano.

el mundo tal como lo experimentamos cotidianamente; quiere surtir, en cambio, el efecto de concebir la existencia de las cosas del mundo no como un dato de hecho absoluto —que existe independientemente de la conciencia—, sino, más bien, como una posible y contingente modalidad de sentido, a través de la cual las cosas se ofrecen a la comprensión de la conciencia fenomenológica (no ingenua). En esta nueva óptica, como sostiene Husserl en el párrafo 47 de *Ideas*, nuestra experiencia fáctica, o el mundo real, se configura «*como caso especial de múltiples, posibles mundos y no mundos*, que por su parte no son otra cosa que *correlatos de modificaciones, eidéticamente posibles, de la idea de ‘conciencia que tiene experiencia’* con sus nexos de experiencia más o menos ordenados» (HUSSERL, Hua III/1, p. 100). De esta manera, con la *Ausschaltung* se abre para la conciencia la posibilidad de analizar el múltiple darse de los fenómenos, que se manifiestan en un determinado modo y no en otro, en base a los respectivos actos de conciencia en que ellos se revelan. En este marco teórico, la actitud natural es concebida por Husserl como una operación de la conciencia no indagada en su problematicidad o ingenuidad.

Ahora bien, ¿en qué medida Heidegger se adueña del método fenomenológico de Husserl en el curso de 1919 para elaborar su propuesta filosófica? ¿Qué entiende Heidegger con «idea de filosofía», tal como aparece en el título de su primer curso? Un elemento constante del desenvolvimiento inicial de los cursos de Heidegger es empezar con consideraciones preliminares de corte ingenuo o cotidiano sobre los conceptos que van a ocupar el centro de sus clases, y en este caso específico sobre el concepto de «idea». Salir de la particularidad empírica de nuestros puntos de vista, implica abandonar el terreno de la actitud natural, es decir, no encerrar el significado de la palabra «idea» en una respuesta particular o dada por absoluta. Es por eso que Heidegger, abandonando la dimensión empírica de las respuestas particulares, destaca cómo la palabra «idea» indica un concepto en el que, históricamente, se han depositado múltiples significados; y, sin embargo, es posible delimitar un área común de significado de aquella palabra. Un hilo conductor emerge de manera ejemplar, según Heidegger, en la *Crítica de la razón pura* de Kant. En esta obra, afirma Heidegger, «el concepto de ‘idea’ encierra en sí cierto momento *negativo*. La idea, en base a su esencia, no produce algo, no da algo; es decir, no da su objeto en plena adecuación, en una determinación plenamente cumplida de sus elementos esenciales» (GA 56/57, p. 13-14). La idea se configura, entonces, como un horizonte abierto, en el interior del cual el contenido de referencia se muestra en base a la riqueza de las capas de sentido intrínsecas a su propia esencia en correlación con los correspondientes actos intencionales. Lo que es propio de la esencia de la palabra «idea» es determinado formalmente por leyes que hacen posible el manifestarse de determinados momentos de contenidos, intrínsecos al correlativo ámbito objetual. Una primera adquisición de este análisis fenomenológico por parte de Heidegger es, entonces, caracterizar la palabra «idea» como una «determinación definitivamente determinable» (GA 56/57, p. 14); determinable solamente en relación con las posibilidades de sentido que constituyen su esencia. Consecuentemente, el objeto de la idea se configura como una «indeterminación determinada», justamente porque hunde sus raíces en la idea como «determinación determinable». A este respecto Heidegger afirma lo siguiente:

la determinación determinable de la idea significa, entonces, una conexión definitivamente delimitable, visible como unidad de sentido; una conexión de motivaciones, reguladas a un nivel esencial y legal, de la determinabilidad del objeto de la idea, nunca plenamente determinado. Tanto el grado de universalidad de la esencia, como el tipo de motivaciones que están en cuestión, dependen del carácter de contenido (Natorp: ámbito) del objeto de la idea, de su esencia regional (GA 56/57, p. 14-15).

El tenor fenomenológico de estos análisis supone una larga confrontación de Heidegger con *Ideas* de Husserl. La expresión «esencia regional» constituye un nuevo indicio de esta lectura heideggeriana, porque hace referencia implícitamente a la tripartición general de las ciencias propuesta por Husserl en la obra de 1913, es decir, a ciencias empíricas, ontologías regionales materiales y ontologías regionales formales. En efecto, cada objeto particular pertenece a un género de objetos, y éste puede ser estudiado por una o más ciencias de referencia. Proponemos un simple ejemplo: el género de plantas herbáceas *Sprekelia* es estudiado no solamente por la botánica, sino también por la historia natural, la geografía y la biología. Así, en general, el estudio de distintos campos objetuales involucra una o más ciencias de referencia, que pueden ser divididas en ciencias empíricas o materiales y en ciencias puras o apriorísticas. Para diferenciar el abordaje de estos dos grupos generales de disciplinas ante un mismo objeto, podemos afirmar que las ciencias empíricas estudian los campos objetuales de referencia en su aspecto concreto y factual, mientras que las ciencias puras apuntan a la esencia o *eidos* del objeto; es decir, a algo que pertenece al objeto mismo según una ley o leyes *a priori*. Si llamamos a los distintos géneros de objetos «regiones», podemos afirmar que las correspondientes disciplinas eidéticas constituyen ontologías regionales (materiales y formales), por un lado, y que existe, además, una relación jerárquica entre las ciencias empíricas y las eidéticas, por el otro, ya que las ciencias eidéticas formales constituyen la base cognoscitiva, lógicamente implícita, de las ciencias empíricas de referencia. De esta manera podemos entender cómo, por ejemplo, la geometría y la mecánica pura son las disciplinas eidéticas materiales en relación con la física, porque estudian las características esenciales de los cuerpos físicos en un determinado espacio y sus posibles movimientos. En la cúspide de esta jerarquía de relaciones entre las ciencias encontramos la ontología formal, que —como dice Husserl en el párrafo 148 de *Ideas*— se ocupa de la región formal del «algo en general [*etwas überhaupt*]» (HUSSERL, Hua III/1, p. 343) y coincide con la lógica pura o *mathesis universalis*. Escribe Husserl en el párrafo 10 de *Ideas*:

Hay, por un lado, esencias *materiales*, que son, en cierto sentido, las esencias “propias” [*“eigentlichen”*]. Mas, por otro lado, hay, sin duda, un elemento eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una *mera forma de esencia*, que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente “vacía”, una esencia que *se ajusta, en virtud de su forma vacía, a todas las esencias posibles*; que en su formal universalidad tiene bajo sí todas las universalidades materiales, incluso las más altas, y les prescribe leyes por medio de las verdades formales que proceden de ella. La llamada “*región formal*” no es, pues, algo coordinado a las regiones materiales (las regiones, pura y simplemente); *no es propiamente una región, sino la forma vacía de región en general*, que en lugar de tener junto a sí, tiene más bien bajo sí (aunque sólo *formaliter*) a todas las regiones con todas sus particularizaciones esenciales de orden material. Esta subordinación de lo material a lo formal se revela en el hecho de que la ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles (*sc.*, de todas las ontologías “propias”, “materiales”), y en el hecho de que prescribe a las ontologías materiales una *constitución formal común* a todas ellas [...] (HUSSERL, Hua III/1, p. 26).

Ahora bien, fijada esta tripartición, ¿qué papel juega la filosofía como fenomenología para Husserl? La filosofía no pertenece al ámbito de las ciencias empíricas, porque busca que sus aserciones tengan alcance universal y necesario; tampoco pertenece al área de la ontología formal, porque es un saber material, es decir, aspira a discurrir sobre la experiencia en que estamos inmersos, el mundo y la vida. Por eso, la filosofía se configura como una ontología material, su campo de acción es el de las vivencias y su fin es establecer la estructura y los nexos legales entre las vivencias de

la conciencia. A la hora de caracterizar la idea como «indeterminación determinada», Heidegger confirma el corte fenomenológico-material de su abordaje, al sostener que la presentación y añadidura de nuevos elementos esenciales a la palabra idea «no es una vacía posibilidad lógico-formal, es decir, arbitraria en relación con el contenido, casual. La posibilidad es una posibilidad determinada, renovada en base a leyes esenciales» (GA 56/57, p. 14). Estas caracterizaciones de Heidegger suponen una elección por una concepción de filosofía. Es ya operativa la idea de filosofía como fenomenología, ya que «de una cierta manera la idea de filosofía tiene que ser ya elaborada científicamente para determinarla en sí misma» (GA 56/57, p. 15). Esta circularidad es un punto clave de la filosofía fenomenológica de Heidegger, quien no titubea en concebir la filosofía, así entendida, como «ciencia originaria [*Urwissenschaft*]» (GA 56/57, p. 13)³, cuya originalidad no puede ser derivada de una ciencia positiva, ya que el método fenomenológico, considerado como «método científico originario», prohíbe la identificación del sentido de la filosofía con un punto de vista particular. Por lo tanto, la dimensión circular de la filosofía como ciencia originaria no puede ser disociada del método fenomenológico elaborado por Husserl, porque a partir de la lección husserliana Heidegger quiere vincular el radio de acción de esta ciencia originaria a un terreno lógico-material y poder comprender la formalidad de los ámbitos que son objeto de su interrogación, y, en última instancia, aproximarse al estudio de las características estructurales del objeto o «algo en general [*etwas überhaupt*]». Acceder al objeto en su horizonte formal significa presuponer la filosofía fenomenológica como ciencia de los orígenes, que, a su vez, puede desarrollarse en cuanto tal solamente suponiendo, como punto de partida de la indagación, los ámbitos no problematizados por la actitud natural. En otras palabras, la filosofía fenomenológica, practicada tanto por Husserl como por Heidegger, empieza siempre con la conciencia inmediata o natural de la vida.

A partir de esta perspectiva, la idea de filosofía que Heidegger elabora valiéndose del método fenomenológico de Husserl, es una ciencia de principios, y cada ciencia particular, respecto de la ciencia originaria, se configura como un área que tiene su justificación crítica en la filosofía fenomenológica. Y, sin embargo, si es un contrasentido deducir algo originario a partir de una ciencia particular, es posible remontarse al carácter originario de la filosofía a partir de lo que es particular. Según Heidegger, con el método fenomenológico no sólo es posible remontarse a la ciencia originaria a partir de las ciencias particulares, sino que también lo es a partir de cada ciencia posible en general. Esto se puede entender si focalizamos la mirada en que cada ciencia es conocimiento de un ámbito objetual particular. Siendo así, la filosofía fenomenológica es, para Heidegger, ciencia del conocimiento del objeto o algo en general. De esta manera, si el conocimiento es un momento propio de cada ciencia, y por lo tanto, de cada ciencia posible, y si la idea de filosofía como fenomenología es ciencia del conocimiento en general, entonces se revela como ciencia originaria del conocimiento en general.

2. Heidegger lector de los *Prolegómenos a una lógica pura* de Husserl

Estas últimas consideraciones de Heidegger sobre la ciencia del conocimiento en general revelan la profunda deuda teórica que ha contraído con las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en particular con el capítulo undécimo de los *Prolegómenos a una*

³ Sobre el seguimiento de esta noción de Heidegger en los cursos inmediatamente sucesivos al *Kriegsnotsemester* compartimos las oportunas observaciones de (De Lara López, 2014)

lógica pura, que tiene como título *La idea de la lógica pura*. Aquí Husserl afirma que los objetos del conocimiento tienen un significado muy amplio. En efecto, «objeto (del conocimiento) puede ser tanto algo real como irreal, tanto una cosa material como un proceso, una especie o una relación matemática, un ser o deber ser» (Husserl, 1993, p. 228-229). La dimensión formal circunscribe la amplitud y el sentido del conocer, y se configura como el terreno dentro del cual la objetualidad «es *dada* originariamente» (Husserl, 1993, p. 229). Esto quiere decir que podemos acceder a la dimensión formal de la objetualidad, si pasamos de los objetos específicos y puntuales de un determinado ámbito a su verdad formal gracias a la «abstracción ideante»; verdad formal en la que un determinado estado de cosas asume validez objetiva: «la verdad como correlato ideal del acto fugaz, subjetivo del conocimiento» (Husserl, 1993, p. 229).

Si al ámbito objetual unitario corresponde un sentido unitario de verdad, entonces el conocimiento científico se caracteriza, para Husserl, por ser una comprensión evidente del correspondiente ámbito objetual. Es a partir de la correlación entre verdad científica y respectivo ámbito objetual que Husserl empieza a trazar los lineamientos de la *lógica pura* sobre la base de la distinción que divide las ciencias en abstractas y concretas. Cabe observar cómo, sobre este punto específico, Heidegger capta una continuidad entre la primera edición de las *Investigaciones lógicas e Ideas*, que versa sobre el par conceptual «ciencias abstractas» y «ciencias concretas» elaborado en el capítulo undécimo de los *Prolegómenos*, y propuesto por Husserl en *Ideas* con los términos «ciencia formal» y «ciencia empírica». En este sentido, la *lógica pura* se configura, tanto en las *Investigaciones lógicas* como en *Ideas*, como reflexión crítica sobre —para usar la terminología de *Ideas*— la ontología formal y ontología material, por un lado, y ciencias empíricas, por el otro. La diferencia sustancial entre las dos obras de Husserl se encuentra, según nuestro juicio, por el lado de la conciencia, es decir, el adjetivo «fugaz», empleado en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, no volverá a aparecer en las *Ideas*. Mas sobre este punto específico volveremos más adelante.

Ahora bien, preguntémosnos cuál es el hilo conductor que justifica la distinción en abstracto y concreto. Reside justamente en la formalidad del principio «unificador» de las verdades de una ciencia. Si las verdades de una ciencia —vgr. las de la aritmética o del álgebra— se fundan en un nexo de principios homogéneos, accesibles gracias al conocimiento de leyes fundamentales que determinan el respectivo ámbito objetual, entonces el principio es «esencial» y tenemos una ciencia abstracta: «las ciencias en las que el punto de vista de la teoría, de la unidad de principio, determina el ámbito objetual y que abarcan así en un cierre ideal todos los posibles hechos y las singularidades generales, que tienen sus principios explicativos en una única legalidad fundamental, se definen de una manera no del todo adecuado como *ciencias abstractas*» (Husserl, 1993, p. 233-234). Por el contrario, el principio unificador es «extra-esencial», si la unidad de una verdad de la ciencia empírica se refiere a una «objetualidad individual o a un mismo género empírico» (Husserl, 1993, p. 234). En este caso, tenemos las ciencias concretas —o en la terminología de *Ideas*, empíricas— como la geografía, la historia, la astronomía, etc., cuya validez se justifica por el hecho de estudiar determinados eventos empíricos y no otros. Este es el contexto husserliano de referencia gracias al cual podemos entender cómo Heidegger afirma, empleando los mismos términos de Husserl, que «con los ámbitos de la naturaleza y del espíritu no se han agotado los posibles ámbitos temáticos de las ciencias. Pensemos en la matemática, tanto en la geometría como en el análisis. Estas se llaman ciencias ‘abstractas’ en contraposición a las ‘concretas’ [...]» (GA 56/57, p. 25-26).

Pasando a través de la distinción entre ciencias abstractas y concretas, Husserl define la *lógica pura*, tanto en las *Investigaciones lógicas* como en *Ideas*, como «ciencia

teórica nomológica y *a priori* que se refiere a la esencia ideal de la ciencia en cuanto tal [...]» (Husserl, 1993, p. 242). La lógica pura se erige, en efecto, como «ciencia de las ciencias» en cuanto determina los «conceptos primitivos» que constituyen el trasfondo imprescindible al que las particulares ciencias deben su consistencia teórica y validez. De esta manera, se define como la ciencia originaria que hace posible los conceptos y las leyes que «representan los elementos constitutivos ideales de una teoría en general» y que prescinde de cualquier elemento material del conocimiento. La lógica pura, entonces, hace posible e investiga *a priori* las especies de las teorías, determinando las leyes esenciales y las respectivas leyes de relaciones que subsisten entre ellas, por un lado, e indagando las teorías posibles *a priori*, por el otro. Así, «el *correlato objetual* del concepto de teoría posible, determinada solamente según la forma, es el concepto de un *posible campo de conocimiento en general, que puede ser dominado a través de una teoría de esta forma*. Este campo es definido por el matemático (en su esfera) como una *multiplicidad* [Mannigfaltigkeit]» (Husserl, 1993, p. 248-249). Las reflexiones heideggerianas sobre la fenomenología como ciencia del conocimiento en general hunden sus raíces, según nuestro juicio, en estas páginas de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y comparten su núcleo temático. En este contexto resulta claro el ejemplo, propuesto por Husserl en el capítulo sobre la lógica pura, del concepto fenomenológico de espacio, entendido como «forma categorial» gracias a la confrontación husserliana con las geometrías no euclidianas. Esta nueva noción se configura como el concepto lógico-fenomenológico de espacio en el que se enraizan determinadas conexiones puestas como posibles. El espacio euclidiano es subordinado a estas conexiones posibles y es determinado, de este modo, como una «multiplicidad determinada [*bestimmte Mannigfaltigkeit*]» (Husserl, 1993, p. 251).

Al adoptar en estos términos el concepto o idea fenomenológico-formal de espacio se pone en evidencia cómo se rompe el vínculo entre espacio empírico y espacio euclidiano —en los términos de *Ideas*, se pone en evidencia cómo se hace una desconexión de la actitud natural y se pone entre paréntesis la esfera de los objetos naturalmente abordada— y se abre, de esta manera, un horizonte posible (determinado en base a la peculiaridad de los objetos que hacen posibles estas operaciones de pensamiento) de correlaciones entre la idea formal de espacio y particularizaciones del objeto espacio (euclidiano, no euclidiano, etc.).

3. El carácter preteórico del *Erlebnis*

Sobre esta base fenomenológica es posible apreciar la confrontación de Heidegger con las dos escuelas neokantianas de Marburgo (en particular con Natorp) y de Baden (con Windelband, Rickert y Lask). No es esta la sede para tratar y discutir con la debida profundización el problema de las relaciones entre Heidegger y los neokantianos de Baden a partir del *Kriegsnotsemester*⁴, pero, para colocar en contexto las observa-

⁴ Para una primera aproximación y orientación en el tema, reenviamos a la importante recopilación de ensayos de (Kisiel and van Buren, 1994), donde los estudiosos Dahlstrom, en (Kisiel and van Buren, 1994, pp. 293-308), y Schalow, en (Kisiel and van Buren, 1994, pp. 309-326), tratan de la presencia de Kant en los cursos heideggerianos de Marburgo; relevantes, en cambio, las observaciones de (Kisiel, 1995, pp. 38-58), dedicadas específicamente al *Kriegsnotsemester*. En época reciente han sido publicados dos trabajos, que cabe mencionar: la recopilación de ensayos sobre el neokantismo de (Makkreel and Luft, 2010) y el trabajo de (Luft, 2015), que traduce y presenta para el público norteamericano una selección antológica

ciones de Heidegger, creemos importante hacer hincapié en el hecho de que él emplea los argumentos husserlianos para despegarse de su inicial adhesión a la filosofía neokantiana de Windelband y Rickert. En el curso de 1919, en efecto, su objetivo es mostrar cómo la filosofía de los valores de Windelband se mueve en una circularidad derivada, no originaria, entre normas y hechos, ya que las normas resultan escindidas del ámbito material y no pueden ser fundadas empíricamente, por un lado, y los campos objetuales empíricos no tienen sentido alguno o estatuto de significado propio, por el otro. Y, sin embargo, esta circularidad derivada es signo o «*Index*» de la circularidad de la ciencia originaria, en la medida en que las normas suponen ya la «*datidad de lo que puede ser elegido, de lo que puede ser evaluado teleológicamente*» (GA 56/57, p. 41). Si la datidad preliminar del material es la dimensión empírica o el ámbito del ser, que tiene que ser sometido a un valor o al deber ser, entonces la norma se configura estructural y formalmente como «norma-para [*Norm-für*]» (GA 56/57, p. 54). La norma, más allá de la escisión que la separa del ser, «remite» a la dimensión empírica, y a la materia es intrínseco otro componente estructural: el «en relación con [*im Hinblick auf*]» (GA 56/57, p. 55) el elemento ideal. Estas observaciones críticas de Heidegger a la filosofía de Windelband reactivan, a nuestro juicio, dos tipos de resultados: 1) los conseguidos por Husserl con la elaboración de la noción de «intuición categorial» en la *Sexta investigación lógica*. En efecto, la intuición categorial es, como es notorio, un acto fundado, es decir, no es un acto simple como lo es la percepción, porque presupone algo previamente dado y es posible sobre la base de la captación previa de algo dado. Ya que para Husserl no existen formas categoriales que el sujeto imponga a los datos sensibles, ellas conectan en una proposición distintos elementos de un «estado de cosas (*Sachverhalte*)», concebido como horizonte originario respecto de puntuales objetos aislados. De esta manera Heidegger critica la filosofía de Windelband mediante la intuición categorial, haciendo ver cómo la contraposición ser/deber ser es una interpretación derivada del originario estado de cosas, que concibe el ámbito empírico como despojado de significado; 2) los obtenidos por Lask en su confrontación con la obra filosófica de Rickert (maestro común, como es sabido, de Lask y Heidegger)⁵. Para Lask, el «error» (Lask 2002: 297) de Rickert consiste en no haber individuado la relación entre el sujeto cognoscente y el valor en sí en un nivel preliminar, es decir, más originario que la base axiológicamente orientada, y hallable en la esfera puramente teórica. Esta corrección de rumbo permite, en primer lugar, a Lask interpretar el momento del *Erlebnis* no como el lugar donde el sujeto vive la necesidad del deber, sino, más bien, el valor en sí en su pureza; y, en segundo lugar, una resemantización por parte de Lask de la fundamental noción rickertiana de «reconocimiento [*Anerkennung*]», entendida no como reconocimiento de la trascendencia del deber, sino como «dedicación [*Hingabe*]» (Lask, 2002, p. 298) al puro valor objetivo en sí.

La novedad de la propuesta filosófica de Heidegger en el *Kriegsnotsemester* empieza a captarse a partir de la diferente interpretación del concepto de *Erlebnis*. En efecto, para Heidegger la vivencia excede la dimensión puramente teórica: «Hay que romper con este predominio del elemento teórico, y no de la manera en que se proclama una primacía de lo práctico, tampoco para lograr algo distinto que muestre los problemas bajo un nuevo aspecto, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo

de las principales obras de estudiosos neokantianos, acompañada, en cada sección, por una introducción histórico-filosófica a los autores elegidos. Se recomiendan, también, (Orth und Holzhey, 1994) y (Strube, 2009).

⁵ Sobre la importancia de la obra filosófica de Lask en el joven Heidegger reenviamos a las penetrantes observaciones de (Vigo, 2013, pp. 41-71) y a (Kisiel, 1995a).

preteórico» (GA 56/57, p. 59). Este pasaje del curso de Heidegger marca una inevitable diferencia, en primer lugar, respecto de la filosofía de Rickert, quien proponía justamente una primacía del deber en filosofía, y, en segundo lugar, en relación con el planteo de Husserl, propuesto, por ejemplo, en el párrafo 36 de *Ideas*, donde se define expresamente la naturaleza esencial de la «vivencia intencional [*intentionales Erlebnis*]» en términos de «*cogitatio*» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 73). Comprender el elemento preteórico de la vivencia es el objetivo más importante del semestre de 1919. En primer lugar, el acceso a la dimensión preteórica de la vida equivale a introducirse en el «nexo de vida [*Lebenszusammenhang*] de la conciencia científica» (GA 56/57, p. 5), y, en segundo lugar, a surtir como efecto de este planteo una ‘eclipse’, por decirlo así, del yo a favor de un perfil «personal-impersonal» que sepa ver al Sí como al término originario de correlación de la dimensión preteórica de la vida: «el científico actúa solamente a través de la vitalidad [*Lebendigkeit*] de la auténtica investigación» (GA 56/57, p. 5). Creemos que estos pasajes de Heidegger suponen una confrontación subterránea con los párrafos 49 y 54 de *Ideas*. En efecto, en el párrafo 54 de *Ideas* Husserl plantea dos tipos de vivencias, una «relativa» o empírica y la otra «absoluta» o trascendental. Si suponemos, según la argumentación de Husserl, que la conciencia empírica tenga experiencias del mundo carentes de significado y validez, y que el mundo resulte reluctante a nuestra capacidad de comprensión y elaboración de nexos interpretativos de la experiencia, entonces en este escenario, que puede recordar la duda hiperbólica cartesiana, no sólo el mundo resulta «aniquilado [*vernichtet*]» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 118), sino también el «cuerpo vivo [*Leib*]» de nuestra conciencia, de manera tal que podemos pensar en una «conciencia desprovista de psique, impersonal [*ein seelenloses, nicht personales Bewußtsein*]» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 119). Ahora bien, las experiencias de la conciencia empírica constituyen «índices de absolutas conexiones de vivencias [*Indices für absolute Erlebniszusammenhänge*]» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 119), entendidas como *cogitationes*, y se configuran como el verdadero «presupuesto de sentido» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 119) de las respectivas vivencias empíricas. Si las vivencias empíricas son índices de las vivencias absolutas, Heidegger ha empleado, como hemos visto, el mismo término «*Index*» a la hora de describir el pasaje de la filosofía de los valores de Windelband (como filosofía derivada) a la filosofía como ciencia originaria; asimismo, creemos que Heidegger quiere recuperar el perfil preteórico del *Erlebnis* como su horizonte originario, a diferencia del carácter absoluto y trascendental de la vivencia, contrapuesta por el mismo Husserl a la vivencia relativa. Entonces, el objetivo de Heidegger es recuperar el elemento originario y preteórico del *Erlebnis*, pasado por el tamiz de la *Ausschaltung*. Es justamente por eso que Heidegger quiere acceder a la dimensión preteórica y originaria del *Erlebnis* (perfil personal) a través de la noción metodológica de la *Ausschaltung* (perfil impersonal).

4. La vivencia de la pregunta y la vivencia del mundo ambiente

Es en este contexto que Heidegger usa el término laskiano «dedicación [*Hingabe*]», para definir en el *Kriegsnotsemester* la fenomenología como «pura dedicación a la cosa [*reine Hingabe an die Sache*]» (GA 56/57, p. 61). Adoptando esta opción interpretativa, Heidegger, tras las huellas de Lask, reafirma, a nuestro juicio, la concepción de la fenomenología de Husserl, tal como éste la había elaborado en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, entendida en los términos de una «clarificación crítico-cognoscitiva [*erkenntniskritische Aufklärung*]» de las condiciones de posibilidad de la lógica

pura. El rasgo estructural que caracteriza la primera edición de las *Investigaciones lógicas* es poner de relieve la intrínseca complejidad lógica de la dimensión objetual, que no debe nada de su articulación interna al sujeto indagante y que puede ser reflejada en la intuición categorial. Es a partir de este núcleo temático elaborado por Husserl que Heidegger puede juzgar como derivada y no originaria la circularidad entre normas y hechos propuesta por Windelband. Y en el párrafo 11 de la *Tercera investigación lógica* Husserl introduce, *a parte obiecti*, la bien conocida distinción de contenidos entre «leyes formales o analíticas y materiales», que, en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (publicada por Husserl en 1913 junto a *Ideas*), es reformulada en los términos de leyes que pertenecen, respectivamente, a una ontología formal y material. Esta bipartición constituye la verdadera diferencia entre disciplinas analíticas *a priori* y sintéticas *a priori*. Escribe Husserl en la segunda edición del párrafo 11 de la *Tercera investigación lógica*:

Conceptos como *algo* y *uno*, *objeto*, *cualidad*, *relación*, *conexión*, *pluralidad*, *número cardinal*, *orden*, *número ordinal*, *entero*, *parte*, *grandeza*, etc., tienen un carácter fundamentalmente distinto a los conceptos como *casa*, *arbol*, *color*, *sonido*, *espacio*, *sensación*, *sentimiento*, etc., que llevan a expresión la materialidad. Mientras que los primeros conceptos se agrupan en torno a la idea vacía de algo u objeto en general [*die leere Idee des Etwas oder Gegenstands überhaupt*] y están conectados a éste mediante axiomas ontológico-formales, los segundos se ordenan en torno a distintos géneros materiales supremos (*categorías materiales*) en los que se enraizan las *ontologías materiales* (Husserl, 1993, p. 252).

El cambio de perspectiva que se puede notar en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas* en relación con la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, y que de manera ejemplar queda grabado en el título del párrafo 59 de *Ideas*, *La trascendencia de lo eidético. Desconexión de la lógica pura como mathesis universalis*, consiste en la puesta entre paréntesis de la existencia de los objetos y leyes ideales estudiados por la lógica pura, los cuales en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* existían independientemente del sujeto⁶. En *Ideas* la relación gnoseológica entre sujeto y objeto no está caracterizada por una subordinación al objeto en la descripción de los estados de cosas, propiedades y determinaciones propias de los objetos, sino por una correlación entre la conciencia constitutiva, entendida como el lugar trascendental en el que se manifiestan los objetos, y el objeto mismo considerado en su estratificada riqueza de sentido.

Ahora bien, a partir de las adquisiciones obtenidas por Husserl en el terreno de la lógica pura, Heidegger intenta acceder a la dimensión preteórica de la vida, tratando de comprender las «vivencias [*Erlebnisse*]» de dos experiencias, la del «preguntar y del mundo ambiente». Él empieza sus análisis interrogándose por el significado de una pregunta que siempre solemos hacernos en los más diferentes contextos de nuestras vidas: «¿hay algo [*es gibt etwas*]?» (GA 56/57, p. 66). El comienzo de estas reflexiones se caracteriza, como sabemos, por un procedimiento negativo, es decir, por delimitar lo que no es una pregunta. En efecto, a la hora de preguntar si hay algo, tenemos que comprender las razones a partir de las cuales surge la pregunta, sin tratar de explicar su naturaleza motivacional o emotiva a través de procesos psíquicos. Preguntando si hay algo, vivimos completamente inmersos en ella: «yo vivo [*ich erlebe*]. Vivo algo» (GA 56/57, p. 65). En vivir la pregunta, no emerge la centralidad del yo. Las dificultades que Heidegger encuentra en estos pasajes del curso residen en poder expresar conceptualmente esta experiencia, sin desnaturalizar

⁶ Sobre este punto seguimos las reflexiones muy pertinentes de (Bancalari, 2005).

la dinámica de sentido de la pregunta con «explicaciones [*Erklärungen*]» (GA 56/57, p. 67) de carácter positivista y psicológico o de cualquier índole. Aplicando la puesta entre paréntesis de estos tipos de lectura, Heidegger se aproxima a comprender el significado de la pregunta, en la medida en que la pregunta por un determinado algo reenvía al «algo en general [*etwas überhaupt*]» (GA 56/57, p. 68). La multiplicidad del «hay [*es gibt*]» —«hay números, triángulos, cuadros de Rembrandt, sumergibles» (GA 56/57, p. 67)—, en su específica diversidad, reenvía, sin embargo, a un sentido común. Por eso, desde la fenomenología, ¿cómo se podría definir el sentido de algo en general? ¿Puede ser adquirido en base a la relación género/especie? La respuesta de Heidegger es negativa, porque el esquema género/especie define el espacio de acción de las ciencias empíricas, es decir, de las ciencias que Husserl había distinto en los *Prolegómenos a una lógica pura* de las ciencias abstractas. Los criterios que definen las ciencias empíricas o concretas (género/especie) y abstractas (posibilidades determinadas) son confirmados y expresados en otros términos por Husserl en el párrafo 13 de *Ideas*, que tiene como título *Generalización y formalización*. Está claro que Heidegger sobreentiende estos pasajes de Husserl, tanto de los *Prolegómenos* como de *Ideas*, a la hora de empezar a elaborar el sentido formal del algo en general; formalidad, cabe recordar, entendida en los términos husserlianos de «teoría de la multiplicidad determinada [*bestimmte Mannigfaltigkeitslehre*]». En efecto, este sentido amplio de formalidad «corresponde a *todo posible* [*cursiva nuestra*] objeto en general» (GA 56/57, p. 68).

Puesto que, entonces, por el lado de la comprensión fenomenológica de la formalidad del objeto Heidegger comparte los análisis de Husserl, las diferencias entre los dos pensadores se producen por el lado del significado a atribuir al *Erlebnis*. En efecto, la peculiaridad del contexto temático en el que Heidegger introduce la reflexión sobre el algo en general reside en el vínculo que él establece con el conjunto de «motivos» (GA 56/57, p. 67) de vida, entendido como el trasfondo originario a partir del cual es posible comprender el rasgo derivado del predominio del elemento teórico. En efecto, esta interpretación heideggeriana supone, a nuestro juicio, una subterránea confrontación con el párrafo 47 de *Ideas*, que tiene como título *El mundo natural como correlato de la conciencia*. Aquí Husserl con el concepto de «motivación» (HUSSERL, Hua III/1, p. 101) destaca la importancia y riqueza del mundo natural de la experiencia en proveer cosas a conocer o por conocer, y resulta igualmente evidente cómo Husserl no quiere perfilar una dicotomía entre conciencia fenomenológica y conciencia ingenua, ya que la actitud natural es *Index* de algo más originario. La actitud fenomenológica se configura, por lo tanto, como la forma filosófico-crítica de comprender el mundo en el cual vivimos. Esta forma de comprensión se revela también en el análisis del concepto de motivación. En efecto, éste es el fruto de una operación que, en la correspondiente nota al pie del párrafo 47 de *Ideas*, Husserl denota como «generalización [*Verallgemeinerung*]». Aquí es crucial evitar un malentendido que puede ser generado por la traducción de los términos alemanes empleados por Husserl; es decir, el concepto de «motivación» no se configura como una generalización empírica (*Generalisierung*, según el párrafo 13 de *Ideas*), según el esquema género/especie, sino como una formalización o generalización formal (en este caso, *Verallgemeinerung*), según el esquema de las posibilidades determinadas. La idea fenomenológica de experiencia —tal como Heidegger definió, análogamente, con los mismos adjetivos, la idea de filosofía al comienzo del *Kriegsnotsemester*— es para Husserl un

[...] horizonte indeterminado, pero *determinable*, de los actos de mi correspondiente experiencia. Pero este horizonte es el correlato de los componentes indeterminados, unidos a un nivel esencial a las experiencias mismas de las cosas, y

estos componentes dejan abiertas —siempre esencialmente— posibilidades de llenarlos que no son en modo alguno arbitrarias, sino motivadas, *prefiguradas según su tipo esencial* (HUSSERL, Hua III/1, p. 101-102).

Este análisis del concepto de motivación hace que sea distinto de las motivaciones empíricas y concretas o naturales, que cada uno de nosotros tiene en la experiencia de todos los días, y que sirven, sin embargo, como base insoslayable para que se pueda efectuar la operación de la generalización formal. A nuestro juicio, Heidegger se ha apropiado de la instrumentación conceptual acuñada por Husserl, en particular, de las nociones de *Ausschaltung* y formalización, y, sin embargo, como decíamos anteriormente, él quiere dar más peso y prioridad a los motivos de experiencia, entendidos como índices y rasgos preteóricos del nexo de vida y, por ende, más originarios que una mirada puramente teórica de estudio, la cual puede surgir solamente a partir de aquel contexto motivacional. De esta manera, la posición de Heidegger se diferencia, por un lado, del parágrafo 50 de *Ideas*, donde Husserl coloca las motivaciones «naturalmente constituidas» (HUSSERL, Hua III/1, p. 106) bajo el signo de las experiencias ingenuamente vividas, que necesitan pasar a través de la reducción fenomenológica; y, por el otro, del parágrafo 55 de *Ideas*, donde Husserl define la conciencia trascendental como residuo. Escribe Husserl en este último parágrafo:

Para nosotros el elemento esencial es la evidencia de que es posible la reducción fenomenológica como desconexión [*die phänomenologische Reduktion als Ausschaltung*] de la actitud natural, o de la tesis general de ésta, y de que, tras la ejecución de la reducción fenomenológica, queda la conciencia pura, absoluta o trascendental como residuo. Exigir a esta conciencia más realidad, es un contrasentido (HUSSERL, Hua III/1, p. 121).

Gracias a este parágrafo de *Ideas* es posible entender cómo Heidegger no comparte la noción de residuo o conciencia pura teórica adquirida por Husserl tras la reducción fenomenológica, proponiendo más bien, en su lugar, la noción de conciencia hermenéutica. Ir más allá de la actitud natural no significa para Heidegger acceder al perfil trascendental de la conciencia, sino, haciendo —por así decirlo— un paso atrás, recuperar la riqueza y complejidad preteórica, originaria, indeterminada, pero determinable, de sentido del *Erlebnis*. Asimismo, la «vivencia del mundo-ambiente [*Umwelterlebnis*]» se configura como la experiencia correlativa o complementaria al *Erlebnis* de la pregunta, ya que en ella, a partir del nexo de vida adquirido por Heidegger como horizonte preteórico originario, se manifiesta la significatividad del mundo-ambiente. En efecto, como ejemplo, Heidegger propone la experiencia que prueban sus estudiantes a la hora de ver la cátedra, desde donde él está dictando sus clases, cuando entran en el aula universitario:

Ustedes entran comúnmente en este aula a la hora de siempre y se dirigen a su lugar habitual. Tengan firme esta vivencia del “ver su lugar” o, igualmente, pueden tomar mi propia actitud: entrando en el aula veo la cátedra. Desistimos de formular lingüísticamente esta vivencia. ¿Qué veo “yo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo algo distinto. ¿Una caja, es decir, una caja más grande con una más chica construida arriba? De ninguna manera. Yo veo la cátedra desde donde tengo que hablarles, ustedes ven la cátedra desde donde se les habla, desde donde les he ya hablado. En la pura vivencia no se halla —como se dice— ningún nexo de fundación [*Fundierungszusammenhang*], como si yo viera primero superficies marrones que se entrecortan y que se me ofrecen sucesivamente como caja, luego como escritorio, en fin como cátedra académica, de manera tal que podamos pegar como una etiqueta a la caja lo que es propio de la cátedra. Todo esto es una mala, equívoca interpretación, una desviación de la pura mirada en la vivencia. Yo

veo la cátedra, por así decirlo, de golpe; no solamente la veo como aislada, sino como demasiado alta para mí. Veo un libro que se encuentra arriba de la cátedra, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas, cubiertas con manchas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación y en un trasfondo (GA 56/57, p. 70-1).

Ahora bien, en este pasaje crucial del *Kriegsnotsemester* Heidegger menciona el concepto de «fundación» elaborado por primera vez por Brentano en la *Psicología desde un punto de vista empírico* y retomado por Husserl, crítico de Brentano, en la *Sexta investigación lógica* para explicar la noción de intuición categorial. En efecto, sobre la percepción sensible se fundan otros actos que dan forma al objeto sensible. De esta formación resulta un objeto intelectual al cual inhiere un nexo categorial. La percepción sensible se configura como fundamento de otros actos, que serán, por lo tanto, actos fundados. Son actos fundados según una ley *a priori* y no de manera arbitraria, es decir, para emplear una terminología de la *Tercera investigación lógica*, los actos fundados no pueden ser independientes de los actos fundantes. La intuición categorial es un acto perceptivo categorial, es decir, un acto compuesto y articulado según una jerarquía determinable *a priori* y en base a la naturaleza del concepto en cuestión puede tener varios grados de significado. El ejemplo propuesto por Husserl es notorio. En la percepción fundante que nos muestra el oro de «color amarillo» se asienta un acto de segundo grado que pone en forma este objeto sensible gracias a la unidad categorial del nexo copulativo. De esto resulta el acto fundado, es decir, el objeto intelectual fundado «el oro es amarillo». La novedad del razonamiento de Husserl reside también en la naturaleza ‘ex-plicativa’, por así decirlo, de los actos fundados. En otras palabras, los actos fundados no ponen un orden en un supuesto y amorfo caos sensible, sino operan una puesta en forma categorial en los datos perceptivos, ya que éstos presentan implícitamente un orden que los actos fundados intelectuales explicitan o ‘despliegan’. Escribe Husserl en la conclusión del párrafo 61 de la *Sexta investigación lógica*:

Muy distinto es lo que sucede con las formas categoriales. Los nuevos objetos que ellas crean no son objetos en sentido primario y primitivo. Las formas categoriales no anudan, ni ensamblan, ni sueldan las partes, de tal suerte que surja de ellas un todo real, un todo perceptible por los sentidos. No dan forma, en el sentido en que da forma el alfarero. En otro caso, lo dado primitivamente en la percepción sensible sería modificado en su propia objetividad; el pensar y conocer relacionante y sintético no sería un pensar ni un conocer de lo que es, sino un transformar mendaz en otra cosa. Pero las formas categoriales dejan intactos, los objetos primarios; y no pueden afectarles tampoco en nada, no pueden alterar su sentido propio, porque el resultado sería entonces un nuevo objeto, en sentido primario y real, mientras que evidentemente el resultado del acto categorial (por ejemplo, del colectivo o del relacionante) consiste en una estructuración objetiva de lo intuido primariamente, estructuración que sólo en un acto fundado de esta clase puede darse; de tal suerte que pensar en una simple percepción de lo formado, o que éste se dé en otro simple intuir cualquiera, es un contrasentido (Husserl, 1993, p. 186).

Las críticas de Heidegger, a nuestro juicio, no quitan la validez de los análisis de Husserl acerca de las relaciones entre actos fundantes y fundados en orden a la elaboración del concepto de intuición categorial, ya que las reflexiones de Husserl en la *Sexta investigación lógica* han mostrado y exhibido la riqueza y complejidad de la percepción sensible. Las observaciones de Heidegger se mueven, más bien, en una distinta perspectiva y aplicación de indagación, es decir, en sintonía con su intento de

comprender y articular la dimensión preteórica de la vida, sin acudir al ‘dispositivo’ del nexo de fundación. En efecto, saber ver el pupitre en una determinada orientación, iluminación y trasfondo supone que la cátedra tiene significado para Heidegger y sus alumnos, en la medida en que la referimos a sus estratificados significados en el mundo de la vida. La cátedra tiene un significado en el interior del mundo-ambiente universitario porque es, justamente, nuestro horizonte histórico-viviente de cultura que nos hace ver la cátedra como cátedra⁷. Con un ejemplo no muy feliz, Heidegger afirma que un «indígena del Senegal», puesto ante la cátedra, la entendería como una caja de madera detrás de la cual podría protegerse de «flechas y pedradas» (GA 56/57, p. 72). El objetivo de Heidegger es «llevar a datidad, una vez más, la vivencia (*Erlebnis*) del senegalés. Si él viera la cátedra como algo que está allá, para él tendría un significado, un momento significativo» (GA 56/57, p. 72). Por lo tanto,

[...] el elemento significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo mental que pase por la captación de las cosas [*Sacherfassen*]. Viviendo en un mundo ambiente, todo tiene significado para mí, siempre y por doquier; todo es mundano, ‘se hace mundo’ [*es weltet*], lo que no coincide con el ‘tiene valor’ [*es wertet*]. (El problema de la conexión entre ambos términos pertenece a la idea de una genealogía eidética de las motivaciones primarias y conduce a difíciles esferas de problemas) (GA 56/57, p. 73).

El auténtico correlato de la experiencia del mundo-ambiente, de lo que se hace mundo, es la dimensión preteórica del *Erlebnis*, y no su lado teórico. El hacerse mundo acontece sólo en la medida en que «yo’ estoy de alguna manera presente enteramente [*bin “ich” irgendwie ganz dabei*]» (GA 56/57, p. 73). El eco diltheyano que resuena en este pasaje heideggeriano es evidente⁸.

Estos pasajes del *Kriegsnotsemester* constituyen un punto de inflexión —o, en la terminología de Kisiel, el «punto cero [*Nullpunkt*]»⁹— en la propuesta filosófica del joven Heidegger. Si resultan inextinguibles las deudas teóricas que Heidegger ha contraído con la fenomenología husserliana, las críticas heideggerianas apuntan a manifestar su explícito desacuerdo con Husserl en relación con un punto específico, pero central; es decir, con el corte teórico-trascendental del *Erlebnis*. Esta diferencia que Heidegger marca respecto del planteo de Husserl (ya que Heidegger apunta a la originalidad preteórica del *Erlebnis*) se refleja en una crítica injusta, a nuestro modo de ver, a las reflexiones husserlianas sobre el «algo general». Es a partir de las adquisiciones husserlianas en el terreno de la «multiplicidad determinada» que Heidegger ha podido empezar a elaborar la filosofía como ciencia originaria y criticar las filosofías

⁷ Véase (Rodríguez, 1997, pp. 24-26), que ha insistido oportunamente sobre este punto.

⁸ Sobre la importancia de la filosofía de Dilthey en el joven Heidegger compartimos las tesis formuladas por Kisiel en el artículo *Das Entstehen des Begriffsfeldes «Faktizität» im Frühwerk Heideggers* (1986-1987, p. 101): «[...] ¿de qué manera se tiene que plantear e interpretar este móvil algo originario [*bewegliche Ur-Etwas*] sin violarlo e inmovilizarlo? ¿De qué manera la vivencia originaria [*Urerlebnis*] tiene que ser co-vivida [*mitgelebt*], en cambio de ser desvitalizada? En base a Husserl, Heidegger en este periodo caracteriza la modalidad de acceso a la cosa [*Sache*] como intuición [*Anschaung*], y, sin embargo, él la identifica con la comprensión. Dilthey no es nombrado en este curso académico, pero aquí se percibe su fuerte influjo, como también en el empleo de la terminología, propia de la filosofía de la vida, de motivo y tendencia; en la afirmación por la cual la vivencia [*Erlebnis*] tiene una íntima articulación y racionalidad. Y, por eso, la vivencia es interpretable en sí y a partir de sí misma; resumiendo, reside en la combinación [*Zusammenspiel*] de estos tres elementos: vivencia, comprensión y expresión [*Erlebnis, Verstehen und Ausdruck*]».

⁹ T. Kisiel (1986-1987, p. 96).

neokantianas de Windelband y Rickert. Y, sin embargo, la comparación que Heidegger propone entre la vivencia del mundo-ambiente y la de la pregunta lo impulsa a dar más peso al *Umwelterlebnis*, ya que en la vivencia de la pregunta el algo en general queda, en definitiva, despojado de su conexión con el ambiente: «el elemento mundano ha sido aquí borrado, todo posible rasgo ambiental lo concebimos como algo en general» (GA 56/57, p. 73). Si Husserl ha elaborado, tanto en los *Prolegómenos a una lógica pura* como en el párrafo 13 de *Ideas*, las reflexiones sobre el algo formal, Heidegger las quiere aplicar de manera distinta en pos de conectar la formalidad del algo a la dimensión preteórica del *Erlebnis*. En este sentido, Heidegger asocia a las reflexiones husserlianas sobre el algo en general un predominio del rasgo teórico, que oscurece la complejidad vital del *Erlebnis*. De esta manera, se entiende cómo Heidegger puede dibujar una trayectoria por la cual el predominio de la actitud teórica se traduce en un «fijar [*feststellen*]» el objeto de referencia y en «desvitalizar (*Ent-leben*)» la entereza preteórica del *Erlebnis*. En efecto, según Heidegger, en la actitud teórica «[...] yo no vivo (como yo histórico) para este y aquel elemento mundano» (GA 56/57, p. 74). Por esto,

lo que es propio del objeto, del elemento conocido, es, en cuanto tal, lo que se ha alejado [*ent-fernt*] y despegado del auténtico *Erleben*. El acontecimiento objetivado, el acontecimiento como objeto, conocido, lo definimos como proceso [*Vor-gang*]. Este acontecimiento pasa simplemente delante de mi yo cognoscente; con respecto a éste, la relación desvanecida al yo, reducida a un Minimum de *Erleben*, mantiene solamente el vínculo del ser conocido. Es propio de la esencia de las cosas y del nexo de estas cosas [*Sache und Sachzusammenhang*] darse sola- y propiamente en el conocimiento, es decir, en la actitud teórica, y darse al yo teórico (Heidegger GA 56/57: 74).

En este pasaje los objetivos polémicos de Heidegger son tanto Rickert —«Minimum de *Erleben*»— como Husserl —«esencia de las cosas y del nexo de estas cosas»—, y son unidos por la crítica del predominio de la actitud teórica. Si el proceso se configura para Heidegger como el movimiento que cristaliza y fija el objeto del conocimiento en un estadio puramente teórico, entonces la dimensión preteórica de la vivencia, y su correlativa experiencia del mundo-ambiente, es el origen desde donde se desprende la actitud teórica. El «evento [*Ereignis*]» es el término que Heidegger propone para expresar lo que experimentamos con la visión de la cátedra, es decir, cuando vemos la cátedra a la hora de entrar en el aula universitario, estoy presente «con mi pleno yo [*mit meinem vollen Ich*]» (GA 56/57, p. 75). En efecto, esta experiencia es previa a la de la escisión entre un ‘sujeto’ y un ‘objeto’ a fijar. Escribe Heidegger:

El *Er-leben* no está delante de mí como un objeto, como una cosa que yo señalo, sino yo mismo me apropio de él y él acaece según su esencia [*sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach*]. Y si lo comprendo dirigiendo a él la mirada [*es darauf hinblickend so*], entonces no lo comprendo como proceso [*Vor-gang*], como una cosa, como un objeto, sino como algo completamente nuevo, un evento (*Ereignis*) [...] Evento no significa que yo me apropie del *Erlebnis* desde afuera o de donde sea; ‘fuera’ y ‘dentro’ tienen aquí tan poco sentido como ‘físico’ y ‘psíquico’. Las vivencias son eventos [*Er-eignisse*], en la medida en que ellas viven a partir de lo que les es propio [*aus dem Eigen*], solamente de este modo vive la vida (con esto, el carácter de evento no está todavía plenamente determinado) (GA 56/57, p. 75).

5. Los supuestos de la actitud teórica y el carácter hermenéutico de la fenomenología

Las consideraciones de Heidegger respecto de la actitud teórica apuntan a calibrar y sopesar su peso en el interior del *Erlebnis*, por un lado, y a mostrar cómo su primacía es tal en la medida en que se desancla, y se torna autónoma, de la dimensión preteórica de la vivencia, por el otro. En este sentido, el predominio de la actitud teórica se configura como algo «derivado [*Ent-sprungene*]» (GA 56/57, p. 96) en relación con el carácter originario de la experiencia viviente del hacerse mundo. Si el rasgo constitutivo del *Umwelterlebnis* consistía en exhibir la historicidad viviente del yo, considerado en toda su complejidad, y, correlativamente, el mundo ambiente como una trama de significados, entonces la primacía de la actitud teórica reside no solamente en desvitalizar el mundo ambiente, concibiéndolo como «realidad del mundo externo» (GA 56/57, p. 78) a justificar críticamente (cómo se da en el realismo crítico de Külpe y en el idealismo crítico-trascendental de Natorp), sino también en desconocer su proveniencia de la dimensión originaria del *Erlebnis*. Afirma Heidegger:

Los problemas últimos permanecen ocultos, si la teoretización misma es absolutizada y si no se comprende su origen de la 'vida'; vale decir, el proceso de la creciente objetivación como proceso de la desvitalización. Y uno de los problemas más difíciles es el del pasaje de los límites del *Umwelterleben* a la primera objetivación. Este problema se puede solucionar comprendiendo la vivencia del mundo ambiente y su problemática profunda. Solamente de esta manera se soluciona el problema de lo teórico en general (GA 56/57, p. 91).

La tarea de la fenomenología como ciencia originaria consiste en acceder a la «motivación de sentido de la realidad (como momento de sentido teórico) a partir de la vida y, ante todo, de la vivencia del mundo-ambiente» (GA 56/57, p. 92). La especificidad de la filosofía fenomenológica, entendida como ciencia preteórica proveniente de la vida o como forma científica de vida, reside en comprender y enfocar las dinámicas de movimiento de la vida misma. Si la actitud teórica proviene de la esfera originaria de la vida, la filosofía fenomenológica es ciencia de este origen, de manera tal que ella «no tiene la necesidad de hacer supuestos, sino que tampoco puede hacerlos, porque no es una teoría. Está antes o más allá de la esfera en que tiene sentido hablar de supuestos en general. Esto deriva [*ent-springt*] del origen [*Ur-sprung*]» (GA 56/57, p. 97). La noción metodológico-formal a la que Heidegger acude para articular y comprender estos movimientos o 'saltos' de la vida es el muy conocido parágrafo 24 de *Ideas* que tiene como título *El principio de todos los principios*, y que se refiere al papel central desempeñado por la intuición. La aplicación de este principio por parte de Heidegger es distinto porque, a diferencia de Husserl, quien en el parágrafo 24 menciona el uso que podrían hacer de la intuición las ciencias de la naturaleza y las eidéticas, él lo usa para penetrar en la esfera de la vivencia. El empleo por parte de Heidegger de la intuición está al servicio de una «actitud originaria [*Urhaltung*]» que sepa comprender y responder a la «intención originaria [*Urintention*]» de la vida o experiencia, entendida por Heidegger también como «simpatía de la vida» [*Lebenssympathie*] (GA 56/57, p. 110).

Fijada su diferencia respecto del planteo husserliano, Heidegger sostiene que la descripción fenomenológica de lo que se ofrece originariamente en la intuición es posible identificar el primer desplazamiento hacia el predominio de la actitud teórica; desplazamiento que, para Heidegger, se configura como la incipiente objetivación desvitalizante del *Umwelterlebnis* o de lo que se hace mundo en relación con el yo histórico. En este sentido, escribe Heidegger:

En otras palabras, ¿no es ya una teoría oculta sellar la esfera del *Erlebnis* como un dato que tiene que ser descrito? ¿Existe, en general, esta dualidad y separación de objeto y conocimiento, del dato (de lo que se puede dar) y descripción? ¿No estamos sujetos, también aquí, a una ilusión del lenguaje, es decir, del lenguaje teoretizado? (GA 56/57, p. 111-12).

Si la línea de la desvitalización del *Erlebnis*, marcada por la actitud teórica, tiene su vértice en la tratamiento del carácter del algo en general, abordado según el esquema género/especie, entonces el verdadero «rigor [*Strenge*]» de la filosofía para Heidegger, quien así evoca polemicamente el título del famoso artículo publicado por Husserl en 1911 en la revista “Logos” *La filosofía como ciencia estricta* [*Philosophie als strenge Wissenschaft*], consiste en comprender la teoría como parte de la dimensión originaria de la vida, criticando la función descriptiva de las «datidades [*Gegebenheiten*]» brindadas por la intuición, entendida como momento aislado o desvinculado de la vida. En efecto, lo que es propio de la fenomenología de Heidegger es vivir «en la vida» comprendiéndola, «y esto no lo alcanza ningún sistema conceptual, por más articulado que sea, sino solamente la vida fenomenológica en el incremento creciente de sí misma» (GA 56/57, p. 110). Sostiene Heidegger:

recordémonos de nuevo del *Umwelterlebnis* de la cátedra. A partir de la experiencia vivida en el mundo ambiente yo progresivamente teoretizo: la cátedra es marrón; marrón es un color; el color es un genuino dato sensorial; el dato sensorial es el resultado de procesos físicos o fisiológicos; los procesos físicos son la causa primaria; esta causa, el elemento objetivo, es un determinado número de oscilaciones de éter; los núcleos de éter se descomponen en elementos simples, que consisten en leyes simples; entre los núcleos, en cuanto elementos simples, subsisten legalidades simples; estos elementos son los elementos últimos; *los elementos son algo en general* [etwas überhaupt] (GA 56/57, p. 113).

Conectándose de nuevo al capítulo undécimo de los *Prolegómenos a una lógica pura* y al párrafo 13 de *Ideas*, Heidegger emplea en este último pasaje el mismo ejemplo cromático de Husserl (quien hacía el ejemplo del color rojo). En la perspectiva de Heidegger, lo que diferencia el algo desvitalizado del algo formal en general, experimentada en la vivencia de la pregunta, reside no solamente en la separación del trasfondo de la vida, sino también en el estar relacionada de manera gradual a una sola cosa determinada. En otras palabras, no es necesario recorrer toda la sucesión de estadios propuesta por Heidegger para alcanzar el algo desvitalizado, sino ya a partir de la percepción del color marrón se puede determinar el color como un género de la especie marrón o como un algo vacío respecto del marrón de la cátedra. Por ello Heidegger hace hincapié en que «estas teoretizaciones están limitadas a una esfera determinada de la realidad. Llamo a esto *el específico estar vinculado de los niveles* [*Stufengebundenheit*] *en el curso del proceso de desvitalización*» (GA 56/57, p. 114). El algo formal, tal como Husserl lo había elaborado, experimentado ahora por Heidegger en la «vivencia de la pregunta [*Frageerlebnis*]», está completamente libre de la relación de una determinada cosa, perteneciente a una determinada esfera de realidad, con el algo desvitalizado. La rotura de este vínculo de niveles se traduce, por un lado, en que «cada nivel tiene en sí la posibilidad de ser visto *formaliter*» (GA 56/57, p. 114) y, por el otro, en la amplitud del algo formal, que resulta ser ‘indiferente’ a todo tipo de relación con los ámbitos objetuales concretos y determinados: «*todo lo que se puede vivir en general* (*Erlebbare überhaupt*) *es un posible algo, independientemente de su genuino carácter mundano*. El sentido de algo significa propiamente: ‘lo que se puede vivir en general [*Erlebbare überhaupt*]’» (GA 56/57, p. 115). Entonces —escribe Heidegger— el algo formal es

el *Index* de la más alta potencialidad de vida. Su sentido descansa en la vida plena misma [*im vollen Leben selbst*] y significa propiamente que la vida no ha todavía acuñado ninguna caracterización genuina, mundana y que semejante caracterización vive, más bien, motivando en la vida. Es el “*aún-no*”, es decir, lo que aún no ha prorrumpido [*Herausgebrochene*] en una vida genuina; esto es el elemento esencialmente *premundano*. Tanto en el sentido del algo como en lo que se puede vivir se halla el momento del “hacia [*Auf zu*]”, del “en dirección a [*Richtung auf*]”, del “hacia el interior de un (determinado) mundo [*In eine (bestimmte) Welt hinein*]”; es decir, en su robusta “fuerza motriz vital [*Lebensschwungkraft*]” (Heidegger *GA 56/57*: 115).

En este pasaje resulta evidente cómo Heidegger quiere aplicar a las mismas argumentaciones de Husserl sobre la formalidad del algo la noción de «*Index*», para mostrar que a las reflexiones husserlianas sobre el algo en general corresponde la primacía de la actitud teórica. En cambio, comprender desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica la vida como horizonte originario de referencia de la filosofía significa, para Heidegger, salvaguardarla en su rasgo estructuralmente abierto, nunca agotable en definiciones conceptuales rigurosas y teóricas; salvaguardarla, por ende, en su rasgo hermenéutico, al que se puede acceder, en disonancia con lo que Husserl ha sostenido en el mentado parágrafo 24 de *Ideas*, con una «intuición hermenéutica» (*GA 56/57*, p. 116). Se pone, entonces, para Heidegger, el problema de cómo restituir lingüísticamente el perfil pretéorico e histórico del *Erlebnis*, exhibido en las experiencias de la pregunta y del mundo-ambiente, sin ceder al predominio del teórico. En efecto, la orientación teórica, al desconocer su relación con la dimensión originaria de la vida, puede deformar la tendencia motivacional del algo formal a hacerse mundo, aun antes de su ingreso en un mundo: «es solamente a partir del algo vital premundano que se motiva el algo objetual-formal de la cognoscibilidad» (*GA 56/57*, p. 116). Saber expresar de manera fenomenológica, en un lenguaje no teórico, la originalidad y complejidad motivacional de la vida, por un lado, y el correlativo yo histórico, por el otro, equivale a acuñar expresiones lingüísticas que son «originariamente vivientes, en un sentido premundano o mundano» (*GA 56/57*, p. 117). Heidegger propone comprender el carácter motivacional de lo premundano, el aún-no ha prorrumpido en un mundo, en los términos de una «retro-captura [*Rück-griff*]», y el carácter mundano, entendido como lo que está en dirección a concretarse en un mundo y ser salvaguardado en su carácter de significatividad en el interior de un mundo ambiente, puede ser interpretado en los términos de una «captura preliminar [*Vorgriff*]». Si ambos, lo que es premundano y mundano, están comprendidos en el contexto originario de la vida, no indican el algo desvitalizado, entonces éste último puede ser expresado por el «concepto [*Be-griff*]» objetivo, es decir teórico. Cerrando el *Kriegsnotsemester*, Heidegger escribe:

Las funciones premundanas y mundanas de significado deben expresar lo que es esencial en sí, los rasgos del evento, vale decir que acompañan (viviendo y viviendo la experiencia vivida [*erlebend und Erlebtes erlebend*]) al vivir [*Erleben*], que viven en la vida misma y, acompañando a la vida, provienen de la vida y al mismo tiempo traen en sí su origen [*Herkunft*]. Son funciones que captan de manera preliminar y al mismo tiempo retro-captan [*vorgreifend zugleich rückgreifend*], es decir, expresan la vida en su tendencia motivada y en su motivación en tensión [*tendierenden Motivation*]. El vivir de lo experimentar viviente [*Erleben des Erlebens*], que se apropia de sí y que se lleva sí misma, es la *intuición hermenéutica*, comprendente, la originaria formación fenomenológica del retro-captar y del captar preliminar [*Rück- und Vorgriffs-bildung*], de la que cae fuera toda posición trascendente, teórico-objetiva. La universalidad de los significados de las palabras significa primariamente algo originario: la diligencia mundana del vivir vivido [*Welthaftigkeit des erlebten Erlebens*] (*GA 56/57*, p. 117).

En conclusión, hemos tratado de mostrar cómo la fenomenología hermenéutica de Heidegger, en términos metodológicos, surge de una confrontación continua y constante con la fenomenología de Husserl y emplea conceptos de las *Investigaciones lógicas* y de *Ideas*, con el objetivo de acceder a la dimensión originaria y hermenéutica de la vida. El cierre del *Kriegsnotsemester*, que acabamos de citar, da cuenta de manera ejemplar del tipo de lectura que hace Heidegger de la fenomenología de Husserl; es decir, a una apropiación, en este caso, de la noción de intuición categorial, que muestra la complejidad y riqueza de un estado de cosas, por ejemplo de una cátedra, determinado en sus posibilidades por las funciones de significado que puede desempeñar en varios contextos. En este sentido, como oportunamente ha afirmado Szilasi, «la intuición de lo a priori no está ligada a datos sensibles, sino a la verdad del mundo»¹⁰. Y, sin embargo, Heidegger, a diferencia de Husserl, opta por la elaboración de coordenadas conceptuales que aspiren a corresponder a los rasgos preteóricos y hermenéuticos del *Erlebnis*. Si el *Kriegsnotsemester* sienta las bases metodológicas de la fenomenología hermenéutica, con la interpretación del cristianismo de los orígenes, a partir del semestre invernal 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* sobre la *Primera epístola a los Tesalonicenses*, Heidegger empezará a desarrollar una hermenéutica de la facticidad.

Referencias

Las traducciones en castellano del *Kriegsnotsemester* de Heidegger, de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl han sido modificadas todas las veces que lo hemos considerado oportuno.

- BANCALARI, Stefano (2005). “Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell’indicazione formale”, en *Fieri. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo*, 3, pp. 113-131
- BRENTANO, Franz (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Bd. I. Leipzig: Duncker & Humblot.
- COSTA, Vincenzo, FRANZINI, Elio, SPINICCI, Paolo (2002). *La fenomenologia*. Torino: Einaudi
- COSTA, Vincenzo (2003). *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*. Milano: Vita e Pensiero
- DE LARA LOPEZ, Francisco (2014). “¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921”, en *Revista de Humanidades (Universidad Andrés Bello)*, 30, pp. 55-75
- DILTHEY, Wilhelm (1979). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, en DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Ed. B. Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- FERRARI, Massimo (1997). *Introduzione al neocriticismo*. Roma-Bari: Laterza
- FERRARI, Massimo (2003). *Categorie e a priori*. Bologna: Il Mulino

¹⁰ (Szilasi, 2003, p. 69)

- HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pp. 191-411
- HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaften*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pp. 413-434
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Ed. C. Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, pp. 303-338
- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987, pp. 3-117, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. de J. A. Escudero, Barcelona: Herder, 2005
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, 2 Bde. in 3 Tl.-Bdn. Halle: Max Niemeyer, 1937, *Investigaciones lógicas*, trad. de M. Garcia Morente y J. Gaos, Buenos Aires: Alianza, 2005
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, en *Husserliana*, Bd. XVIII. Ed. E. Holenstein. Nijhoff: Den Haag, 1975
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar*, en *Husserliana*, Bd. XIX/1-XIX/2. Ed. U. Panzer. Nijhoff: Den Haag, 1984
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Husserliana*, Bd. XXV. Ed. T. Nenon und H. R. Sepp. Nijhoff: Den Haag, 1987, pp. 3-62
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, en *Husserliana*, Bd. III/1, Text der 1.-3. Auflage. Ed. K. Schumann. Nijhoff: Den Haag, 1975, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962²
- KANT, Immanuel (1998). *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe (1781, 1787)*. Ed. J. Timmermann. Meiner: Hamburg, *Critica de la razón pura*, trad. de P. Ribas. Madrid: Alfaguara, 1998
- KISIEL, Theodore (1986-1987). "Das Entstehen des Begriffsfeldes «Faktizität» im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 91-120
- KISIEL, Theodore and van Buren, John (1994). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press
- KISIEL, Theodore (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press
- KISIEL, Theodore (1995). "Why students of Heidegger will have to read Emil Lask", en *Man and World*, 28, pp. 197-240
- LASK, Emil (2002). *Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?*, en LASK, Emil. *Sämtliche Werke*, Bd. I. Jena: Scheglmann, pp. 296-302.
- LASK, Emil (2003). *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, en LASK, Emil. *Sämtliche Werke*, Bd. II. Jena: Scheglmann, pp. 1-246
- LASK, Emil (2003). *Die Lehre vom Urteil*, en LASK, Emil. *Sämtliche Werke*, Bd. II. Jena: Scheglmann, pp. 248-403
- LUFT, Sebastian (2015). *The Neo-Kantian Reader*. London and New York: Routledge
- MAKKREEL, Rudolf A., LUFT, Sebastian (2010). *Neokantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press
- ORTH, Ernst W., HOLZHEY, Helmuth (1994). *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Würzburg: Königshausen & Neumann

- RODRÍGUEZ, Ramon (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos
- RICKERT, Heinrich (1915³). *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1892), dritte, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen: Mohr
- RICKERT, Heinrich (1902). “Über die Aufgaben einer Logik der Geschichte”, en *Archiv für systematische Philosophie*, Neue Folge, 8, 2, pp. 137-163
- STRUBE, Claudius (2009). *Heidegger und der Neukantianismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- SZILASI, Wilhelm (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- VIGO, Alejandro G. (2013). *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. Navarra: EUNSA
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1981). *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2000). *Hermeneutik und Reflektion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- WINDELBAND, Wilhelm (1921). *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)* (1882), en WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Siebente und achte, unveränderte Auflage, Bd. 1. Tübingen: Mohr, pp. 112-146
- WINDELBAND, Wilhelm (1921). *Kritische oder genetische Methode?* (1883), en WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Siebente und achte, unveränderte Auflage, Bd. 2. Tübingen: Mohr, pp. 99-135
- WINDELBAND, Wilhelm (1884). *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, en *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*. Freiburg i. B. und Tübingen: Mohr, pp. 165-195

