

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES (Licencia de uso)

Bogotá, D.C., agosto 5 de 2011

Señores
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.
Pontificia Universidad Javeriana
Ciudad

Los suscritos:

Juan Sebastián Guerra Gutiérrez, con C.C. No 1.015.413.807
_____, con C.C. No _____
_____, con C.C. No _____

En mi (nuestra) calidad de autor (es) exclusivo (s) de la obra titulada:
La lógica del nihilismo y la pregunta por la metafísica en Heidegger

(por favor señale con una "x" las opciones que apliquen)
Tesis doctoral Trabajo de grado Premio o distinción: Si No
cual: _____

presentado y aprobado en el año 2011, por medio del presente escrito autorizo (autorizamos) a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi (nuestra) obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

AUTORIZO (AUTORIZAMOS)	SI	NO
1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.	x	
2. La consulta física o electrónica según corresponda	x	
3. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer	x	
4. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet	x	
5. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones	x	
6. La inclusión en la Biblioteca Digital PUJ (Sólo para la totalidad de las Tesis Doctorales y de Maestría y para aquellos trabajos de grado que hayan sido laureados o tengan mención de honor.)		

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi (nuestra) obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo (garantizamos) en mi (nuestra) calidad de estudiante (s) y por ende autor (es) exclusivo (s), que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi (nuestra) plena autoría, de mi (nuestro) esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi (nuestra) creación original particular y, por tanto, soy (somos) el (los) único (s) titular (es) de la misma. Además, aseguro (aseguramos) que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto (manifestamos) que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí (nuestro) competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.

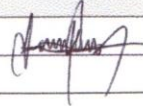
Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré (continuaremos) conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, “*Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores*”, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

NOTA: Información Confidencial:

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos resultados finales no se han publicado. ; Si No

En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

NOMBRE COMPLETO	No. del documento de identidad	FIRMA
Juan Sebastián Gverra Gutiérrez	1015413807	

FACULTAD: Filosofía

PROGRAMA ACADÉMICO: Pregrado en filosofía

ANEXO 3
BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO
FORMULARIO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO						
La lógica del nihilismo y la pregunta por la metafísica en Heidegger						
SUBTÍTULO, SI LO TIENE						
AUTOR O AUTORES						
Apellidos Completos			Nombres Completos			
Guerra Gutiérrez			Juan Sebastián			
DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO						
Apellidos Completos			Nombres Completos			
Cardona Suárez			Luis Fernando			
FACULTAD						
Filosofía						
PROGRAMA ACADÉMICO						
Tipo de programa (seleccione con "x")						
Pregrado	Especialización	Maestría	Doctorado			
X						
Nombre del programa académico						
Pregrado en filosofía						
Nombres y apellidos del director del programa académico						
María Cristina Conforti Rojas						
TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:						
Filósofo						
PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):						
CIUDAD		AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO			NÚMERO DE PÁGINAS	
Bogotá		2011			128	
TIPO DE ILUSTRACIONES (seleccione con "x")						
Dibujos	Pinturas	Tablas, gráficos y diagramas	Planos	Mapas	Fotografías	Partituras
X						
SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO						
Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.						

MATERIAL ACOMPAÑANTE					
TIPO	DURACIÓN (minutos)	CANTIDAD	FORMATO		
			CD	DVD	Otro ¿Cuál?
Vídeo					
Audio					
Multimedia					
Producción electrónica					
Otro Cuál?					
DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS					
Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. <i>(En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo biblioteca@javeriana.edu.co, donde se les orientará).</i>					
ESPAÑOL			INGLÉS		
Onto-theo-logy			Onto-teo-logía		
Nihilism			Nihilismo		
Metaphysics			Metafísica		
RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS					
(Máximo 250 palabras - 1530 caracteres)					
Resumen					
<p>En el presente trabajo el autor pretende adentrarse en la pregunta por la metafísica en el pensamiento de Martin Heidegger, en primera instancia a través de una indagación histórica por el surgimiento y transformación de dicho concepto a lo largo de la historia de la filosofía. Posteriormente y a gracias a ciertos textos escogidos de Heidegger, se presenta una caracterización de la metafísica como onto-teo-logía y se indaga por el origen de la configuración de dicha estructura en la historia del pensamiento occidental. Finalmente se pone de manifiesto de qué manera en el pensamiento de Heidegger existe una conexión esencial entre el desarrollo de la metafísica (y su pregunta conductora por la totalidad de lo ente) con la condición de la época presente caracterizada por expresar el desarrollo del nihilismo.</p>					
Abstract					
<p>The purpose of the present investigation is to go deep into Heidegger's question about metaphysics. Firstly through a historic inquiry about the beginning and transformation of the concept throughout the history of philosophy. Secondly, due to some selected texts of the philosopher, the author gives a characterization of metaphysics as onto-theo-logy and develops the question about the origin of such structure in the history of western thought. Finally, it is shown, how in Heidegger's thought there is an essential link between the development of metaphysics (and its question concerning the totality of beings) with the present times, which are characterized for expressing the development of nihilism.</p>					

LA LÓGICA DEL NIHILISMO Y LA PREGUNTA POR LA METAFÍSICA EN HEIDEGGER



Bogotá, agosto 5 de 2011

Profesor
Diego Antonio Pineda
Decano Académico
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

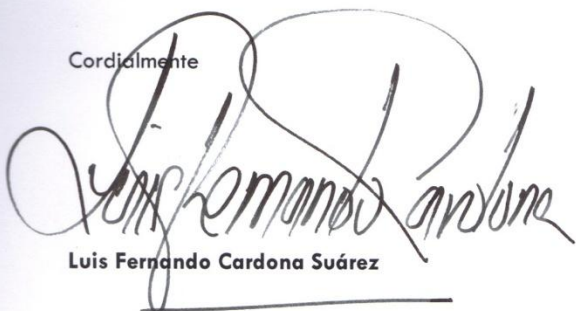
Estimado profesor Pineda,

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo del estudiante Juan Sebastian Guerra Gutiérrez, titulado **La lógica del nihilismo y la pregunta por la metafísica en Heidegger**, para optar al título de Filósofo.

En este trabajo Juan Sebastian examina el sentido de la pregunta heideggeriana por la metafísica en su acontecer histórico como destino espiritual de Occidente, señalando con ello la estructura onto-teológica que la determina y la hace posible. En su recorrido Juan Sebastian muestra con claridad la forma como dicha estructura condiciona la emergencia del nihilismo en cuanto consumación del acaecer metafísico de Occidente. Este recorrido se realiza con solvencia a través de una acertada selección de textos de Heidegger y confrontación con una adecuada bibliografía de literatura secundaria.

Una vez revisado el manuscrito final de este trabajo considero que cumple a cabalidad con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, defensa pública.

Cordialmente



Luis Fernando Cardona Suárez

*Recibi 3 ejemplares
Juan Sebastian Gutierrez
5 agosto /11.*



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA: CARRERA DE FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "LA LÓGICA DEL NIHILISMO Y LA

PREGUNTA POR LA METAFÍSICA EN HEIDEGGER"

ESTUDIANTE: JUAN SEBASTIÁN GUERRA GUTIÉRREZ

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 4.5 (Cuatro, cinco)

Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 6 de septiembre de 2011

Facultad de Filosofía

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6°. PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800. Fax (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838.
Bogotá, D.C., Colombia

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Carrera de Filosofía

La lógica del nihilismo y la pregunta por la metafísica en Heidegger

Juan Sebastian Guerra Gutiérrez

Bogotá, 5 de agosto de 2011

La lógica del nihilismo y la pregunta por la metafísica en Heidegger

Juan Sebastian Guerra Gutiérrez

**Trabajo presentado para optar al título de Filósofo
bajo la dirección del profesor Dr. Luis Fernando Cardona Suárez**

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Bogotá, 5 de agosto de 2011

*A mi madre Mercedes, a mis tías, a la Mona
y a mi abuela, por su gran amor.*

Tabla de contenido

Introducción		1
Capítulo 1. La metafísica en su historia		5
1.1	El origen del término metafísica y su problemática subyacente	6
1.2	La ambigüedad originaria de la <i>πρώτη φιλοσοφία</i>	8
1.3	Dilucidaciones del término <i>οὐσία</i> y su ambigüedad fundamental	11
1.4	La herencia de la metafísica aristotélica	14
1.5	El nuevo cuestionamiento moderno de la metafísica	20
1.6	La novedad de la cuestión kantiana de la metafísica	27
Capítulo 2. La estructura onto-teológica de la metafísica		37
2.1	Los prejuicios tradicionales en torno al término “ser”	39
2.2	¿De dónde surge la estructura onto-teológica que ha prevalecido en la metafísica?	43
2.3	Hacia una comprensión del término “ser de lo ente”	47
2.4.	La diferencia ontológica entre ser y ente	57
2.5	La diferencia ontológica como aquello que hace posible la metafísica	67
2.6	¿En qué momento la metafísica comienza a ser onto-teo-logía?	69
Capítulo 3. La metafísica como destino histórico de Occidente		73
3.1	El horizonte de la interpretación	75
3.2	Occidente y su crisis	82
3.3	Metafísica, historia de Occidente, historia del ser	92
3.4	La consumación de la metafísica y la posición metafísica moderna	98
3.5	La consumación de los postulados metafísicos de la modernidad	108
3.6	El nihilismo	114
Conclusiones		120
Bibliografía		125

Introducción

La palabra “metafísica” ha ido por largo tiempo de boca en boca. Hoy en día muchas corrientes filosóficas hablan de una superación de la metafísica y muchos pensadores se han ensañado en atacarla por todos los flancos, no obstante, el hecho de que haya sido por largo tiempo vilipendiada no hace imposible que se formule una pregunta importante: ¿qué es eso de la metafísica? Ya un pensador de gran envergadura y peso nos dijo una vez que ésta seguiría existiendo aún cuando todas las demás ciencias “desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo” (CRP, B XIV). Por lo tanto, que la “metafísica” sea tomada tan enserio, así sea tan sólo para tomar una distancia respecto de ella, no es más que una muestra de la importancia que dicho término ha adquirido para una larga tradición de pensadores.

Hoy en día, en nuestro mundo ampliamente dominado por el conocimiento científico y el estudio de los hechos bajo la mirada inquisidora del pensamiento matemático, dicho mundo ha tomado un rumbo progresivamente acelerado hacia nuevas y más eficaces formas tecnológicas. Las respuestas y preguntas que en un pasado pudieron haberse planteado acerca de la naturaleza de la cosas son observadas hasta con gracia por la visión cada vez más penetrante de una averiguación científica que indaga sin cesar. En dicho horizonte de presunto desarrollo, la “metafísica” parece haber sido proscrita para siempre del terreno científico, del terreno de lo abarcable bajo la mirada del cálculo. Sin embargo, aún cuando diariamente la ciencia gana cada vez más un amplio terreno en el conocimiento del universo, siguen aún como fantasmas preguntas cuyas tentativas de respuesta resultaron infructuosas a lo largo de la historia.

El continuo avance científico ha revelado una nueva gama de posibilidades infinitas, no obstante, ha dejado sin responder preguntas, que entendidas en su profundo significado, nos siguen cuestionando sobre el rumbo, la meta y el sentido de nuestra existencia arrojada. Se podría decir que el hondo silencio de la ciencia frente a estas cuestiones y su incapacidad para responderlas debe entonces ceder un espacio a la creencia, para que ésta llene el profundo vacío de unas preguntas que retumban a manera de eco en la profundidad de un vacío infinito. Empero, aún cuando se dejen estas cuestiones al arbitrio de la creencia o de la mera indiferencia producto de una vida incuestionada, existe aún, como esencia de un sincero cuestionamiento por parte de aquellos que todavía se preguntan, la inquietud de si no estamos sumidos en una “gran mentira” mientras sigamos pensando que tenemos “la verdad”.

Ese conocimiento, que desde comienzos muy tempranos fue interpretado como un saber acerca de aquellas cuestiones que constituyen el estrato último de la realidad en su totalidad y la sustentan,

es lo que en última instancia puede llamarse en cierto sentido: un “indagar metafísico”. Sin embargo, que las respuestas a dichas cuestiones sea vean empeñadas y constantemente fracasen en dar con suelo firme es lo que ha hecho desistir a una tradición de pensadores de concebir como posible un conocimiento cierto acerca de tales asuntos. En sus diferentes épocas todo hombre ha dado diferentes respuestas sobre eso último y más real de todo, sin haber coincidido más que en cierta condición de anhelo y de creencia en un “algo más”. Las razones no parecen ser convincentes para aquel que se alimenta de ellas, los motivos no parecen ser tan vinculantes como en un pasado pudieron serlo.

Todo esto no ha hecho ver en la metafísica más que a una criada con pretensiones de reina; un gusano con pretensiones de perdiz. No obstante, irrumpe una pregunta en medio del desconcierto y el aturdimiento: ¿cómo fue posible esta consternación? Es decir, ¿en qué momento aquello tenido por más importante y fundamental pasó de ser aquel pilar de mármol a convertirse en una podrida viga de madera? ¿Cuándo comenzó la corrosión? ¿Cuáles fueron los motivos? En este sentido es cuando el enfermo se hace consciente de su enfermedad, y buscando las razones de su condición se pregunta también sobre si es posible una cura.

Todo preguntar acerca de la “metafísica” debe encontrarse, empero, frente a la tarea propia de una aclaración acerca de su objeto en cuestión. Por lo tanto, no podemos sentarnos simplemente a escuchar lo que se dice acerca de la “metafísica”, para creer posteriormente que la hemos superado y así poder tirarla a la basura como quien tira algo inservible. Si no hemos previamente aclarado dicho término y si no hemos recorrido el camino para una dilucidación más profunda de la cuestión a través de una indagación histórica, es muy probable que se nos pasen por alto puntos sumamente fundamentales sin los cuales sería ilícito poder hablar de una “superación de la metafísica”, pues si previamente no hemos indagado sobre el significado de dicha palabra o si antes no hemos estipulado de qué estamos hablando mientras la pronunciamos, será imposible entender algo así como su supuesta superación.

La siguiente investigación tiene por objeto una pregunta de no poca envergadura, la pregunta por la metafísica. No obstante, en la mente del autor del presente escrito, ésta no fue la primera pregunta en la secuencia temporal, pues en un primer momento el interés radicaba en saber qué ha hecho que en el desenvolvimiento actual del pensamiento se haya experimentado esa gran pérdida del norte magnético, de los marcos de referencia tradicionales, del vínculo con “lo supremo”, de la seguridad brindada por el refugio de una “certeza”. Que aquella pérdida sea de entrada tomada como algo que ya está aconteciendo puede parecer sospechoso, pues,

después de todo, todavía existen personas que aún tienen “su norte” y además, hoy más que nunca, la ciencia ha alcanzado niveles de desarrollo sumamente importantes que parecen significar un progreso. Sin embargo, cabe aún la inquietante pregunta de si dichas “seguridades” no son más que cortinas de humo que ocultan tras de sí el desenlace de un acontecimiento sin precedentes.

Todo esto suena como a tintes apocalípticos, y sin embargo, ya muchos pensadores contemporáneos han hablado de una suerte de crisis en la cual nos hayamos inmersos hoy en día. Marcuse, Husserl, Jünger y Heidegger son sólo algunos de los exponentes que han delatado la profunda inquietud de una época, que como ninguna otra, tiene la capacidad para entregar todo a la más profunda devastación. El ingente desarrollo de la tecnología, desplegado de manera ostentosa por una humanidad cada vez más dueña de la tierra, ha hecho decir inclusive a científicos tan renombrados como Einstein: “No sé con qué armas se luchará en la tercera Guerra Mundial, pero sí sé con cuáles lo harán en la cuarta Guerra Mundial: Palos y piedras”. Todo esto no delata más que el sombrío soplo gélido de una época que ha tomado lugar.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la pregunta por la metafísica con la pregunta por la condición actual? Si bien a primera vista parecen preguntas del todo dispares tienen, desde cierta perspectiva, mucho en común. La presente investigación tiene la tarea de, además de una aclaración del significado de la expresión “metafísica”, mostrar también su peculiar interpretación según la posición heideggeriana. Se podría decir que el interés por indagar sobre la situación crítica de nuestros días condujo poco a poco y través de reiteradas investigaciones del pensamiento heideggeriano, a la pregunta por la metafísica, a tal punto que a lo largo del recorrido se pudo ver la esencial unidad de dichos cuestionamientos.

El enfoque de este escrito tiene entonces la tarea de explicar qué es eso de la “metafísica”, recorriendo para este propósito diferentes senderos que poco a poco irán echando luces sobre el problema, no obstante, en pos de orientar la investigación de manera más concreta, se introducirá paulatinamente al lector en la interpretación que Heidegger brinda acerca de dicho asunto y posteriormente veremos cómo, a partir de continuas interpretaciones, dicho pensador establece, por muy extraño que pueda parecer, una conexión esencial entre el problema de la metafísica y el desenvolvimiento de los tiempos actuales. No obstante, aunque en el presente escrito se trate de ahondar -en últimas- en la metafísica desde una interpretación heideggeriana, no debe ser pasado por alto el hecho de que si nos situamos desde la perspectiva de nuestro filósofo, de lo que se trata no es de un simple “tema” más, ni tampoco de algo que se agote bajo

un título como “la metafísica según Martin Heidegger”, pues desde el enfoque del filósofo alemán no se trata tan sólo de algo así como una “asignatura”, sino éste, de lo que esencialmente quiere hablar, es de la propia historia en la que nos hallamos inmersos y sobre la cual encontramos nuestro fundamento y determinación.

Por este motivo, es demasiado difícil encontrar un título para el presente trabajo, pues pareciese como si poniéndole uno, se estuviera traicionando la posición del propio Heidegger en el sentido de que se corre el peligro de volver un simple “tema” algo que nuestro autor ve como el auténtico acontecer de una historia. No obstante, sin dejar de ser críticos frente a la lectura heideggeriana, podemos sin embargo rescatar puntos esenciales que revitalicen nuestro interés por los problemas en cuanto tales y podamos así, no quedarnos simplemente con “temas” de una determinada “asignatura”.

Capítulo 1

La metafísica en su historia

La palabra “metafísica” es una de esas palabras que como todas las demás puede suscitar diferentes ideas dependiendo de en qué contexto y a qué persona o personas se dirija. A través del tiempo, dicha palabra ha estado presente en el vocabulario de muchas personas –cultas o no– y ha adquirido diferentes matices y provocado desde emociones de rechazo hasta sentimientos de veneración¹. Si nos orientamos por un momento hacia el mundo cotidiano y preguntamos a una persona cualquiera, que no esté inmiscuida con el ámbito filosófico, sobre lo qué entiende por “metafísica”, nos damos cuenta que el entendimiento que tiene sobre dicha palabra es de por sí muy vago, poco definido. Sin embargo, esto no impide que se revele un fenómeno interesante: el hecho de que dicha palabra no ha pasado aún del todo desapercibida ni se ha perdido de nuestro vocabulario, pese al carácter problemático de su comprensión. Es más, algunas personas en un intento por expresar sus definiciones, dirán que lo primero que se les viene a la cabeza cuando oyen mencionar este término es que se trata de algo así como la “magia” y la “brujería”, otras dirán que de lo que se trata es de la “superación personal” y del “poder de la mente”, otras tantas hablarán de la “parapsicología” y las “energías”, unas más hablarán de “extraterrestres” y del “cosmos”, y así sucesivamente. En todas estas formulaciones lo decisivo resulta ser que con este término se suele indicar cosas extrañas y de naturaleza muy diferente. En todo caso intentan referirse implícita o explícitamente a “un algo” con tintes de misterio que tiene el carácter de esotérico y que en ese sentido excede en algún modo a los asuntos cotidianos y se aparta de los conocimientos usualmente accesibles.

Todas estas precomprensiones ingenuas de la “metafísica” se alejan un tanto de la forma en que dicha palabra es empleada en el contexto filosófico y, por este motivo, nuestra primera tarea es aclarar que en el ámbito filosófico la “metafísica” es algo diferente a los vagos contenidos mencionados anteriormente; sin embargo, esto no quiere decir de manera alguna que dicha palabra tenga un único sentido a lo largo de la historia de la filosofía, ni que su propia naturaleza esté del todo ya aclarada. Algunos grandes estudiosos de la filosofía nos han dicho que “el término «Metafísica» es empleado por diversas escuelas en muy diverso sentido” (Düring,

¹ “Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecía este honroso título, dada la importancia propia de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en manifestar ante ella todo su desprecio. La matrona, rechazada y abandonada, se lamenta como Hécuba” (CRP, A VIII).

1996, 171). ¿Qué es entonces eso de “metafísica”? En el presente trabajo, si bien tenemos como tarea fundamental indagar acerca de cómo Heidegger concibe a la “metafísica”, no podemos empero empezar sin más como si nada, es decir, sin antes haber realizado una brevísima y general introducción acerca del término a la luz de ciertos historiadores de la filosofía y del mismo Heidegger.

1.1 El origen del término metafísica y su problemática subyacente

Es indudable que el término metafísica ha adquirido mucha relevancia en el pensar de nuestros tiempos:

Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo –la fenomenología, la filosofía analítica, la deconstrucción- coinciden, en efecto, casi todas ellas, y con singular obstinación, en la necesidad de superar la metafísica (Grondin, 2006, 15).

Pero ¿qué debemos entender por metafísica?, pues si un filósofo analítico y un pensador como Heidegger entienden dicha palabra de un modo diferente el sentido de la “superación de la metafísica” debe ser igualmente diferente en cada uno. ¿Es acaso el sentido de esta “superación” un arrojar a las llamas, un completo alejamiento, un silencio perpetuo o el momento de decidirse a “actuar” en la vida? Pero, ¿es este un actuar de tipo político, económico, científico? O ¿es un actuar de otra naturaleza? Por tal motivo es de suma importancia aclarar en qué sentido y por qué hablamos de metafísica, antes de buscar una comprensión general de lo que significaría su supuesta superación.

Si rastreamos la palabra “metafísica” a lo largo de la historia de la filosofía, nos encontraremos con una “obra” de un peso importantísimo para la comprensión de su naturaleza que determinó de manera esencial el sentido del término mismo y la historia de su recepción. Dicha “obra” es la *Metafísica* de Aristóteles. Como llega a nuestras manos, dicha “obra” es un libro ordenado en catorce partes (también llamadas “libros”) que a su vez se dividen en una serie de “capítulos” cada cual con su propio título dependiendo de los diversos contenidos tratados. En apariencia la *Metafísica* es un “libro” escrito por un autor que ordenadamente dispuso y nombró cada parte de tal manera que se pudiera explicar al lector en qué consiste eso de la metafísica. Sin embargo, no hay nada más alejado de la realidad. En primera instancia, y como punto de partida de nuestra reflexión, debemos aclarar que ese libro llamado *Metafísica* no debe ser entendido unitariamente en el sentido de una disposición premeditadamente ordenada por el autor, pues

cada libro fue escrito de manera individual por Aristóteles y sólo posteriormente ordenado en el orden que conocemos por Andrónico de Rodas. Además, y sumado a ello: “Sobre la cronología relativa de estos escritos hay tantos puntos de vista, como concedores de la *Metafísica* Aristotélica” (Düring, 1996, 917). Tanto la unidad como el orden en apariencia inalterable, que dejaba ver el ejemplar físico en nuestras manos, de repente se tornan dudosos.

Sin embargo, éste no es el único problema importante pues, como se sabe, los escritos de los antiguos griegos no llevaban signos de puntuación tales como comas, puntos seguidos o puntos aparte, dos puntos etc., lo que permite que gran parte de la traducción dependa de la forma de interpretar del traductor. Así mismo, lo que conocemos como el *Corpus Aristotelicum* llenaba antiguamente nada más y nada menos que 106 rollos de papiro, si se cuenta un rollo por cada libro, es decir, no estaba dispuesto en la forma de libros tal como hoy en día nos llegan a la mano. Además, y no menos importante para hacer notar, gran parte de las obras de Aristóteles son manuscritos de clases y sólo algunas fueron destinadas hacia un lector (Düring, 1996, 46). Sumado a lo anterior, encontramos también en casi todos sus escritos fallas de estilo en las cuales la frase escrita es sumamente caótica y desarticulada sintácticamente. ¿Por qué sucede esto? Porque como nos lo dicen los eruditos, estas frases en realidad fueron introducidas por Aristóteles como apoyo memorístico para sus lecciones orales (Düring, 1996, 67-8). La unidad y orden del mismo *Corpus Aristotelicum* se ponen en duda, cuando revisamos las anteriores consideraciones. ¿Cómo entonces conocemos esa parcelación de la gran obra Aristotélica?

El editor de las obras de Aristóteles fue un filósofo llamado Andrónico de Rodas, que vivió hacia el siglo I a.C. y fue el que se encargó de compilar y ordenar los diferentes papiros del Estagirita. Andrónico instauró una imagen de Aristóteles y abrió para la posteridad el camino hacia él. Esta imagen consistía en mostrar al Estagirita como fundador de una filosofía del todo cerrada y compacta, en resumidas cuentas, como el fundador de un sistema filosófico, esto gracias a que en la época de Andrónico la gente se interesaba en primera línea por las doctrinas y no por los planteamientos, ni por la discusión de problemas particulares como tal (Düring, 1996, 80). Ya para esta época la filosofía se encontraba parcelada en campos y, por tanto, se necesitaba una determinada ordenación de acuerdo a las exigencias de dichos campos. Heidegger, citando a Sexto Empírico, nos dice que ya desde Xenócrates en la academia, los discípulos de Aristóteles en el Peripatos y posteriormente los estoicos “filosofar es tratar de aquello que concierne a la física, la ética y la lógica” (CFM, § 10, 63).

Sin embargo, en los escritos de Aristóteles había unos que trataban de unos asuntos que no se dejaban circunscribir a uno de los tres campos anteriores y fue necesaria una clasificación especial. Por eso Andrónico, “para la compilación que llamamos *Metafísica* de Aristóteles, manifiestamente no pudo encontrar un título apropiado” (Düring, 1996, 914). Por este motivo nombró este conjunto de libros con la designación *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία*, que significa “los libros que vienen después de la física”. De esa manera:

τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ siguió siendo durante mucho tiempo un título técnico tal, hasta que en un determinado momento –no sabemos cuándo ni cómo ni a cargo de quién– este título técnico recibió atribuido un significado en cuando a su contenido, y la serie de palabras se recogió en una palabra, en el término latino «metafísica» [*metaphysica*] (CFM, § 11, 65).

Como nos dice Düring, “Andrónico no pudo sospechar que creaba un término con un gran futuro” (Düring, 1996, 914). Fue entonces de aquí en adelante que dicho término empezó a cobrar gran importancia a pesar de su aparentemente fortuita creación. Ya las escuelas neoplatónicas le dieron un sentido filosófico como “la filosofía de las cosas no sensibles” (Düring, 1996, 915). Pero, ¿resulta inofensivo que dicho término haya entrado en vigencia de manera un tanto casual? Claramente la respuesta es no. Ya Heidegger incluso nos dice que gracias a la adaptación de este nombre para designar esos libros de Aristóteles se decidió “el destino de la auténtica filosofía de occidente” (CFM, § 11, 66). Por tal razón, no debemos pasar por alto esta determinación de la metafísica, en tanto auténtica filosofía, acaecida en primera instancia desde una interpretación de los escritos de Aristóteles. ¿Cómo se hace posible la metafísica entendida como auténtica filosofía?

1.2 La ambigüedad originaria de la *πρώτη φιλοσοφία*

En repetidas ocasiones, y a lo largo de los libros de la *Metafísica*, Aristóteles habla de una *πρώτη φιλοσοφία*, o “filosofía primera”, como la más suprema de las ciencias, pues a pesar de que “todas las demás ciencias sean más necesarias que ella (...) ninguna es mejor”² (*Met.*, I 1, 983a 10-11). De esta manera, la *πρώτη φιλοσοφία* ocupa el escalafón más alto en el nivel valorativo de las ciencias teóricas y, por consiguiente, se ubica arriba de los conocimientos prácticos y productivos. La tradición posterior hasta nuestros días identificará así a la *πρώτη φιλοσοφία* con

² Una traducción alternativa en: Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, “Todas las demás ciencias serán más útiles para los hombres, pero superior a ella (metafísica) no hay ninguna” (1985, 45).

el término “metafísica”, éste último nunca acuñado por Aristóteles mismo. No obstante, Aristóteles no definió unívocamente la *πρώτη φιλοσοφία* en función de un único objeto de estudio, sino que a los ojos de los comentaristas podemos diferenciar varios de dichos objetos. Por ejemplo, en la lectura de Reale podemos ver que Aristóteles definió claramente a la *πρώτη φιλοσοφία* de cuatro maneras: a) como ciencia que averigua las causas y los principios primeros o supremos; b) como la ciencia que analiza el ser en cuanto ser; c) como la ciencia que examina la substancia y d) como la ciencia que investiga a Dios y la substancia suprasensible. Por otro lado, para Tomás Calvo Martínez, “La articulación de los distintos asuntos abordados en la *Metafísica* tiene lugar, fundamentalmente, en torno a dos núcleos temáticos: (...) la noción de «lo que es» (...) y la reflexión sobre *la entidad suprema*” (1994, 17). Estos núcleos temáticos son lo que posteriormente la tradición identificará con los términos “ontología” y “teología” respectivamente. Dicha diferenciación hecha explícita y articulada en los nombres “ontología” y “teología” no puede ser pasada por alto, pues aunque no haya sido una formulación propiamente aristotélica, se podría decir que de alguna manera venía sugerida para la tradición subsiguiente que la tradujo y adaptó de esa forma. Inclusive, para el mismo Heidegger, como veremos más adelante, la determinación de la metafísica como ontología y teología (onto-teo-logía) va a ser uno de los puntos definitorios acerca de la naturaleza misma de la metafísica. Pero, ¿cómo viene prefigurada esta diferencia ya desde Aristóteles?

En *Metafísica* IV, Aristóteles nos habla de la ciencia de “lo que es en tanto algo que es” (*ὄν ἢ ὄν*). Dicha ciencia estudia los atributos que le pertenecen a lo que es en cuanto que es y, por tanto, se ocupa universalmente de lo que es, es decir, se trata de una ciencia que se encarga de estudiar los atributos del “ser” de las cosas (Met. IV, I, 1003a 19-25). ¿Por qué, en qué medida y cómo algo en general “es”?³ Pero, ¿qué significa “lo que es”? En este punto Aristóteles es muy puntual en aclarar que la fórmula “lo que es” se dice en múltiples y varios sentidos y especifica cuatro de ellos: a) lo que es accidentalmente, es decir, lo que afecta a algo de tal manera que ese algo no se vea alterado en su esencia, por ejemplo “el libro es rojo”; b) lo que es en el sentido de esto “es verdadero”; c) las figuras de la predicación como por ejemplo el “qué es”, “de qué cantidad”, “en donde es” etc. (la *οὐσία* y las demás categorías), y por último d) lo que es en potencia y en acto. (Met. VI, 2). Estos múltiples sentidos de lo que es, a pesar de su multiplicidad, están sin embargo todos referidos a la categoría primordial que es la *οὐσία*, substancia o entidad:

³ En *Introducción a la metafísica* Heidegger anota que a la pregunta fundamental de la metafísica se llega a través de la pregunta conductora “¿Por qué es el ente y no más bien la nada?”.

Todos los significados del ser presuponen el ser de las categorías; a su vez, el ser de éstas depende del ser de la primera categoría, o sea, de la substancia. (...) la pregunta radical por el sentido del ser se centrará en la substancia (Reale, 1985, 51).

Por tanto, la ciencia de “lo que es en tanto que es” debe encargarse del estudio de la *οὐσία*. Es importante aclarar que dicho estudio sólo debe hacerse a través de las formulaciones c y d anteriormente mencionadas. ¿Por qué? Debido a que en *Met.* VI 2 y 4, Aristóteles descarta la posibilidad de a y b como objetos de ciencia del $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$ debido a que no existe una ciencia de los accidentes y lo verdadero y lo falso tienen más bien su lugar en el pensamiento que en “las cosas que son en sentido primordial” (*Met.* VI 4, 1027b 31). En ese sentido, teniendo en cuenta esta última afirmación de Aristóteles y siguiendo a Düring, el problema de la *οὐσία* es “la cuestión de qué significa «existir»” (Düring, 1996, 917), en el sentido de preguntarse por la constitución misma de la realidad, de las cosas que “están ahí afuera”⁴.

La *πρώτη φιλοσοφία* como ciencia que estudia lo que es en cuanto tal (y al referirse los diferentes sentidos del “es” a la *οὐσία*) no puede dejar de lado el asunto de la substancia. Esto debemos tenerlo presente gracias a que si “en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero (...) [y] si esto es la entidad [*οὐσία*], el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades” (*Met.* IV, 1003b, 16-18). Ahora bien, si prestamos atención a una formulación de Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, es precisamente en este punto donde parece existir una ambigüedad en torno a la determinación del objeto de la filosofía primera, pues ocurre una cierta reducción de la pregunta por “lo que es en cuanto tal” a la pregunta por la entidad (y como veremos más adelante, por un tipo especial de entidad): “Conque (sic.) la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre (...) qué es «lo que es», viene a identificarse con esta: ¿qué es la entidad?” (*Met.* VII, 1028b 1-4). Para vislumbrar dicha ambigüedad de manera más clara debemos determinar en primera instancia en qué sentido o sentidos Aristóteles utiliza el término *οὐσία* para poder lograr ver después, cómo parece que ocurre un giro de una cuestión general y universal (la ciencia del $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$) a una indagación por una región particular de lo ente en su totalidad (la *πρώτη οὐσία*).

⁴ Este “existir”, en la afirmación de Düring, debemos entenderlo en el sentido de algo que subsiste por sí y en sí mismo y como tal, algo que está presente y es estable en su presentarse. Ésta es la concepción del “ser” para los griegos según Heidegger. Si no entendemos el “existir” de esta manera, Heidegger nos dirá: “La despreocupación y corrosión que hay en el uso de la palabra «existencia» y «existir» para designar el ser, muestra de nuevo la pérdida de conocimiento del ser y de su interpretación originariamente poderosa y determinada” (IM, 65).

1.3 Las dilucidaciones del término *οὐσία* y su ambigüedad fundamental

Según Reale, Aristóteles distingue principalmente tres tipos de substancia (*οὐσία*) (Met. 1070a 9-14) : 1) la forma, o 2) la materia o 3) el compuesto de materia y forma, y parece establecer cinco caracteres definitorios y determinantes para que algo pueda ser llamado en sentido pleno *οὐσία*: a) que no es inherente a otro ni se predica de él; b) que puede subsistir por sí o separadamente del resto; c) que es “algo determinado”; d) que tiene una unidad intrínseca y no es mero agregado de partes no organizadas; e) que es acto o está en acto (1985, 54-55). No obstante, la materia considerada desde la referencia a estas características no puede ser llamada en sentido propio *οὐσία*, en la medida en que sólo cumple el primero de estos criterios, pero no los restantes; por tanto, sólo puede llamarse así al compuesto de materia y forma y a la forma:

En su significado más estricto, el ser es la substancia, y la substancia en primer sentido (*impropio*) es materia, y en un segundo (*más propio*) es conjunto, y en un tercer sentido (*por excelencia*) es forma; por tanto (...) la forma es ser en su sentido más elevado (Reale, 1985, 55-56. La cursiva es nuestra).

Según lo anterior la *οὐσία* en un sentido eminente y prioritario es la forma, que se corresponde con la esencia de la cosa y que es lo que hace que una cosa sea lo que es. Es más, según el pasaje citado, la forma misma se identifica con el ser. Así, la forma entendida como esencia (Met. 1032b, 1) y ésta interpretada como el ser en sentido más elevado, puede ser vista con una doble cara: a) como aquello por lo cual conocemos verdaderamente qué es la cosa (lo que enuncia la definición) y b) como la actividad que ejerce una cosa de suyo y a través de las cuales realiza su ser. Sin embargo, ¿cómo puede esta concepción de la forma ser compatible con el carácter de la *οὐσία* como un “algo determinado”? ¿No dejaría de ser la forma algo concreto o determinado por el hecho de referirse al “universal” (no concreto) expresado en el enunciado de la definición? A lo que Reale responde: “la *ousia-eidos* de Aristóteles, en cuanto estructura ontológicamente inmanente de la cosa, no puede confundirse con el universal abstracto. Por su parte el universal (...) no tiene realidad ontológica propia” (1985, 58)⁵. Esto último quiere decir que la forma

⁵ Para Heidegger existen tres prejuicios en torno a la concepción del ser que atraviesan la historia de la metafísica y que ocultan la pregunta misma por el sentido del ser. Estos son: 1) la universalidad misma del término; 2) su indefinibilidad y 3) su pretendida evidencia. “La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la respuesta a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta” (SyT, § 1, 25).

entendida aristotélicamente no puede subsistir de manera separada de la cosa misma, sino que se encuentra de alguna manera “en” ella y en tanto tal, determina al ente en su modo propio de ser. Por lo que es manifiesta la ambigüedad entre la forma en el sentido del enunciado de la definición y la forma en el sentido de ser una realidad “en” la cosa misma.

No obstante, aunque la anterior y brevísima aclaración acerca de en qué sentido y de qué manera debe entenderse la palabra *οὐσία* pueda aclarar un poco el asunto, el problema no deja de ser sumamente intrincado y confuso debido a la otra gran cantidad de sentidos en que el Estagirita utiliza dicho término. La caracterización de la forma en las anteriores gradaciones tal como nos la describe Reale implica necesariamente que la *πρώτη φιλοσοφία* tendría como tarea fundamental un conocimiento claro del modo de ser esencial de las entidades, pero dicha formulación no aclara el problema del todo. Es así, que no siendo suficiente la anterior distinción de los sentidos de *οὐσία*, debemos por tanto explorar otras manifestaciones de esta palabra para ver de manera clara la ambigüedad que manifiesta dicho término y, por tanto, el de Filosofía primera. El mismo Heidegger era consciente de la equivocidad del término, pues en cuanto a la substancia no dice que:

Esta expresión mienta tanto el ser del ente que es substancia, vale decir, la *sustancialidad*, como el ente mismo: *una sustancia*. La ambigüedad del término *substantia*, presente ya en el antiguo concepto de *οὐσία*, no es casual (SyT, § 19, 111).

Es así, que además de la manera en que el término *οὐσία* es usado con referencia al ser del ente en un sentido general (lo que se expresa en el universal de la definición), también puede ser aplicado para designar éste o aquel ente determinado o éste o aquel conjunto de entes. De esta manera Aristóteles distingue tres tipos de *οὐσίαι* o entidades en cuanto grupo de entes que tienen ciertas características, a saber: las entidades sensibles y corruptibles (plantas, animales y realidades físicas), las entidades sensibles e incorruptibles (astros) y, por último, la entidad inmóvil y eterna (Met. XII, 1069a, 30). Estos tres tipos de entidades se articulan de manera causal en la concepción aristotélica del mundo donde la entidad suprema y primera o *πρώτη οὐσία* es la inmóvil y eterna. En Metafísica VI, Aristóteles utiliza una expresión que como tal fue utilizada sólo esa vez a lo largo de las obras del Filósofo para designar a la *πρώτη φιλοσοφία*. Dicha formulación tomará demasiada importancia para la tradición cristiana y posteriormente para la determinación futura de la palabra “metafísica”. La expresión es *ἐπιστήμη θεολογική*, y permitirá la aparición del término latino *theologia*. *Ἐπιστήμη θεολογική* en sentido aristotélico es esencialmente “el *λογος* que busca el *θεῖον*, no en el sentido de un Dios creador ni un Dios

personal, sino simplemente como θεῖον” (CFM, § 12, 70), como lo divino, en un sentido diferente a la concepción cristiana. Sin embargo, en la Edad Media se reinterpretará bajo la luz de la fe dicha formulación, lo que dará paso a la instauración de la teología como ciencia suprema. Es así que en *Metafísica VI*, el Estagirita define la *ἐπιστήμη θεολογική* como la ciencia teórica suprema que tiene como objeto las realidades que son capaces de existencia separada y son inmóviles, realidades eternas en la medida que son causa “para las cosas divinas que percibimos” (Met. VI, 1026a, 16). Sin embargo, es acá el punto fundamental en el que aparece una ambigüedad, ya que al nombrar la *πρώτη φιλοσοφία* como *ἐπιστήμη θεολογική*, determina implícitamente dos maneras de ser de la misma ciencia: por un lado, la ciencia de lo que es en cuanto tal (de manera general y universal) y, por el otro, la ciencia de la entidad primera o *πρώτη οὐσία*, en tanto ubicada en una específica región del ente en su totalidad, es decir, en la realidad de las cosas que son inmóviles y eternas; ésta última diferenciada de las realidades sensible-corrutable y sensible-incorrutable. No obstante, estas realidades presentan el carácter fundamental de que son ciertas parcelaciones de un conjunto mayor.

Dichas distinciones han hecho ver en los comentaristas desde “una perfecta armonía” entre las definiciones (Reale, 1985, 44) hasta una “dualidad irreconciliable” (Calvo-Martínez, 1994, 35) o una absorción de la ontología por la teología (Calvo-Martínez, 1994, 37). Empero, para el mismo Aristóteles la formulación así planteada no fue un problema como tal. Es más, el dualismo entre la “ontología” y la “teología” aristotélicas, que ha sido por largo tiempo objeto de un claro debate, parece ser un problema demasiado reciente y sin mucha trascendencia para el mismo Aristóteles que soluciona esta dificultad del siguiente modo:

Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe *alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera*. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto algo que es (1026a 26-33. La cursiva es nuestra).

No obstante, no podemos pasar por alto el hecho de que el problema haya sido planteado y adaptado así por la tradición. La aparición del término *ἐπιστήμη θεολογική* y su reinterpretación cristiana permitió posteriormente la instauración de un significado para la palabra “metafísica” que, como nos dice Heidegger, ya en [época] Kant, y en su sentido auténtico, dicho término se tomaba como teología (CFM, § 13, 78).

Para Heidegger, dicha ambigüedad resulta por tanto, de suma importancia para entender qué significa metafísica, y de qué manera y en qué sentido particular esta posición determina toda

metafísica subsiguiente. Es decir, se trata entonces de un problema fundamental y determinante que no podemos pasar por alto:

Ya en el concepto de *Filosofía Primera* que se elaboró en la Antigüedad con *Platón* y *Aristóteles* hay establecida un equivocidad. Vimos que *Aristóteles* orienta el auténtico filosofar en dos direcciones: como pregunta por el ser (...) Pero con ello surge al mismo tiempo la pregunta por el auténtico ente (...) En la teología que en la Edad Media se orientó a la revelación cristiana se ve aún con más fuerza el inconveniente o el problema. El preguntar por las categorías formales es algo distinto de la pregunta por Dios (CFM, § 13, 77).

El contenido de la anterior cita nos permite entrever que para Heidegger existe una suerte conexión entre el planteamiento metafísico de los griegos y cierta época del pensamiento medieval, por lo que asumiremos la tarea de exponer de manera breve y concisa en qué consiste dicha continuidad.

1.4 La herencia de la metafísica aristotélica

Antes de continuar y para situarnos desde un mejor ángulo, es preciso aclarar en este momento ciertos puntos importantes en torno al problema de la metafísica en la Edad Media. Uno de ellos es, según Grondin, que “ningún pensador de la edad media latina (...) ha presentado su propio pensamiento bajo el título de «metafísica»” (2006, 139). Por tanto, llamar “metafísico” a un pensador de este período es nombrarlo con un término con el que propiamente éste no se identificaba. Más aún, siendo un poco más estrictos, podríamos decir junto a Grondin que “la Edad Media sólo se interesó *tardíamente* en la metafísica” (2006, 141). ¿En qué sentido nos es lícito decir esto después de que muchos intelectuales han calificado a la Edad Media como una época plenamente metafísica, como por ejemplo, Gilson? Más arriba vimos la especial vinculación que el término “metafísica” tiene con los escritos de Aristóteles debido a la edición realizada por Andrónico de Rodas y la determinación que en las escuelas neoplatónicas adquirió dicha palabra como “filosofía de las cosas no sensibles”. Ahora bien, en el siglo VI, hacia el año 529 d.C., el emperador romano de oriente, Justiniano, en su deseo de recuperar la grandeza del Imperio Romano después de la caída de Roma en el 476, decide cerrar las escuelas de filosofía en el Imperio (incluyendo la Academia) con el fin de que aquellas no representaran un peligro para la unidad religiosa del Imperio, pues consecuentemente, discrepancias de tipo doctrinal podrían causar conflictos regionales. No debemos olvidar que ya desde el 380 el cristianismo era la

religión oficial del Imperio. El peligro de una ruptura interna se hace sentir en la información contenida en la siguiente cita que se refiere autocomprensión de las personas de aquel tiempo:

El término «filosofía» presenta desde esta época el sentido de «sabiduría pagana», que conservará durante siglos (...). Los términos *philosophi* y *sancti* significaran directamente la oposición entre la visión de mundo elaborada por hombres privados de las luces de la fe y la visión de los Padres de la Iglesia, que hablan en nombre de la revelación cristiana (Gilson, 1965, 17).

Así, el cierre de las escuelas significó de un modo importante la disminución del desarrollo filosófico en el Imperio y el traslado de ciertas obras de filosofía a otras regiones, especialmente a oriente (p. ej. Este de Asia Menor, Península Arábiga, Persia), incluyendo entre aquellas a la *Metafísica* de Aristóteles. Por tanto, es en este particular sentido, que podemos afirmar con Grondin que la Edad Media sólo se interesó tardíamente en la metafísica, pues fue sólo hasta el siglo XIII que dicha obra llegó a Occidente a través de los árabes y sólo así volvió dicho término a cobrar un sentido relevante⁶. Visto desde esta posición, afirmar que la Edad Media fue un período plenamente “metafísico” sería un tanto inexacto, pues en el siglo XIII “cuando los medievales hablan de metafísica, casi siempre tratan del texto de Aristóteles” (Grondin, 2006, 140) y éstos percibieron la metafísica “como una ciencia y una herencia recibida de los griegos” (Grondin, 2006, 140), es decir, de aquellos hombres “privados de las luces de la fe”. Es importante hacer notar que en 1215 se prohíbe enseñar las obras físicas y metafísicas del Estagirita en la Universidad de París.

No obstante, y a pesar de la irrupción de Aristóteles y los problemas que suscitó en los ámbitos religiosos e intelectuales de la época, la fuerza del pensador siguió ejerciendo una gran influencia. La aparente incompatibilidad de su pensamiento con la doctrina cristiana llevó a la exigencia por parte de ciertos pensadores cristianos para intentar reconciliar la doctrina cristiana con la filosofía del Estagirita:

Los mayores beneficiarios y mejores artesanos de esta introducción de la metafísica en Occidente fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino. A ellos se les debe el intento de mediación entre el pensamiento metafísico de Aristóteles, transmitido por los árabes, y el cristianismo del Occidente latino (Grondin, 2006, 142).

Según lo anterior podríamos afirmar que la reivindicación del término “metafísica” en Occidente se debe por tanto, gracias al trabajo de estos pensadores. No obstante, debemos centrar nuestra atención principalmente en Tomás de Aquino y su concepción de la metafísica, esto gracias a que es mencionado por Heidegger de manera destacada al explicar la conexión del concepto

⁶ Los únicos escritos aristotélicos conocidos hasta entonces eran los trabajos lógicos.

medieval de metafísica con la Antigüedad y la determinación de los conceptos vigentes tradicionales de metafísica desde entonces.

Es claro que la recepción de la metafísica aristotélica en el mundo occidental se desarrolló en un marco especialmente determinado: el marco de la fe cristiana. La doctrina cristiana asumió y reinterpretó toda la filosofía antigua en función de la fe y gracias a aquella se pudo sistematizar el contenido de la creencia de manera racional. Es en este ámbito donde ciertos conceptos técnicos de la filosofía antigua, y particularmente la aristotélica (CFM, § 12, 69), empiezan a ser utilizados para una sistematización de la doctrina cristiana. Tomás de Aquino es uno de esos pensadores que adaptó la terminología del Estagirita para dar una explicación racional a ciertas cuestiones referentes a la fe. ¿De qué tipo de cuestiones estamos hablando aquí? Heidegger nos responde: “En la dogmática cristiana (...) tiene que tratarse en un sentido eminente de Dios y del hombre (...) estos pasan a ser objetos primarios (...) de la sistemática teológica” (CFM, § 12, 69). El hombre no simplemente entendido como estando en el mundo, sino siempre en referencia a su destino sobrenatural. Estos objetos primarios de la sistemática teológica son los dos títulos para “lo que hay en el más allá” (CFM, § 12, 69) y sólo así y posteriormente se convierten en lo propiamente “metafísico”. Pero preguntémonos: ¿en qué sentido aparece el término “metafísica” en Tomás?

Si bien Heidegger nos advierte que Tomás no habló de “metafísica” de manera unívoca y sistemática, sí nos aclara que es en el *Prooemium* a sus comentarios de los libros de la *Metafísica* de Aristóteles, donde el Doctor angélico nos habla de manera más clara e inequívoca sobre la cuestión. Allí Tomás equipara *prima philosophia*, *metaphysica* y *theologia* o *scientia divina*⁷. Vistos en su conjunto estos nombres designan tres formas diferentes de abordar el objeto de la *scientia regulatrix*, ciencia que consiste en el conocimiento supremo que regula todos los demás conocimientos y que merece el nombre de sabiduría (*sapientia*). El objeto (o sujeto) de dicha ciencia reguladora es lo máximamente cognoscible, máximamente intelectual o máximamente inteligible (*maxime intelligibilia*). No obstante, Tomás distingue tres sentidos de lo cognoscible en grado sumo: 1) por el orden y gradación del conocer; 2) por el modo de conocer del propio intelecto; 3) por comparación del conocimiento intelectual con el sensible. Con lo referente a la primera consideración, lo máximamente cognoscible se debe referir al conocimiento de las causas. Cómo nos dice Heidegger: “para la Edad Media, el conocer es, muy en general, la captación de

⁷ Debemos diferenciar *scientia divina* de *scientia sacra*: la primera puede ser objeto de indagación racional mientras que la segunda sólo surge mediante la revelación.

las cosas desde sus causas” (CFM, § 13, 75)⁸. Por tanto, algo es conocido en sentido último cuando se tiene un conocimiento de su causa: entre más primera y fundamental sea la causa, más propio será el conocimiento. Ahora bien, ¿cuál es la causa primera? “Ésta es, como se dice por fe, Dios como creador del mundo” (CFM, § 13, 75). El conocimiento de esta casusa suprema será entonces objeto de la *prima philosophia*.

En la segunda consideración, esto es, por el modo de conocer del propio intelecto, Tomás nos dice que lo máximamente cognoscible es aquello que es libre de toda materia. Hay que aclarar que aunque es cierto que todo conocimiento intelectual es inmaterial, libre de materia, sin embargo, lo es en virtud de la abstracción y “esta libertad no es nada por sí mismo consistente” (CFM, § 13, 76). Consistente e inmaterial en grado sumo es Dios y, por tanto, Él es en última instancia lo máximamente cognoscible. El conocimiento de Dios es *scientia divina, theologia*.

Llegamos por último a la tercera consideración y es en este punto donde podemos responder a la pregunta que planteamos más arriba por el sentido del término “metafísica” en Tomás de Aquino. En tercera instancia, es decir, la que se refiere a la comparación del conocimiento intelectual con el sensible, para el Doctor angélico el conocimiento intelectual conoce lo que es común y conviene a todo ente, aquello que forma parte esencial de lo que es en tanto que es. Así, “*Maxime intelligibile* en este (...) sentido es aquello que designamos como *categorías* (...) el conocimiento de las determinaciones más universales de los conceptos” (CFM, § 13, 75). Estas determinaciones universales del ente en tanto tal, Tomás las llama *transphysica*. Esta forma de conocimiento que en Aristóteles se configura como la ciencia del $\delta\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\nu$ es llamada por Aquino *methaphysica*. De esta manera vemos que para Tomás de Aquino el término *methaphysica* se identifica con la ciencia de lo que es en cuanto que es (*ens qua ens*). Es importante no olvidar que las tres consideraciones mencionadas anteriormente hacen parte de una “ciencia unitaria, la *scientia regulatrix*” (CFM, § 13, 77) y que no pueden ser en sí mismas entendidas por separado, pues tienen el carácter común de ser lo máximamente inteligible.

⁸ Esta caracterización explícita del conocimiento la podemos encontrar en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles. Allí se nos dice que lo cognoscible en grado sumo “son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás)” (Met. 982b 2-4). Dicha idea del conocimiento fue heredada a la Edad Media y posteriormente adoptada por la modernidad. Ejemplo de ello los podemos ver en Francisco Suárez (filósofo y teólogo español que se ubica en la coyuntura entre la escolástica medieval y la modernidad) cuando nos dice que el conocimiento de la causa es “necesario para el exacto conocimiento del efecto” (DM I, 1960, 248). La pregunta por la constitución de la realidad siempre ha estado determinada por el conocimiento de sus causas, que vendrían a ser parte de su condición de posibilidad. Uno de los principios fundamentales de la ciencia actual es precisamente el de causalidad. Como nos dice el siguiente texto de biología: “El primer principio de la ciencia es el de causalidad natural (...) todos los sucesos tienen causas naturales que potencialmente somos capaces de comprender” (T. Audesirk, G. Audesirk, Byers, 2003, 8-9).

De acuerdo con lo anterior, podemos anotar entonces que el término “metafísica” adquiere en Tomás un matiz un tanto diferente a la interpretación heideggeriana de aquella como onto-teología en la medida en que en Tomás la metafísica se identifica únicamente con lo posteriormente es llamado ontología. Sin embargo, para Heidegger, el conjunto de lo que Aquino llama *prima philosophia*, *metaphysica* y *theologia* o *scientia divina*, bajo la insignia de la *scientia regulatrix* hace parte de lo que *tradicionalmente* es entendido como metafísica, motivo por el cual fue de suma importancia haber tratado de manera general estos conceptos en el pensamiento del Doctor:

Vemos así cómo Tomás intenta reunir, en la orientación unitaria conforme al concepto de lo *maxime intelligibile* y en una hábil interpretación de un triple significado, los conceptos tradicionales vigentes de la metafísica (CFM, § 13, 76).

Conceptos de alguna manera prefigurados en Aristóteles. Sin embargo, cabe preguntar: si según Heidegger la estructura básica de la metafísica es esencialmente ontología y teología (es decir, posee un doble carácter), ¿cómo se reconcilia esto con el triple carácter de los “conceptos tradicionales vigentes de la metafísica”? La duda se disipa si seguimos a Grondin en su comentario a Tomás, cuando nos dice: “está claro que las sustancias separadas de la materia encierran también las causas primeras y más elevadas del ser. Hay, pues, *unidad de fondo* entre la filosofía primera y la teología” (Grondin, 2006, 165. La cursiva es nuestra). Por tanto, en este sentido, podemos interpretar a éstas últimas, es decir, a la *prima philosophia* y a la *theologia* o *scientia divina* como la dimensión teológica, y a la *metaphysica* como la dimensión propiamente ontológica y al conjunto concebirlo como metafísica. Esta respuesta a la dificultad es del todo congruente con la posición del mismo Heidegger y no representa una manera forzada de responder. Si leemos el siguiente pasaje encontramos la razón de lo anterior. Acá Heidegger está hablando de la dificultad en torno al objeto de estudio de la metafísica según su propia interpretación de ésta, y por este motivo habla por Tomás al decir:

[Hay una dificultad] en que Tomás diga que esta ciencia, que es la suprema [*scientia regulatrix*] y a la que, bajo la equiparación de aquellos tres términos, llamamos *metafísica*, trate por un lado de la causa última, de Dios, pero al mismo tiempo también de aquellas determinaciones que corresponden a todo ente, los *universalia*. (CFM, § 13, 78. La cursiva es nuestra)

Esta dificultad consiste, como se dijo anteriormente, en que el problema de Dios y del carácter de las determinaciones universales de lo que es son asuntos diferentes. Empero, en este punto debemos mencionar que, aunque para Heidegger sea necesaria una mención de Tomás de Aquino para comprender el proceso del desarrollo del término y naturaleza de la metafísica, no obstante “Tomás y la filosofía medieval en el sentido de la alta escolástica sólo entran en

consideración en una pequeña medida” (CFM, § 14, 79). La razón fundamental de esta posición heideggeriana estriba en el hecho de que, en sentido estricto, para nuestro filósofo no existe una filosofía medieval, pues en palabras de él: “hablar de filosofía medieval es como hablar de un hierro de madera” y precisamente “la metafísica es el nombre que reciben el centro determinante y el núcleo de toda filosofía” (IM, 1995, 25).

Por consiguiente, si no existe filosofía, sólo en un sentido impropio podríamos hablar de metafísica en la Edad Media. Desde una perspectiva muy resumida y dejando de lado por ahora el problema de la naturaleza de la filosofía, podríamos decir con Aristóteles, en el comienzo del libro II de la *Metafísica*, que la filosofía, en tanto ciencia de la verdad, se pregunta por ésta en el sentido de una búsqueda e indagación, empero, en la Edad Media, la verdad se hallaba ya de hecho predada en Dios. Por este motivo no se podría hablar de una filosofía medieval en sentido propio, pues las verdades de la fe poseen el carácter de lo incuestionable. Es esta la razón por la que Aquino es considerado de una manera un tanto menguada por Heidegger:

En la Edad Media, aquello que en *Aristóteles* se daba como problema tácito se expuso como una verdad fija, de modo que, desde ahora, la problematicidad que en cierto sentido hay en *Aristóteles* fue elevada a principio (CFM, § 13, 78).

Es decir, lo que inicialmente se configuró como un problema, posteriormente se transformó en una doctrina establecida como fundamento del propio cristianismo. Por este motivo, para Heidegger, el problema propiamente metafísico en el sentido de una auténtica formulación aparece oculto en Tomás de Aquino, en la medida en que el hilo conductor de la problemática y lo que determina esencialmente el proceder de dicha doctrina es la fe.

1.5 El nuevo cuestionamiento moderno de la metafísica

Para Heidegger, no fue sino hasta Francisco Suárez (1548-1597) que se replantea de manera auténtica el problema de la pregunta propiamente metafísica, pues “Suárez fue el primero en crear un desarrollo autónomo del problema metafísico” (CFM, § 14, 80). Tan importante fue para la perspectiva de Heidegger, que éste nos comenta a modo de comparación entre Suárez y Tomás que “en cuanto a agudeza mental y a autonomía del preguntar hay que poner [a Suárez]

aún por encima de Tomás” (CFM, § 14, 79). El motivo de esta prevalencia de Suárez sobre el aquinatense radica, en primera instancia, en el hecho de que aquel quiso retomar el problema metafísico de una manera autónoma e innovadora. El texto aristotélico de la *Metafísica* era comentado y leído por los medievales (entre ellos Tomás) tal como había sido inicialmente editado, sin ponerse en cuestión su orden ni contenido, pues se creía que había sido redactado por el propio Aristóteles. Esto hizo que un problema se manifestara: “todos los defectos de desorden, repeticiones, etc., de la obra aristotélica se proyectaban aumentados en las páginas de sus comentadores” (Romero, 1959, 9). Suárez, por el contrario, se interesó en primera instancia por los problemas en cuanto tales y no por simplemente comentar a Aristóteles, motivo por el cual decidió realizar una exposición innovadora de dichos problemas en la medida que no tomaba como inalterable el orden mismo de los libros, sino que decidió exponer los contenidos según el orden que él mismo creía conveniente:

Frente a la escolástica anterior, Suárez vio que los doce libros de Aristóteles constituyen un conjunto en sí mismo desordenado (...) Él trató de superar este desorden ordenando sistemáticamente los problemas principales (CFM, § 14, 79).

Además como nos dice el mismo Suárez:

Y por haber creído siempre que gran parte de la eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos radica en el método oportuno de investigación y enjuiciamiento, que sólo con dificultad y acaso ni así siquiera podría yo seguir, si –según la costumbre de los expositores- trataba todas las cuestiones ocasionalmente y al azar, tal como surgen a propósito del texto del Filósofo, por ello juzgué que sería más útil y efectivo, guardando un orden sistemático, investigar y poner ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría (DM I, 18)

Así, en 1597 sale a luz pública su gran obra *Disputationes Metaphysicae*, en la que Suárez recoge en cincuenta y cuatro disputaciones los principales problemas que le parecen fundamentales a la hora de abordar la lectura de la *Metafísica*, pero también a la hora de indagar por los problemas propios de la metafísica. Esta gran obra de Suárez se encuentra organizada de la siguiente manera: en primera instancia un detalladísimo índice en el que se resumen cada uno de los libros que componen la obra aristotélica explicitando y enumerando las cuestiones que se tratan en cada uno de éstos⁹. En segunda instancia, se muestra un índice sumamente minucioso de las disputaciones propiamente dichas. Éstas son enumeradas y nombradas con un título principal que se corresponde con el tema general, que a su vez es dividido en un determinado número de secciones. Posteriormente, se pasa a desarrollar minuciosamente cada una de las disputaciones y

⁹ Éste índice se halla de primero en la edición de Gredos, pero según algunos pasajes de Suárez debería ir al final de la obra.

sus correspondientes secciones. La obra total se encuentra dividida en tres partes principales: 1) El ser en general (Disputación II a XI); 2) las causas del ser (Disputación XII a XXVII) y 3) las divisiones del ser (*Disputación XXVIII a LIII*)¹⁰. Estas tres partes se presentan en dos tomos según el plan de Suárez. En el primero de ellos se examina la universalidad del objeto de la metafísica con sus propiedades y causas; en el segundo tomo se analizan las razones o conceptos inferiores del mismo objeto, empezando por la división del ente en creado y creador y avanzando a través de las divisiones contenidas bajo esos miembros, “hasta los géneros y los grados de ser contenidos dentro de las fronteras o límites de esta ciencia”, en otras palabras: “en el primero, se trata del ser en toda su amplitud (...) pero en el segundo se trata de los objetos metafísicos particulares” (Grondin, 2006, 176).

Cabe entonces preguntar sobre el concepto de metafísica en Suárez, cuestión que sin embargo sólo vamos a rozar brevemente y de manera demasiado general debido a la gran extensión de la disputación I, que es donde se toca dicha materia. En la sección III de la primera disputación, después de haber descartado ciertas definiciones, para Suárez equivocadas, de la metafísica, el Doctor eximio nos dice: “puede definirse la metafísica como la ciencia que considera al ente en cuanto tal (*ens in quantum ens*), o en cuanto que prescinde de la materia según el ser (*esse*)” (DM I, 257). El ente no es un mero producto de la mente o una idea, en el sentido de un contenido mental sin realidad objetiva, sino que “el ente (*ens*), en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica” (DM I, 230)¹¹.

En este punto es de suma importancia aclarar un hecho fundamental, y es que la palabra latina *ens* es traducida al castellano por “ser” o por “ente” de manera indistinta, y la palabra *esse* por “ser” o “existir”. Pero todo esto acarrea una gran confusión, pues muchas veces se utilizan la misma palabra (i.e. “ser”) en castellano para traducir tanto *ens* como *esse* y esto puede conducir a dificultades en la lectura. Frente al significado del término *ens* (o “ser”), Suárez nos dice que se deriva del verbo *sum*, el cual “tomado absolutamente, significa el acto de ser (*actum essendi*) o de

¹⁰ Las disputaciones I y la LIV no se enmarcan en las tres divisiones anteriores debido a que la primera trata de aclarar qué es la metafísica y la última trata sobre el ente de razón que no es considerado como un ente en sentido propio.

¹¹ Suárez distingue entre el concepto formal y el concepto objetivo de ser. La distinción entre el concepto formal y el concepto objetivo es como sigue: “Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común (...) Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal (...) el concepto formal es siempre algo singular e individual, por ser algo producido por el entendimiento e inherente a él; empero, el concepto objetivo a veces puede ser efectivamente una cosa singular e individual (...) pero muchas veces es una cosa universal o confusa y común” (DM, I, 361). Esto nos muestra que el ser en tanto concepto objetivo tiene una realidad propia que podríamos calificar como “independiente” del entendimiento.

existir (*actum existendi*), pues ser (*esse*) y existir (*existere*), según consta por el uso común y el significado de dichas palabras son lo mismo” (DM I, 415). De esta manera, y como derivado del verbo *sum*, *ens* es tomado de dos formas: 1) como participio de dicho verbo “y en este sentido significa el acto de existir (*actum existendi*) como ejercido, y es igual que *existente* en acto” (DM I, 416. La cursiva es nuestra). Entonces *ens* es lo mismo que *id quod est* (“lo que es”, “aquello que es” en acto, en tanto algo que de hecho existe). 2) Pero también se puede tomar *ens* como “nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia (*esse*), [y] pudiendo decirse que significa [también] la misma existencia (*esse*), no como ejercida en acto, sino como potencial y aptitudinal” (DM 1960, 416).

Esta última significación, si la leemos nuevamente, presenta una ambigüedad, pues se nos dice por un lado que en tanto nombre *ens* significa formalmente tanto *la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia* como *la existencia misma en tanto potencia*. No obstante, para el propio Suárez, el ente “tomado con valor de nombre, no significa el ser en potencia (*ens in potentia*), en cuanto opuesto privativa o negativamente al ser en acto (*ens in actu*), sino que significa solamente el ser (*ens*) en cuanto expresa precisivamente la esencia real” (DM I, 422). En este sentido puede aclararse la ambigüedad anterior, pues propiamente para el Doctor eximio, el ser en su significación nominal lo que expresa propiamente es la *esencia real*, que no implica una negación o carencia de la existencia.

Si miramos la sección IV de la disputación II, podemos ver que Suárez afirma que una esencia real debe comprender cuatro cosas: 1) que sea algo que no envuelve contradicción alguna; 2) que no sea mera ficción del entendimiento; 3) que sea principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; 4) que *pueda ser realmente producida* por Dios y por tanto *apta para ser o existir realmente* (DM I, 418-420). Pero según Gilson, para Suárez propiamente hablando, la esencia y por consiguiente la esencia real, no puede ser un mero posible: “la esencia, cuyo nombre deriva de *esse* (...) es la quiddidad actualizada por su causa y hecha así actual, en vez de seguir siendo un puro posible” (1951, 135). Para comprender lo precedente debemos echar luces sobre qué significa la noción de ser real (*ens reale*) en Suárez, pues si por un lado, el ente en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica y, por otro, ser (*ens*) puede significar la esencia propia de una cosa existente, no podemos pasar por alto dicha aclaración. Así, la respuesta es la siguiente: la “noción [de ser real] es la de una esencia íntegramente actualizada” (1951, 137); pero esto quiere decir que la noción

de “ser real” y de “esencia” se identifican. Lo que significa, a su vez, que es propio de la esencia el hecho de existir, como veremos a continuación:

Decir que una esencia es un ser actual digno de tal nombre (*verum ens actuale*), y sea un ser verdaderamente actual, equivale a decir que existe (...), podemos resumir [el pesamiento de Suárez] diciendo que, para Suárez, la noción de esencia es adecuada a la noción de ser, de tal modo que es posible expresar todo lo que es el ser en términos de esencia, con la certidumbre de que nada perderá (...). Para una ontología tal, en que la esencia agota toda la riqueza del ser, en modo alguno es tautológico, sino muy legítimo y útil, demostrar que la existencia no puede añadirse a la esencia real como una actualidad de otro orden que ésta necesitara para actualizarse (...). *Ens actu*, dice Suárez con mucha decisión, *idem est quod existens*: un ser en acto y un ser existente son la misma cosa (...). Entre una esencia existente concebida así, y su existencia, no cabe sino una distinción de puntos de vista sobre una sola e idéntica realidad (...), la esencia actual sola realiza todo lo que podemos imaginar que haga la existencia (Gilson, 1951, 137-140).

Es así, que si somos consecuentes con el razonamiento anterior, podríamos decir en última instancia que la ciencia que considera al ente en cuanto tal de lo que se encarga es de concebir puras esencias, pues como vimos, el ente real se identifica con la esencia. Por esta razón, Gilson afirma:

La filosofía de la Escuela se esencializó a partir de él [Suárez] adoptando así la forma que todo mundo conoce de ella y por el que tan amargamente se le ha reprochado el haber intentado deducir analíticamente lo real a partir de un catálogo de esencias definidas e inmutables (...), déjase esa esencia encerrar entera en el recinto de una definición de la que nos es dado esperar que una correcta deducción irá sacando la última de sus consecuencias (...). Orientada así hacia el ideal de una ontología (...), la filosofía primera, alcanzada su perfección definitiva, será transmisible en forma de proposiciones analíticamente justificables. Más para que así pueda suceder, primero es necesario que la metafísica se asigne como único objeto la esencia (1951, 137-142).

Vemos así, cómo, gracias a Suárez, una especial determinación de la metafísica toma lugar. A partir de meros conceptos se pretende llegar a un conocimiento cierto de la realidad, de sus causas y fundamentos. La orientación claramente católica de Suárez al abordar su reflexión sobre la metafísica hizo que la identificara principalmente con el nombre de *teología natural*, en el sentido de un conocimiento natural (racional) que tiende hacia un conocimiento imperfecto del Ser supremo, pero que no por esto (por ser un conocimiento imperfecto) deja de ser “la suprema ciencia natural” (DM I, 247). Si bien la metafísica tiene como objeto adecuado el ente en cuanto tal, Dios, aunque no quede incluido como objeto adecuado, sí lo queda como el objeto primero y principal¹² de este conocimiento (DM I, 217). En esta medida puede verse el carácter onto-

¹² Suárez hace una distinción entre el *objeto adecuado* y el *objeto principal* de una ciencia. El *objeto adecuado* de una ciencia es aquel hacia el cual el conocimiento tiende inmediata, esencial y principalmente, es decir, sin mediaciones. El *objeto principal*, en cambio, es el objeto hacia el cual tiende el conocimiento pero que éste no puede alcanzar directamente sino considerando razones o conceptos comunes entre dicho objeto principal y otros objetos inferiores, es decir, de manera mediada.

teológico de la metafísica suareciana. Un pasaje de las disputaciones puede hacernos aún más claro dicho carácter: “la ciencia de Dios y las inteligencias es la más elevada de todas las naturales (...) la misma ciencia que trata de estos objetos especiales estudia al mismo tiempo todos los predicados que son comunes con las demás [cosas]” (DM I, 263).

La influencia de Suárez en el desarrollo de la determinación de la metafísica, aunque sea poco reconocida, es para Heidegger fundamental. Inclusive, según él, es esencialmente bajo la influencia de Suárez que “la metafísica se configuró (...) como una disciplina escolar” (CFM, § 14, 81). Grondin es de la opinión que al dividir Suárez las *Disputationes* en dos tomos: el uno referente al ser en general y el otro a las parcelaciones del ser, esto fue un indicio de la posterior división de la metafísica en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*. La primera referida al estudio de lo que es en tanto que es en general; la segunda, al estudio de una parcela de lo que es (Dios, ángeles, alma, etc.). Para Heidegger, fue Suárez “el primero en crear un desarrollo autónomo del problema metafísico, que fue de un influjo especial sobre todo para el comienzo de la filosofía moderna” (CFM, § 14, 80). De manera bien importante, Heidegger nos recuerda que el Doctor eximio jugó un papel sumamente substancial en el pensamiento de Descartes¹³, ya que, como sabemos, estudió en la Escuela de jesuitas de *La Flèche* y fue especialmente influenciado por el pensamiento del Doctor¹⁴.

Éste hecho de que el llamado “padre de la modernidad” haya estudiado en una escuela en sumo grado influenciada por Suárez no es una nimiedad sino más bien delata algo sumamente importante. La filosofía moderna, aunque se haya distanciado de manera importante del pensamiento medieval, sin embargo “está entretejida del modo más íntimo con la Escolástica y con los motivos de sus problemas” (CFM, § 14, 82). En *Meditationes De Prima Philosophia*, la capital obra de Descartes publicada en 1641, notamos aún la necesidad del tratamiento de las cuestiones últimas y fundamentales. La problemática fundamental en tanto heredada del pasado se orienta hacia la pregunta sobre el Ser supremo y de la condición de posibilidad de todas las

¹³ Un problema de no poca importancia que no podemos tratar aquí debido a su extensión es: ¿en qué puntos concretos Suárez y Descartes se relacionan? No obstante, podemos sugerir una cita de Gilson para quien esté interesado en indagar de manera más profunda sobre la cuestión y que remite a la relación entre esencia y existencia tal como la conciben Suárez y Descartes: “Para Descartes lo mismo que para Suárez y sus predecesores escolásticos, la distinción de esencia y existencia puede entenderse en dos sentidos. Puede significar en primer lugar que en la criatura la esencia no incluye a la existencia, porque el ser finito no es causa de sí propio. (...) [en segundo lugar] trátase entonces de saber (...) si la existencia que recibe no forma una sola cosa con su esencia o si se distingue de ella realmente (...) Como todos los filósofos cristianos, admite Descartes, en el primer sentido, que un triángulo real no es su existir; pero al mismo tiempo niega con Suárez que el acto de existir se distinga realmente de la esencia en el triángulo actualmente existente” (Gilson, 1951, 148-149)

¹⁴ No olvidemos que Suárez fue jesuita.

cosas. Así, la tercera meditación se encarga de la demostración de la existencia de Dios, mientras que las dos últimas se abordan la esencia y existencia del mundo, y de esta manera de las cosas que son en el mundo. Sin embargo, esta problemática se ve especialmente atravesada por un giro hacia el sujeto. La primera evidencia sobre la cual se va a fundamentar la filosofía cartesiana es el *cogito*, que como primer principio inmovible en el orden del conocimiento, servirá más tarde de punto de apoyo para la demostración de la existencia de Dios, que a su vez es la condición de posibilidad del mundo y la inteligibilidad en el orden de la realidad. De este modo, “el yo, la conciencia, la persona, es introducida en la metafísica de tal modo que este yo *justamente no es puesto en cuestión* (...) [sino que] se pone como el *fundamento más seguro e incuestionable* de esta metafísica” (CFM, § 14, 83). Pero entonces cabe preguntar ¿Qué necesidad hubo de determinar al sujeto como principio sobre el cual puede posarse, por así decirlo, la realidad en su conjunto, en tanto que en un primer momento es gracias a la evidencia del *cogito* que se puede avanzar en el orden del conocimiento para llegar a la fundamentación de todo lo real?

Para entender lo que a continuación diremos, debemos saber que para Heidegger, existe un rasgo esencialmente constitutivo de la metafísica moderna cuyo representante por excelencia es Descartes. Esta característica es que “la metafísica moderna está determinada porque todo el inventario de la problemática tradicional queda bajo el aspecto de una nueva ciencia, que es representada por la *ciencia natural matemática*” (CFM, § 14, 82). Toda la filosofía cartesiana está íntimamente determinada por la forma de acceder al objeto que pretendemos conocer. Para Descartes, el método por excelencia que permite una apropiación segurísima del objeto conocido es el de la deducción matemática. Por razonamiento deductivo entendemos el que pretende que sus premisas o hipótesis ofrezcan evidencias concluyentes de la verdad de la conclusión o tesis, es decir, un razonamiento en el que se siga indudable y necesariamente una determinada conclusión de un conjunto determinado de premisas. La fuerza de una demostración matemática es tal que obliga al que la piensa a convencerse de su verdad. No obstante, para poder probar algo, necesitamos partir de ciertas afirmaciones que pueden probarse o no probarse. Si sucede lo primero, debemos aceptar que aquellas descansan a su vez en proposiciones que pueden probarse o no probarse, pero si continuamos así hacia el infinito, no hemos probado en absoluto nada, pues estaremos continuamente retrocediendo hacia afirmaciones que requieren una prueba, por lo tanto, para no retroceder infinitamente tenemos que llegar a ciertas afirmaciones que en sí mismas no pueden probarse, que son empero la condición de posibilidad de todo lo que posteriormente se prueba. Dichos enunciados indemostrables son llamados por los matemáticos

axiomas o *postulados*. La siguiente cita de un libro de geometría puede aclararnos sustancialmente lo anteriormente dicho:

Los enunciados más sencillos y fundamentales se ofrecerán sin demostración (...), análogamente emplearemos los términos más sencillos y más fundamentales de la geometría, sin intentar definirlos. A primera vista, parecería mejor definir todos los términos que empleemos y demostrar toda afirmación que hagamos. Pero es bastante fácil ver que esto es imposible (...). Generalmente, cuando demostramos un teorema, lo hacemos señalando que se deduce lógicamente de otros ya demostrados. Pero no siempre pueden hacerse las demostraciones de esa manera (...), no es posible hacer así la primera demostración, porque (...) no hay teoremas demostrados previamente (...) [Sin embargo], tenemos que empezar en algún punto (...). El mismo principio se aplica a las definiciones (...), la primera definición no puede enunciarse así, porque, en este caso, no hay términos definidos con anterioridad (Moise/ Downs, 1986, 9).

Podría entonces pensarse que por el hecho de no poder ser demostrados ni definidos dichos postulados y definiciones primeras son meras afirmaciones arbitrarias y aleatorias, empero, se nos dice: “los postulados, desde luego, no se fabrican a capricho. Si así fuera, ninguna persona sensata les prestaría importancia” (Moise/ Downs, 1986, 9) ¿Dónde descansa entonces la evidencia de dichos postulados? Su verdad proviene en primera instancia de la inmediatez misma de su evidencia, de su captación inmediata y precisa por el hecho de su simplicidad. Para Descartes, “la imposibilidad de dudar, proviene de la imposibilidad de llevar la descomposición más lejos (...) no se ve, pues, cómo el filósofo podría llegar a algo más simple y más indudable que estas nociones matemáticas” (Gueroult, 2005, 37-38). La exigencia de llegar a una verdad y fundamentación firme impulsa de esta manera a Descartes a proceder mediante el razonamiento que no permita la más mínima duda. El motivo de este modo de proceder radica, según Heidegger, en que “si la metafísica pregunta por las causas primeras (...) por lo supremo, lo último y lo superior, entonces este modo de saber tiene que corresponder a aquello por lo cual se pregunta (...), tal modo de saber tiene que ser él mismo *absolutamente cierto*”. La dignidad del objeto debe corresponderse con la dignidad del modo de conocerlo. Ahora bien, el *cogito* se presenta como la “experiencia” más inmediata en el orden del conocer, intuición de la cual no cabe la más mínima duda, pues el hecho de dudar revela el hecho de que soy algo que duda. De esta manera, la necesidad de postular al sujeto como principio de la demostración se sigue del propio método mediante el cual procede Descartes, método exigido por la dignidad de la pregunta metafísica, lo que evidencia a su vez que dicho sujeto queda incuestionado gracias a su determinación como fundamento de la demostración.

Este cambio de perspectiva e instauración del sujeto como fundamento primero es una pista importante para entender el siguiente paso en la comprensión del desarrollo de la metafísica,

esto es: el paso hacia Kant (1724-1804). No es de poca importancia mencionar que es gracias a Kant que se determina de manera importantísima el subsiguiente desarrollo, comprensión y naturaleza de la metafísica. Tengamos presente que todo el despliegue de lo expuesto hasta ahora viene a travesado por el hilo conductor de la metafísica, entendida como el preguntar por los fundamentos últimos de la realidad misma. No obstante, para comprender la continuidad histórica del salto que realizamos a Kant, debemos mencionar ciertas cuestiones preliminares que servirán para su justificación.

1.6 La novedad de la cuestión kantiana de la metafísica

La época de Kant, es decir, el siglo XVIII, es un siglo en el cual la metafísica ha caído en descrédito. El mismo Kant nos lo hace patente en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, cuando dice que “la moda actual consiste en manifestar ante ella todo su desprecio” (CRP, A VIII). El constante planteamiento de cuestiones que parecen no tener solución y la gran cantidad de disputas sin salida, han hecho de la metafísica “un campo de batalla”. Sin embargo, cabe preguntar aquí: ¿qué entiende Kant por metafísica? ¿Acaso el sentido de dicho término tiene una determinación diferente para Kant que para Tomás o Suárez?

Para responder a estas preguntas debemos, preliminarmente, remitirnos al filósofo Christian Wolff, pues como nos dice Gilson: “es un hecho que para Kant, Wolff era la misma metafísica” o más precisamente, que para aquel “la obra de Wolff coincide con la misma esencia de la metafísica” (1951, 172). Al respecto debemos tener presente al filósofo de Königsberg, que al referirse a Wolff lo llama como “el más grande de los filósofos dogmáticos” (CRP, B XXXVI), por su determinación de querer establecer la metafísica como ciencia rigurosa a partir de principios primeros de la razón.

No debemos pasar por alto que una de las pretensiones de Wolff era replantear de manera rigurosa las definiciones realizadas por los escolásticos, por lo que pretende implementar un tipo de reforma de la filosofía primera o metafísica: “tratar a la filosofía primera como una ciencia, [ésto] declara [Wolff] al principio de su obra” (Gilson, 1951, 172). No obstante, lo que él pretende no es volver a la forma de la escolástica, tradición ya para su época en descrédito, sino liberarla de sus defectos de imprecisión y confusión. La exposición sistemática y rigurosa de sus obras, motivada por aquel deseo de transparencia, hizo que Wolff fuera un pensador de gran

fama e importancia para su época, motivo por el cual Kant lo nombra en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica*. El método que Wolff propone para un desarrollo seguro, riguroso y sistemático de la metafísica, se identifica con el de la deducción matemática¹⁵, motivo por el cual podemos conectarlo con Descartes sin ninguna duda. Sin embargo, su relación con Suárez es mucho más evidente. Dicho vínculo lo podemos ver en la preeminencia que Wolff da a la esencia a la hora de comprender la realidad, pues como él mismo nos dice: “la esencia es aquello que se concibe del ser (*de ente*) en primer lugar, y sin la cual el ser (*ens*) no puede ser [o existir] (*esse*)” (citado por Gilson, 1951, 159). Además, al referirse a su propia definición de esencia, el propio Wolff habla de esta manera:

Esta noción de esencia, como lo que primero se concibe respecto al ser (...) está en conformidad con la noción que de aquella tienen los filósofos. En efecto, Francisco Suárez, que es el que entre los escolásticos más profundamente meditó las cuestiones metafísicas, dice en sus *Disputationes metaphysicae* (t. I, disp. 2, sect. 4 y 5), [en primer lugar], que la esencia de la cosas es el principio primero, radical e íntimo de todas las acciones y propiedades que convienen a la cosa (...). [Y en segundo lugar] lo que es explicado por la definición (...). La noción de esencia presente al espíritu de (...) Suárez era, pues, la misma que nosotros hemos deducido a priori, haciéndola más distinta y determinada. Descartes conservó la noción de esencia que había heredado de la filosofía escolástica en las escuelas de los Padres de la Compañía de Jesús (Citado por Gilsón, 1951, 160-161).

Con lo anterior justificamos así la conexión esencial que existe entre Suárez, Descartes y Wolff, pero al mismo tiempo la que como consecuencia se manifiesta entre estos pensadores y Kant. Al mismo tiempo, podemos dar razón del paso que previamente exigía el por qué del salto de Descartes a Kant. Empero, necesitamos examinar aquí un vínculo esencial entre Wolff y Kant, que no podemos pasar por alto, si queremos tener presente la estructura general de nuestra exposición.

En su división de las disciplinas de la metafísica escolar, Wolff divide en dos a la metafísica: 1) en la *metaphysica generalis*, que trata del ente en cuanto ente (*ens qua ens*) y 2) en la *metaphysica specialis*, que se divide en: *psychologia*, *cosmologia* y *theologia naturalis*. Dentro de estas últimas la primera trata del alma racional, la segunda del origen y constitución fundamental del mundo y la tercera sobre Dios. Gracias a la claridad en la estructuración de dichas disciplinas, la clasificación de Wolff fue “aceptada universalmente, y mantenida de muy diversas maneras hasta nuestros

¹⁵ Para corroborar esta afirmación podemos consultar el siguiente texto de Freuleur, L. (1991): “According to Wolff, ontology (...) can also be termed “first philosophy” (...). The method of ontology conforms to that of mathematics (*Pilosohpia prima sive Ontologia*, 1730, “Prolegomena”)”. [De acuerdo con Wolff, la ontología (...) puede llamarse también “filosofía primera” (...). El método de la ontología está en consonancia con el de las matemáticas (*Pilosohpia prima sive Ontologia*, 1730, “Prolegomena”)”]. Disponible en: <http://www.ontology.co/history.htm>. Consultado el 8 de abril de 2011.

días” (Coreth, 1964, 26). Es un hecho notable, que fue el propio Wolff quien hizo popular y vigente el término “ontología”¹⁶. Éste lo podemos encontrar en el título de su obra *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pretractata qua omnes cognitiones humanae principia continentur* publicado en 1730. En él se puede ver la equiparación entre ontología y filosofía primera, ambas entendidas en el sentido de una *metaphysica generalis*, es decir, de una ciencia del lo que es en cuanto tal.

La mención de la división de las disciplinas metafísicas en Wolff es de gran importancia para comprender el enlace Kant-Wolff. Esto lo podemos ver claramente por el hecho que para Kant, el conjunto de las ideas trascendentales de razón pura son tres: Dios, alma y mundo. Cada una en correspondencia con las diferentes disciplinas tipificadas por Wolff, a saber: *Theologia naturalis*, *psycologia* y *cosmologia*. Esta relación está a su vez respalda por un dato histórico: la doctrina wolffiana había sido introducida en la universidad de Königsberg a través de Franz Albert Schulz, que fue estudiado por Kant (Gilson, 1951, 172), además, su primer gran maestro, Martin Knutzen, era wolffiano (Duque, 1998, 37). A su vez, al comienzo de *Kant y el problema de la metafísica*, § 1, Heidegger, al referirse al “horizonte dentro del cual vio Kant la metafísica”, nos habla de la definición de Baumgarten, seguidor de la doctrina de Wolff.

En este contexto, la interpretación dogmática de la metafísica y su parcelación en regiones determinadas por los diferentes objetos a los que se refiere (alcanzada en su mayor grado de sistematización en el pensamiento Wolff) jugó un papel importantísimo en el planteamiento kantiano de las ideas trascendentales. Sin embargo, dicha influencia no se queda solamente allí. En general, la estructura de la de la *lógica trascendental* (segunda parte de la *doctrina trascendental de los elementos*) obedece de manera esencial al planteamiento wolffiano de las divisiones de la metafísica. Sin reservas, podemos decir que la primera parte de la *lógica*: la *analítica trascendental*, se corresponde con la *metaphysica generalis* wolffiana; mientras que la segunda parte: la *dialéctica trascendental*, se constituye a partir de la división temática que encontramos en la *metaphysica specialis*. De lo primero podemos dar razón gracias al mismo Kant, éste nos dice:

¹⁶ En cuanto al origen del término “ontología”, son varias las opiniones de los comentaristas. No obstante, éstos concuerdan en que fue alrededor del siglo XVII que el término hizo su primera aparición. Gilson es de la opinión que fue Johannes Clauberg (1622-1665) quien lo acuñó por primera vez bajo el nombre de *ontosophia* en una obra de 1647. Por otro lado, está en filósofo jesuita Emerich Coreth, quien atribuye el término a J. B. Du Hamel (1624-1706) en una obra de 1681. Por otro lado, Grondin cree que el término apareció por primera vez gracias Rudolph Göckel (Goclenius. 1547-1628) en su *Lexicon philosophicum* publicado en 1613. No obstante, hay otros investigadores de la palabra, como Marco Lamanna, que dicen que Goclenius la tomó de Jacob Lorhard (Lorhardus. 1561-1609). No obstante, el propio Heidegger parece compartir la misma opinión de Gilson, ver Nil pg. 170.

El arrogante nombre de una *Ontología* [*metaphysica generalis*] que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de las cosas en general tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera *analítica del entendimiento puro*. (CRP, A 247, B 303. La cursiva es nuestra)

Lo segundo es mucho más evidente, pues Dios, alma y mundo, son el tema inmediato de la *dialéctica*. Sin embargo, para poder dar bases más fuertes y profundas a lo anterior, podemos traer a colación una cita de Felix Duque, extracto de su libro *Historia de la filosofía moderna. La era crítica*, donde podemos contemplar la correspondencia entre la lógica trascendental y sus partes, con la división wolffiana de la metafísica:

[La lógica trascendental se divide] en Analítica (del entendimiento, que correspondería *mutatis mutandi* a la «ontología») y en Dialéctica (de la razón, o crítica de la «metafísica» wolffiana). [En el sentido de la *metaphysica specialis*] (Duque, 1998, 47).

Por tanto, vemos el importantísimo papel que jugó Wolff en el planteamiento de la estructura misma de la *Crítica*. Para Heidegger, dicha clasificación de la metafísica en Wolff, no obstante, no es un producto de un azar ciego y de los caprichos de un pensador, sino que se corresponde esencialmente con la visión cristiana del mundo. En la doctrina cristiana todo ente diferente de Dios es algo creado y, por tanto, finito. El mundo entendido como creación ocupa este lugar ontológico secundario y junto con él todas las cosas que son en el mundo. Empero, el hombre es la única criatura que dentro de los demás entes, ocupa una posición privilegiada, pues se encuentra hecho a imagen y semejanza de lo divino. Esta calidad se la confiere su alma inmaterial. Es así, como “de esta manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, se subdivide en Dios, Naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología (...), la cosmología y la psicología” (KPM, § 1, 16).

La interpretación heideggeriana del pensamiento kantiano y particularmente de su obra: *Crítica de la razón pura*, se ve condensado en *Kant y el problema de la metafísica*. En ésta, Heidegger hace patente su posición: el problema fundamental de la *Crítica de la razón pura* no radica en la creación de una teoría del conocimiento, de lo que se trata más bien es de una fundamentación de la metafísica en el sentido de una determinación de su esencia, lo que apuntará a la pregunta por el ser del “ser humano”, razón por la cual será necesaria a su vez, la pregunta por el sentido del ser. Si bien en la crítica kantiana se atacan de manera principal las aseveraciones de la *metaphysica specialis*, en tanto se destruye su posibilidad como conocimiento científico, también se desbanca de su puesto a la *metaphysica generalis*. La pregunta por la posibilidad de la *metaphysica specialis*, al remitir a la pregunta por la *condición de posibilidad* del conocimiento humano (finito) en relación con el ente, dirige por este motivo su mirada sobre la *condición de*

posibilidad del conocimiento del ente, es decir, sobre la manera como nos aproximamos al ente para que pueda ser posible un conocimiento del mismo. Empero, para cualquier conocimiento óntico es necesaria como su condición, según Heidegger, una determinada comprensión del ser del ente; pero dicha comprensión ha sido orientada de modo predominante por la idea del “ser” propia la ontología tradicional. Por este motivo, Heidegger nos dice al respecto de la tarea de Kant que: “el intento de fundamentar la *metaphysica specialis* se concentra en la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*” (KPM, §2, 18). Ésta pregunta tiene como cualidad principal el carácter de poner en cuestión el contenido de lo hasta entonces incuestionado, de hacer oscilar el edificio metafísico mismo. Gracias al filósofo de Königsberg: “la ontología se considera por primera vez como un problema. De suerte que el edificio de la metafísica tradicional sufrió la primera y más profunda sacudida” (KPM, § 2, 18. La cursiva es nuestra). Pero ante esta sacudida Kant mismo tuvo que detenerse (CFM, § 12, 73).

Detenernos en los puntos concretos de cómo se lleva a cabo el desmonte de la metafísica tradicional de su antiguo trono es un tema que no podemos tocar aquí, esta tarea se realiza a lo largo del desarrollo de la ingente obra de Kant. No obstante, podemos mencionar de manera breve y mutilada los puntos de sus resultados principales. En un primer momento podemos mencionar el cambio de dirección que imprime Kant al concepto tradicional de metafísica: la metafísica tradicional en su conjunto es imposible como ciencia. No podemos tener noticia de las cosas que van *más allá* de la experiencia posible ni avanzar en un orden del conocimiento que no esté referido al ámbito de la intuición sensible. En segunda instancia, la metafísica, entendida como el preguntar sobre las cuestiones últimas en tanto fundamentos incondicionados de la realidad, es una cualidad inseparable de la razón misma. Motivo por el cual ella “seguirá existiendo aunque éstas (todas las demás ciencias) desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo” (CRP, B XIV). Es decir, las preguntas metafísicas constituyen el íntimo deseo que la razón tiene por alcanzar la serie completa de las condiciones. En este sentido la metafísica se presenta como una disposición natural en el hombre, como *metaphysica naturalis*:

Si bien la metafísica [tradicional] no es real en cuanto ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural. En efecto, la razón humana avanza inconteniblemente hacia esas cuestiones (...). La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas (...). Por ello ha habido siempre en todos los hombres (...) algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo (CRP, B21).

Frente a lo dicho anteriormente podría parecer extraño que Kant dijera en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica* lo siguiente: “la crítica es la necesaria preparación previa para

promover una *metafísica rigurosa* que, como *ciencia*, tiene que desarrollarse en forma dogmática¹⁷ y, de acuerdo con el más estricto requisito, *sistemática*” (CPR, B XXXVI. La cursiva es nuestra). ¿Qué quiere decir esto? Claramente, el término de metafísica en este apartado está recibiendo una nueva determinación. Estamos tratando acá con otro sentido de la palabra. Si no tenemos presente esto, estaríamos atribuyendo al mismo Kant una contradicción terminológica expresa: que en un mismo sentido de metafísica ésta es posible y no es posible como ciencia. Por lo que debemos distinguir la *metafísica tradicional* del sentido kantiano de *metafísica*.

Para poder dar mayor claridad sobre la distinción entre los dos sentidos de metafísica antes mencionados, debemos remitirnos al primer prólogo de la *Crítica de la razón pura*, dónde Kant expresa de manera clara su nuevo concepto de metafísica. Ésta es: “el inventario de los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura”. Agregando además que “semejante sistema de la razón pura (especulativa) espero escribirlo yo mismo bajo el título de: *metafísica de la naturaleza*”¹⁸ (A XX-XXI). ¿Qué quiere decir aquí inventario de los conocimientos que poseemos sistemáticamente ordenados por la razón pura pura? Y ¿qué se entiende en este contexto bajo el título *metafísica de la naturaleza*? Si aclaramos una de las dos preguntas estamos a su vez echando luces sobre a la otra, ya que la llamada *metafísica de la naturaleza* se identificará precisamente, en últimas, con el “inventario de los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura”, pues la tarea señalada en el primer prólogo de 1781, de emprender posteriormente a la *Crítica* dicha metafísica, que con respecto a la crítica, resultaría ser más rica en su contenido, no fue llevada a cabo.

Remitiéndonos a la *arquitectónica de la razón pura*, Kant nos dice que por *metafísica de la naturaleza* entiende aquella que “contiene todos los principios puros de la razón derivados de simples conceptos y relativos al conocimiento teórico de las cosas” (CRP A 841, B 869). Esto quiere decir que dicha metafísica es un *inventario sistemático* de las determinaciones *a priori*¹⁹ de

¹⁷ Es importante mencionar que Kant distingue entre *procedimiento dogmático* y *dogmatismo*. Frente al primero no está en contra la *Crítica*, “pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros” (CPR, B XXXV). Por lo que la *Crítica* no ataca al “*procedimiento dogmático* de la razón en el conocimiento de ésta [la razón] en cuanto ciencia”. No obstante, lo que hay que anular es la tentación del dogmatismo, es decir, “la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes (sic) a unos principios”, sin tener en cuenta los límites de la razón en tal uso teórico o especulativo.

¹⁸ Tarea que sin embargo nunca logró realizar.

¹⁹ Frente al concepto de *a priori* Kant nos dice varias cosas: “entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia [empírica] (...). A él se opone el conocimiento empírico (...). Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico” (CPR, B 2-3). De lo anterior se deriva que: “si se encuentra, en *primer lugar*, una proposición que, al ser pensada, es simultáneamente *necesaria*, tenemos un juicio *a priori*. En *segundo lugar* (...), si se piensa un juicio con estricta *universalidad* (...) es válido absolutamente *a priori* (...). Necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios seguros

nuestra mente (Grondin, 2006, 226), en cuanto la propia razón es aquella que determina el conocimiento de la naturaleza (conocimiento teórico de las cosas) al prescribirle a ésta sus leyes. En este sentido, la pregunta por los principios que rigen a la naturaleza entera, tema que debe ser abordado por la metafísica de la naturaleza, sólo será posible una vez se haya determinado los principios que rigen a la objetividad en general, tema que es propiamente el asunto de la filosofía trascendental. No obstante y siguiendo a Grondin, la tarea de la *filosofía trascendental* se confundirá con aquella de la metafísica de la naturaleza²⁰, no tanto por la intención inicial del propio Kant, sino más bien por su resultado, por cuanto ambas se ocupan de los principios de la razón pura como condiciones generales de posibilidad del conocimiento de los objetos. La labor de la primera *Crítica* en tanto determinación de las condiciones de posibilidad de la experiencia posible se identifica entonces con la de la metafísica de la naturaleza entendida como condición de posibilidad del conocimiento teórico de los objetos:

1) Es ante todo evidente que la primera *Crítica* debe tratar prioritariamente de la «condición de posibilidad» de la metafísica trascendental (...) pero 2) la filosofía trascendental se interesa también (...) por las «condiciones de posibilidad» de todos los objetos, examinando precisamente las determinaciones a priori de nuestra mente (...). Ambos proyectos acabarán confundándose: la reflexión crítica (1) sobre las condiciones de posibilidad de la metafísica acabará sosteniendo que la metafísica (2) no tiene más tarea que esclarecer las condiciones de posibilidad de la experiencia (Grondin, 2006, 226. La cursiva es nuestra.)

La metafísica no tiene otra misión que esclarecer las condiciones de posibilidad de la experiencia, por lo que una metafísica de la naturaleza como subespecie de aquella, deberá caracterizarse a su vez por dicha labor.

Ahora bien, si la metafísica de la naturaleza se comprende bajo la forma de sistema, ¿qué entiende entonces Kant por sistema? La respuesta la podemos encontrar en la misma *arquitectónica* en A 832, B 860: “entiendo por sistema la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea” ¿Cuál idea? La del “concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto [1] la amplitud de lo diverso como [2] el lugar respectivo de las partes del todo”. Gracias a todo lo anterior, podemos entender por qué existe realmente una equiparación entre el *inventario de los conocimientos sistemáticamente ordenados de la razón pura* y la *Metafísica de la naturaleza*, y porqué, a su vez, se pretende que aquel

de un conocimiento a priori” (CPR, B 3-4). Sin embargo, no sólo existen juicios a priori, sino también intuiciones a priori (intuiciones puras de la sensibilidad: espacio y tiempo) y a su vez conceptos a priori (conceptos puros del entendimiento o categorías), entendidos así por cuanto no poseen ningún contenido empírico y constituyen un carácter de necesidad y universalidad para todo conocimiento posible.

²⁰ En este punto, debemos tener en cuenta lo que él mismo Kant entiende por trascendental: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*” (CRP, A 11-12, B 25).

conocimiento tenga ya la forma de una ciencia, pues: “la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema” (A 832, B 860). La razón pura en su autoconocimiento es ella misma ciencia. Vemos así que la metafísica tradicional es imposible como ciencia, pero la metafísica en el sentido de filosofía trascendental sí es posible como tal.

No obstante, el problema no concluye aquí. En este punto debemos hacer una distinción entre la anteriormente mencionada *metafísica de la naturaleza* y otro tipo que Kant introduce como *metafísica de la moral* o *de las costumbres*. La primera se corresponde con el uso especulativo o teórico de la razón (alcance y límites de nuestro conocimiento) mientras que la segunda con su uso práctico (actuar libre): “la metafísica se divide en (...) *metafísica de la naturaleza*, o bien *metafísica de la moral*” (CRP, A 841, B 869). Como mencionamos más arriba, la primera contiene todos los principios puros de la razón relativos al conocimiento teórico de las cosas, no obstante, la segunda “abarca los principios que determinan *a priori* y convierten en necesario el hacer y el no hacer” (CRP, A 841, B 869). Podríamos decir que la primera fundamenta la posibilidad del conocimiento, mientras que la segunda la de la acción; fundamentación que puede también ser entendida como un acto legislativo sobre el conocer y el hacer (Grondin, 2006, 229), razón por la que podríamos caracterizar a la metafísica kantiana como legislativa.

Es importante hacer notar en este punto que es imposible tratar de manera exhaustiva y detallada el alcance y significado de cada una de estas metafísicas, pues sería una tarea ingente para una exposición general del problema de la metafísica en Kant. No obstante, aunque dejando de lado los detalles concretos y prescindiendo de una exposición en sumo grado detallada, podemos ver claramente la nueva determinación y el giro que imprime Kant en el concepto mismo de metafísica. Es del todo acertado Grondin cuando nos dice:

Aunque Kant niega la posibilidad de una metafísica que produzca conocimientos que superen el marco de la experiencia posible, instituye no obstante una nueva metafísica que se interesa por los principios racionales o *a priori* de nuestra experiencia. La destitución de la metafísica «trascendente», que pretendía vanamente conocer lo suprasensible, dejó sitio a una metafísica «trascendental» que investiga las condiciones y la condición de nuestra experiencia, a la vez cognitiva y moral. Kant ha abierto así a la filosofía de los dos últimos siglos el campo de una reflexión sobre los principios —y esto porque se trata de una metafísica- de la ciencia y de la acción. Ésos son los campos que ocupan respectivamente, en el paisaje filosófico contemporáneo, la epistemología y la ética (2006, 242).

Esta nueva determinación de la metafísica entendida como una filosofía trascendental (filosofía pura) en cuanto desligada de contenidos empíricos y orientada a la exposición de los principios *a priori* del hacer y el conocer, no puede empero olvidar su relación que tiene con el pasado.

Muchos después de Kant han decidido desechar la tradición metafísica anterior a él sin ser conscientes de la gran deuda que Kant mismo tiene con ella. Podríamos decir que la gran obra kantiana tiene su condición de posibilidad en la metafísica misma. Como vimos más arriba, la estructura misma de la *Crítica de la razón pura* obedece al planteamiento sistemático que Wolff realiza de la filosofía primera. No podemos ignorar el hilo conductor que sostiene toda la discusión planteada hasta ahora y que orienta el preguntar fundamental de la tradición filosófica. No obstante, como Heidegger nos dice, Kant no fue capaz de ver la metafísica a la cara, ¿a qué se debe esta incapacidad?

Ciertamente, Kant derrumbó el edificio de la metafísica tradicional, sin embargo, conservó su estructura. La forma misma de la metafísica tradicional sigue actuando en el filósofo de Königsberg de una manera un tanto especial: la metafísica “se internaliza” en el sujeto. La pregunta por lo que es en cuanto tal (la pregunta de la ontología), pasa de ser una pregunta orientada “hacia afuera” a una pregunta que apunta “hacia adentro”. Con esto, al mismo tiempo se reconfigura la interpretación naturaleza de la *πρώτη οὐσία*, ahora entendida no como algo externo y diferente del hombre, sino como sujeto trascendental: “el asunto del pensar, el ser en cuanto fundamento [lo que es en cuanto tal: ontología], sólo es pensado a fondo cuando el fundamento es representado como el *primer fundamento*, «πρώτη ἀρχή» [el ente en sentido supremo: teología]” (ID, 13. La cursiva es nuestra). ¿Cuál es en este caso el *primer fundamento*? Lo que sirve de primer fundamento para todo lo que es ahora el sujeto trascendental:

Se pone claramente de manifiesto (...) que si elimino el sujeto pensante, desaparece necesariamente *todo el mundo corpóreo*, al no ser este más que el fenómeno de la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de sus representaciones (A 383. La cursiva es nuestra).

A lo largo de la anterior exposición de la metafísica en lo referente al origen del término, sus determinaciones a través del recorrido histórico y su calidad de determinante para el pensar occidental, vemos que dicho concepto nos sirvió de hilo conductor para lograr una comprensión unitaria sobre un recorrido que observado de lejos parece muy heterogéneo. Desde su planteamiento explícito como ciencia primera en Aristóteles, hasta su rotundo cuestionamiento en la voz de Kant, nos fue evidente su estructura fundamental: “para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía [*Onto-Theo-Logie*]” (ID, 121). No obstante, a lo largo de nuestra exposición general, no nos detuvimos a explicitar de manera juiciosa qué quiere decir eso de “onto-teo-logía”, sino que dejamos que este carácter permaneciera allí, de cierta manera

supuesto. Lo que haremos a continuación es sacar a la luz qué quiere decir entonces que la metafísica tenga, por decirlo así, dicha estructura.

Capítulo 2

La estructura onto-teológica de la metafísica

Lo precedente quiso, de manera muy general, ser una especie de justificación del desarrollo, en cierto sentido unitario, que presenta el problema de la metafísica desde su *constitución explícita* en el pensamiento de Aristóteles hasta su *cuestionamiento* profundo y radical en la crítica kantiana. La tarea en primera instancia propuesta era la de mostrar la suerte de unidad que atraviesa todo el proceso del desarrollo de la metafísica aún así cada pensador la haya determinado de esta o aquella manera según su momento histórico. Esta unidad se intentó sacar a la luz a través de una exposición general de las conexiones muchas veces no explícitas entre pensadores. La terminología puesta por Aristóteles sirvió de manera fundamental para determinar los rumbos que la propia metafísica tomaría a lo largo del pensamiento occidental.

Desde un comienzo se hizo patente la ambigüedad de la metafísica y su bifurcación esencial entre teología y ontología, no sin antes haber problematizado el propio nombre de “metafísica” y el de palabras como “ontología”, posteriores en el tiempo al propio planteamiento aristotélico. Esta ambigüedad propia de la *πρώτη φιλοσοφία* heredada desde sus inicios, aunque no problematizada por Aristóteles, nos sirvió de hilo conductor para entender el posterior desarrollo de la metafísica y su determinación como auténtica filosofía. Con esto lo que hicimos en el fondo fue justificar la concepción hedigeriana de la metafísica como onto-teo-logía dando ejemplos concretos y razones que aunque generales, suficientes para lograr comprender por qué nuestro pensador considera la metafísica con una estructura ambigüamente teológica y ontológica.

Todo lo anterior nos llevó a aclarar ciertos términos fundamentales para la comprensión del problema. Con el planteamiento aristotélico de la *πρώτη φιλοσοφία* como ciencia en sentido eminente y después de algunas consideraciones históricas, hicimos un salto a la baja Edad Media, específicamente al siglo XIII, que es el siglo donde Aristóteles es reintroducido al mundo cristiano gracias al influjo árabe. Allí vimos el peso y la envergadura del pensamiento aristotélico para una construcción de una “filosofía” cristiana. Posteriormente, quisimos dar un salto a la época llamada tradicionalmente en filosofía: “modernidad”, inaugurada por Descartes, no sin antes haber pasado por un pensador de suma importancia en el replanteamiento de la metafísica: Francisco Suárez. Éste de alguna manera nos ayudó a comprender el paso que realizamos a Descartes y a justificar la continuidad del asunto. Por eso mismo también nos hizo entender que el paso de una época a otra no es del todo una ruptura, ni tampoco tiene el carácter de una

novedad radical, pues los conceptos del pasado siguen operando tácitamente en el desarrollo de un pensamiento venidero, formando el suelo sobre el cual se puede formar lo que aún está por pensar y determinando los rumbos y las posibilidades sobre las cuales se mueve el pensamiento posterior. En Descartes mismo sigue latente el nombre de *πρώτη φιλοσοφία*, es decir, *prima philosophia*, y su ambigüedad originaria.

Posteriormente dimos un gigantesco salto hacia Kant que fue justificado a través de Wolff gracias a una simple mención de la conexión Wolff-Descartes-Suárez. Dicha conexión no fue tratada a profundidad en la medida que nos fue imposible tratarla en el rango tan reducido de espacio y tiempo que tenemos para el desarrollo de nuestra investigación, no obstante, la simple mención del problema abre la posibilidad para un posterior estudio más minucioso. Puede parecer extraño que no hayamos tratado la conexión Leibniz-Wolff siendo que para algunos pensadores (si bien no para todos) “Wolff se limita a defender, ampliar, profundizar y sistematizar la filosofía de Leibniz” (Ruiz, 1998, 8. Ver nota a pie de página), no obstante, no lo hicimos porque hayamos ignorado la relación, sino por lo anteriormente mencionado acerca del espacio de nuestro trabajo.

El salto realizado hacia Kant, tuvo como condición previa la preparación del salto, es decir, tuvimos que presentar la situación de la metafísica tal como a le Kant fue heredada del pasado, especialmente gracias a Wolff, y esto nos ayudó como una previa condición de inteligibilidad básica de la filosofía crítica kantiana. Lo que pasó en el siguiente desarrollo fue que intentamos mostrar la redirección de la metafísica en el pensamiento de Kant, y hacer ver que aunque la metafísica como ciencia es imposible, no obstante, la estructura onto-teo-lógica propia de la metafísica seguía latente en el filósofo de Königsberg, solo que transformándose y ocultándose.

Es de suma y gran importancia hacer notar que todo el anterior desarrollo de la exposición contenida en el primer capítulo de nuestro trabajo, tiene como estructura principal lo expuesto en el *tercer capítulo* de la *consideración preliminar* del libro de Heidegger *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, consideración titulada *La tarea de la asignatura y su postura fundamental en el punto de partida de una aclaración general del título de la asignatura*. La exposición de los pensadores en el orden realizado obedece a la estructuración y mención que de ellos hace Heidegger especialmente desde el párrafo diez (§10) al párrafo catorce (§14). Sin embargo, basta con leer los párrafos anteriormente mencionados para ver que nuestro aporte no consiste en solamente repetir y resumir lo allí escrito, sino en explorar y ahondar en lo que muchas veces solo se menciona de pasada y de manera poco profunda y

rápida, para así ganar una comprensión más profunda de la metafísica tal como la piensa Heidegger.

Nuestra pregunta va a girar en torno a la estructura misma de la metafísica. Esto requiere en primera instancia, preguntar tres cosas (Thompson, 2005, 30): 1) ¿De dónde surge dicha estructura?; 2) ¿Cómo la naturaleza de dicha estructura se incrustó tan decisivamente a través de toda la historia de la metafísica?; 3) ¿Fue necesaria ésta determinación de la estructura o simplemente fue un producto del azar? Dichas cuestiones ya han sido respondidas de alguna manera en lo que hemos dicho anteriormente, pero aún de manera implícita. Sin embargo, resaltar dichos cuestionamientos puede aclarar sustancialmente la comprensión sobre la estructura de la metafísica, aunque sólo hasta cierto punto. No podemos pretender dar una respuesta terminada a una cuestión tan profunda que sigue teniendo la cualidad fundamental de seguir siendo un problema, pues debemos tener en cuenta lo que escribe Heidegger en su *Epílogo de 1943 a “¿Qué es metafísica?”*: “la pregunta ¿Qué es metafísica? sigue siendo pregunta”. No obstante, sí podemos ir esquematizando ciertos bosquejos que nos den una comprensión más amplia sobre este asunto.

2.1 Los prejuicios tradicionales en torno al término “ser”

Tenemos entonces que la metafísica proporciona dos respuestas acerca de en lo que debe consistir el ser del ente. Por un lado, lo determina como *aquello común a la totalidad de las entidades* (ontología); por otro, como *el fundamento y causa suprema de las entidades mismas* (teología). Ejemplos de lo anterior los pudimos ya ver en lo que precede. Ya en los escritos de Aristóteles se hace explícita esta doble determinación. Empero, podríamos decir que es en la edad media y en las interpretaciones medievales de Aristóteles que se patentiza dicha diferencia de manera más evidente, aunque siempre refiriéndose y entretendiéndose mutuamente. Tanto en Aristóteles como en la tradición escolástica se hizo patente que hay diferentes significados para el término “ser”. En los textos medievales, normalmente lo que nosotros traducimos por “ser” se encuentra en ellos como *ens*, o *esse*. Motivo por el cual encontramos que “ser” es una palabra demasiado confusa, que muchas veces no se diferencia del *ens* o el *esse*, palabras que a su vez pueden ser traducidas por “ente” o por “existir”. Es de suma importancia recalcar en este punto un problema fundamental: nuestras interpretaciones del texto aristotélico y junto con ellas las

palabras que utilizamos para traducirlo y para intentar comprenderlo, se hayan atravesadas por el contexto medieval en el cual las obras del Estagirita fueron adoptadas. Esto hace que muchas traducciones al castellano de intérpretes de Aristóteles, al referirse a una de las determinaciones de la *πρώτη φιλοσοφία*, hablen de aquella como ciencia del “ser en cuanto ser”, o ciencia “del ente en cuanto ente”, o ciencia “de lo que es en cuanto algo que es”. Por lo que nos entramos en la más grande de las confusiones si tenemos en cuenta lo anteriormente mencionado acerca del significado de dichas palabras.

Para intentar aclarar esta cuestión, es importantísimo traer a colación el siguiente comentario de Tomás Calvo Martínez, el traductor de Gredos de la *Metafísica* aristotélica cuando habla sobre su traducción:

Por lo que se refiere al léxico, me alejo intencionadamente de las versiones tradicionales, escolásticas, en múltiples aspectos esenciales. En primer lugar y muy especialmente, en la traducción del participio τὸ ὄν, τὰ ὄντα, tradicionalmente traducidos como «el ente, los entes». He prescindido de la palabra ‘ente’ porque tal palabra, en vez de aclarar, oscurece el sentido del problema que se plantea en Aristóteles, el problema de la pluralidad de sentidos o usos del verbo ‘ser’. El hablante griego (...) percibía perfectamente que ὄν es una forma del verbo εἶναι: nuestro hablante no percibe ya en absoluto que ‘ente’ sea una forma del verbo ‘ser’. Por eso he preferido finalmente traducir τὸ ὄν como «lo que es» y τὰ ὄντα como «las cosas que son», a fin de que aparezca el verbo ‘ser’ de una manera explícita. (1994, 56-57. La cursiva es nuestra.)

Como decíamos, si nos situamos en el contexto medieval, vemos que “ser” puede ser entendido de muchas maneras. Sea como la esencia de algo, sea como la existencia de algo, sea como una cosa en general, etcétera (al hablar de Suárez, este punto lo tocamos de manera un poco más detallada). Por lo que frente a la pregunta sobre su sentido se tejen cantidad respuestas que terminan anteponiéndose unas a otras en un conjunto de disputaciones que parecen no tener salida y que oscurecen en vez de aclarar la pregunta por el ser:

Son muchos los hombres eruditos que consideran que el ser que se expresa con el nombre ente, denota sólo la existencia (...). Otros, en cambio, (...) consideran que ente sólo significa la esencia (...). [Y otros más que] significará no sólo la existencia, sino también la esencia (...). [Además como también] Advierte Pico de la Mirándola (...), hay dos significados de ente: uno en sentido lato, en el que ente significa todo lo que no es «nada», y otro más preciso en el que se significa aquello que es. [Pero por otro lado] Severino Boecio dice así con estas palabras: es distinto el ser y aquello que es, porque el mismo ser no es, pero lo que es, consiste en sí y es al recibir la forma del ser (DMEPT, 2003, 110-112).

Cuando Heidegger, al comienzo de *Ser y tiempo*, habla de los tres prejuicios en torno al ser que fortalecen la incuestionabilidad por su sentido, se está refiriendo claramente a todo este proceso histórico que tuvo lugar desde los inicios de la filosofía occidental en Grecia, pasando por el Medioevo, recorriendo la época moderna y extendiéndose hasta nuestros días. Respecto a dichos

prejuicios, el filósofo de Meßkirch nos dice que “hunden sus raíces en la ontología antigua misma” (SyT, § 1, 23), motivo por el cual, al explicar el primer prejuicio, Heidegger cita el siguiente fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles que encontramos en 1001a, 21: “aquellos son [lo «uno» y «lo que es»], universales en mayor grado que ningún otro”. Cita que de entrada delata el primer prejuicio acerca del ser: “el «ser» es el concepto «más universal»” (SyT, § 1, 24). El ser es aquello *aquello común a la totalidad de las entidades*.

Esta dimensión en sumo abarcadora del “ser”, esta universalidad: “«sobrepasa» toda universalidad genérica” (SyT, § 1, 24). Es una universalidad que sobrepasa a todo género, pues si ella misma fuera un género, estaría contenida dentro de algo “más general” que ella (a saber, el género), pero esto es imposible por el carácter mismo del “ser”. Además, decimos de los géneros que “son en cierto sentido”, pero no del “ser” que “sea por ser género”. La designación tradicional con la que el lenguaje medieval se refiere al “ser” es como un *transcendental*, en latín *transcendens*, que viene del verbo *transcendo*, que a su vez se compone de la conjunción entre la preposición *trans*, que significa “más allá de”, “al otro lado de” o “encima de”; y del verbo *scando*, que significa “subir”, “trepar”, “escalar”. Frente al significado del término *transcendental* usado por los escolásticos, podemos decir lo siguiente: “los [atributos] que se afirman de todas las cosas, se llaman, con nombre adecuado y propio, *transcendentales*, porque *exceden, superan y trascienden* los límites de todas las categorías (...). Los *transcendentales* [son] (...) atributos universales, que se predicán de todas las cosas” (DMEPT, 2003, 104. La cursiva es nuestra). Igualmente, no debemos olvidar que la tradición atribuyó al “ser” un conjunto de propiedades *transcendentales*, que se conocen con los nombres de *unidad, bondad y verdad*²¹. Según Heidegger, la *unidad transcendental* del ser fue reconocida ya por Aristóteles como la *unidad de la analogía*.

De lo anterior se sigue el siguiente prejuicio en torno al ser: “el concepto de «ser» es indefinible” (SyT, § 1, 24). Esto se debe a que tradicionalmente la forma de definición determinada como la más genuina e importante ha sido la “definición por género y diferencia” o “definición por división”. Esta consiste en subsumir el objeto de la definición en un subgrupo o especie, el cual a su vez está contenido en otro conjunto más grande, el género. Por ejemplo, a la hora de decir que “un triángulo es un polígono de tres lados”, estamos afirmando que esta figura de tres lados ante

²¹ Para ver un tratamiento más detallado sobre las propiedades *transcendentales* del ser, ver el libro de Emerich Coreth: *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*. Capítulo V. Respecto a éstas nos dice: “La teoría de los *transcendentales* de la filosofía escolástica tiene sus raíces históricas en Platón (...) y en Aristóteles. (...). Con todo, ni en Platón ni en Aristóteles se menciona la triada ni se entiende explícitamente su *transcendentalidad* (...) S. AGUSTÍN menciona ya explícitamente estas determinaciones del ente (...). Sin embargo en la escolástica de la Edad Media se citan por primera vez los *transcendentales* en triada sistemática: según nos parece, los cita de esta manera por primera vez PHILIPPUS CANCELARIUS en la “Summa de bono” (1231)” (Coreth, 1964, 262).

mí en el papel está contenido en el conjunto o grupo de todos los triángulos y éste último a su vez se haya contenido en un conjunto más amplio que es el de todos los polígonos. El género de los polígonos comprende el de los triángulos, cuadrados, rectángulos, pentágonos, hexágonos, etcétera, pero el carácter de poseer tres lados es lo que distingue al triángulo de los demás tipos de polígonos. Esto es lo que constituye la diferencia específica del objeto definido y lo que me permite entender la definición. También podríamos tomar como ejemplo la definición tradicional de “hombre” como “animal racional”, la cual se basa en la definición por género y diferencia, donde “animal” viene siendo el grupo más amplio en el cual “racional” está contenido como una especie y que constituye el carácter específico de ser “hombre” o ser “humano” (inclusive hoy en día desde una muy temprana edad se nos enseña en los colegios esta definición de hombre, y con ésta es con la que crecemos y aún siendo adultos recitamos cuando queremos justificar nuestra superioridad sobre los demás seres vivos y cuando decimos sin advertir y señalando nuestra cabeza: “esto es lo que me diferencia de esa vaca”). No obstante, si adoptamos esta forma de definición como la fundamental, ya los mismos libros de lógica nos advierten un problema:

[Existen] dos limitaciones de esta técnica para definir términos. En primer lugar, el método solo es aplicable a palabras que connotan propiedades *complejas*. Si hay propiedades simples e irreductibles, entonces las palabras que las connotan no son susceptibles de definición por género y diferencia (...). Otra limitación se relaciona con las palabras que connotan propiedades *universales*, si se las puede llamar así, tales como las palabras ‘ser’, ‘entidad’, ‘existente’, ‘objeto’ y otras similares. Estas palabras no pueden ser definidas por el método de género y diferencia, porque la clase de todas las entidades, por ejemplo, no es una especie de ningún género más amplio; las entidades mismas constituyen el género superior.” (Copi, 1962, 118)

El “ser”, no obstante, es al mismo tiempo lo “más simple” y lo “más universal”.

¿Por qué, si no puede definirse el “ser”, utilizamos dicha expresión para referirnos a diferentes cosas y de diferentes modos sin problema aparente? Ya hemos dicho anteriormente que las cosas evidentes por sí mismas no requieren demostración, y que los conceptos primeros no requieren de definición, por lo que se hace patente el tercer prejuicio en torno al ser: “el «ser» es un concepto evidente por sí mismo” (SyT, § 1, 25). La evidencia no necesita de otro para ser justificada, ella se justifica a sí misma y desde sí misma. La indemostrabilidad de un axioma es lo que sirve de base para fundamentar, dar suelo, sostener y mantener un conjunto de proposiciones. El poderío de la evidencia es lo que en últimas da la fuerza, el soporte y las piernas a todo lo que quiera tener el derecho de sostenerse y no ser llevado por el viento, permanecer siempre de manera estable y perenne. Es la condición de posibilidad misma del conjunto. Éste último prejuicio nos permite en cierto sentido, conectar así, con el carácter teológico de la metafísica, es decir, el ser determinado

como el fundamento y causa suprema de todo lo que es, no obstante, también nos remite a su carácter ontológico, aquello común a la totalidad de lo que es, pues el ser en este último sentido también es fundamento:

Parece evidente que la duplicidad de la pregunta por lo ente depende del modo en que se muestra el ser de lo ente. El ser se muestra bajo el carácter de eso que llamamos fundamento. Lo ente en general es el fundamento en el sentido del suelo sobre el que se mueve toda consideración ulterior de lo ente. Lo ente en cuanto ente supremo es el fundamento en el sentido de lo que permite que todo ente surja en el ser (TKS, 364).

Ahora bien, al inicio realizamos tres preguntas acerca de la estructura onto-teo-lógica de la metafísica, a saber: 1) ¿de dónde surge dicha estructura?; 2) ¿cómo la naturaleza de dicha estructura se incrustó tan decisivamente a través de toda la historia de la metafísica?; 3) ¿fue necesaria ésta determinación de la estructura o simplemente fue un producto del azar? Seguidamente, dijimos que en cierta manera ya habíamos respondido implícitamente dichos cuestionamientos. No obstante, y según todo lo dicho anteriormente, debemos explicitar las respuestas a dichas preguntas y hacerlo de manera precisa gracias a todo lo que hemos ganado hasta ahora en nuestro recorrido

2.3 ¿De dónde surge la estructura onto-teo-lógica que ha prevalecido en la metafísica?

Responder a la primera pregunta ¿de dónde surge dicha estructura?, implica dar cuenta de dos cosas. Dichas cosas se corresponden con el doble sendero en el que se bifurca la pregunta y los cuales hay que distinguir para lograr una comprensión más adecuada. El doble sentido de la pregunta puede dividirse en los cuestionamientos siguientes: 1) ¿de dónde surge dicha estructura a lo largo del pensamiento de Heidegger? Es decir, ¿en qué momento Heidegger piensa a la metafísica de ese modo?; y 2) ¿de dónde surge dicha estructura en la metafísica como tal? Es decir, ¿en qué momento la metafísica es ya onto-teo-logía? Al responder estas dos preguntas estamos aclarando la pregunta inicial. Empezaremos pues con la número uno.

Ontoteología es un término que Heidegger toma prestado de Kant. Éste lo utiliza para distinguir dos tipos de teología trascendental: la cosmoteología y la ontoteología. Ésta última pretende conocer la existencia del ser originario (Dios) sin apoyo de la experiencia sensible a través de sólo conceptos; la primera en cambio, utiliza la experiencia para “demostrar” la existencia de Dios. Dicha distinción la podemos encontrar en el libro segundo de la *dialéctica trascendental*,

sección séptima, A 632, B 660. Heidegger, sin embargo, reconfigura el término a su manera, con el propósito de designar la ya mencionada estructura de la metafísica.

En torno al tratamiento mismo de la metafísica como problema podemos decir que es a finales de los veinte y comienzos de los treinta que Heidegger empieza el cuestionamiento sobre ella. Según Jean Greish, se puede decir de esta época de Heidegger que: “sin exageración está consagrada a mirar la metafísica a la cara” (Greish, 1992, 335). Por lo que Greish ha llamado al período comprendido de 1928 a 1930 “el giro metafísico” (1992, 336). “Mirar la metafísica a la cara” significa ante todo: “asumir la gigantesca labor de reapropiación sobre los textos fundantes de la tradición metafísica occidental” (1992, 335), pero junto a esto, implica también “preguntarse por la posibilidad misma de la metafísica” (1992, 335), ponerla en cuestión. Desde 1928, a través de la década del treinta y los cuarenta, Heidegger escribe varios textos que llevan en su título la palabra *Metaphysik*. No obstante, en 1957 es cuando, como reflexión final a un trabajo de seminario sobre la “Ciencia de la lógica” de Hegel, aparece explícitamente el siguiente título de la conferencia: *la constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. Donde se hace más que evidente lo que ya venimos diciendo de modo reiterado. Debemos agregar, sin embargo, que el carácter latente de la estructura es anterior a éste texto. Esto lo podemos encontrar ya en su texto de 1929, *¿Qué es metafísica?*, donde nos dice que “la metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad” (QM, 105). La clave aquí está en éste *cuanto tal y en su totalidad*. La primera parte de la conjunción se refiere a la ontología, la segunda a la teología, esto último se hará explícito en lo que diremos a continuación en los siguientes párrafos de nuestra reflexión. Ahora bien, en textos como *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, solidad* (1929-30), se hace explícita la pregunta metafísica como pregunta onto-teo-lógica, cosa que podemos observar claramente en §12, α):

La metafísica como título (...) está reservada justamente para toda la «ontología», que sin embargo, precisamente, es al mismo tiempo teología (...). *Aristóteles* en el libro VI de la *Metafísica*, ahí donde habla de filosofía primera la estructura (...) en dos direcciones fundamentales del preguntar. Según esta estructuración, se trata por un lado del ente en cuanto tal (...) Pero al mismo tiempo plantea la pregunta (...) por lo supremo y último. (69-70).

Aclarada así la primera pregunta sobre el origen de la determinación de la metafísica como onto-teo-logía dentro el marco del pensamiento de Heidegger, podemos adentrarnos ahora en el lugar mismo desde donde Heidegger se sitúa para observar el horizonte en el que se ubica el preguntar filosófico de Occidente. Inquirimos ahora ¿en qué consiste ese preguntar? Sírvannos de entrada las siguientes palabras del filósofo: “recordemos (...) un hecho innegable: el pensar

occidental europeo se ha guiado por la pregunta « ¿qué es lo ente? ». Esta es la manera en que se pregunta por el ser” (TKS, 364). La anterior expresión tiene dos partes: la primera se refiere a la directriz que conduce todo el pensar occidental; la segunda, caracteriza dicha directriz y, por consiguiente, al pensar occidental en su conjunto, que en este contexto es lo mismo que pensar metafísico. Cada una de estas partes conforma una unidad esencial, pero son analíticamente separables, por lo que pueden ser desarrolladas de manera detallada y sistemática, pero sin perder de vista su unidad estructural.

En primera instancia trataremos así, de explicar la primera parte de la expresión para ganar una comprensión más detallada sobre la onto-teo-logía al modo como la piensa Heidegger. No obstante, hay que resaltar de entrada algo muy importante sobre la segunda parte, pues ésta caracteriza de una manera muy especial al pensamiento metafísico mismo: éste se halla inmerso en una confusión entre el ente y el ser o dicho de otra manera: “[la metafísica] piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente. Alude a lo ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente. Los enunciados de la metafísica se mueven de principio a fin de una manera extraña en un trueque y confusión permanente entre lo ente y el ser” (IQM, 73). Frente a lo anterior añade Heidegger:

[El pensar metafísico] no interroga nunca más que sobre lo existente, sobre lo que es. Interroga sobre el ser de lo existente pero no sobre el ser mismo y sobre su verdad. La cuestión concerniente al ser de lo existente es, ciertamente, la cuestión directriz de la metafísica; pero no es todavía la cuestión fundamental²².

Dicho esto sobre lo segundo, pasemos ahora a analizar la primera parte de la expresión.

Empecemos preguntando qué quiere decir preguntar « ¿qué es lo ente? ». Ésta es la pregunta que ha guiado todo el pensar occidental, toda metafísica. Preguntar eso significa preguntar por el “ser”, lo que significa a su vez, preguntar dos cosas. Dejemos que Heidegger nos aclare el asunto:

Si volvemos a recordar la historia del pensar europeo, experimentamos que, en cuanto pregunta por el ser de lo ente, la pregunta tiene *dos vertientes*. Por un lado pregunta: ¿Qué es lo ente como ente en general? (...) ontología. [Pero] la pregunta «¿qué es lo ente?» también pregunta ¿cuál es y cómo es el ente en el sentido del ente supremo? Es la pregunta por lo divino y por Dios (...). Teología. La duplicidad de la pregunta por el ser de lo ente se deja resumir en el título onto-teo-logía. (TKS, 364)

Esto nos demuestra que la pregunta que originalmente se mostraba como una se bifurca en dos cuestiones principales. La respuesta que se dé a estas cuestiones hará posible una doble

²² Citado por: RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, Madrid, 1991. Recurso electrónico consultado en <http://www.heideggeriana.com.ar/rodriguez/metafisica.htm>, consultado el 26 de febrero de 2011.

fundamentación, teniendo en cuenta que tradicionalmente “el ser se muestra bajo el carácter de eso que llamamos fundamento (*Grund*)” (TKS, 364). Por un lado, desde su aspecto ontológico, la metafísica da fundamento en el sentido de “dar un suelo” (*gründen*) sobre el que pueda moverse toda consideración acerca de los entes, es decir, en el sentido de determinar los rasgos comunes, generales y universales de todo lo que es, desde la pulga más pequeña hasta los seres más divinos, pues todos poseen el rasgo fundamental de que “son algo”, no obstante, aunque unos sean “más que otros”. Por otro lado, desde su cara teológica, la metafísica fundamenta en el sentido de justificar y dar razón (*begründen*) del conjunto de las entidades por medio de la suprema entidad, a la cual todas las entidades deben rendir cuenta, pues ésta “permite que todo ente surja en el ser” (TKS, 364). “Surgir” no significa necesariamente haber sido creado, ya sea de un modo material o teológico-metafísico, pero sí ser justificado y sostenido desde algo que mantiene en pie y determina al conjunto en su totalidad. En alemán término *gründen* significa fundar, crear, poner una cuestión en su fundamento. Y *begründen* significa también justificar, fundar, dar un sentido.

Es de importancia mencionar, a su vez, que el carácter teológico de la metafísica se manifiesta con una doble tarea. Como la pregunta misma lo destaca, debe mostrar *cuál es y cómo es* el ente supremo. Dichos cuestionamientos intercalándose entre sí tienen un propósito, “la misión no sólo de mostrar qué sea lo ente supremo, sino demostrar que eso más ente entre todo lo ente es” (TKS, 365). En la medida en que el ente, entendido en el sentido del ente supremo, determina al conjunto total de lo que es, Heidegger caracteriza la pregunta teológica como la pregunta por el ente en su conjunto. Por eso nos dice que la metafísica se pregunta: “por un lado por el ente en cuanto tal (...). Pero al mismo tiempo plantea también la pregunta por lo ente en su conjunto, en tanto que pregunta por lo supremo y lo último (...) el ente más original” (CFM, § 12, 70). Como podemos ver, las anteriores afirmaciones hacen de la pregunta teológica una pregunta ambigua: por una parte debe mostrar qué sea y cómo es el ente supremo, pero al hacer esto está al mismo tiempo apuntando a la totalidad de lo que es en su conjunto. Esto quiere decir que para poder dar unidad y sentido a la totalidad de lo que es, nos representamos al fundamento unificador como un ente entre otros, como el ente en grado sumo.

Es así que desde el ámbito de la metafísica se comprende de manera confusa al “ser” de los entes. Por un lado, es lo más común y universal, por otro lado, es también lo supremo, único entre todas “las cosas que son”. Esto ha permitido que comentaristas de Heidegger como Iain Thomson hablen de una “doble fundamentación” (2005, 18), que consiste una en “ir de abajo hacia

arriba”: fundamentación ontológica; y la otra en “ir de arriba hacia abajo”: fundamentación teológica. De esta manera, y según lo dicho hasta ahora, podemos comprender más claramente lo que significa que Heidegger nos diga que “la metafísica piensa el ser de lo ente como fundamento que funda” (ID, 127). Funda en un doble sentido. Esta determinación del ser de lo ente está configurando a su vez al ente en su totalidad, pues dentro del marco de la metafísica, interpretada en este sentido por Heidegger, la diferencia entre ser y ente no es propiamente considerada. Precisamente dentro éste ámbito “ser” significa siempre, y por aclaración de Heidegger, “el ser de lo ente”, entendiendo la expresión en el sentido que le otorga el genitivo objetivo; y “ente” significará siempre y en todas partes “lo ente del ser”, expresión que debe ser comprendida como genitivo subjetivo (ID, 133-135). No obstante, cabe preguntar ahora: ¿qué quiere decir Heidegger cuando dice que una de las expresiones debemos comprenderla en el sentido que le otorga un genitivo objetivo y la otra en el de un genitivo subjetivo? La aclaración de lo anterior es necesaria si queremos echar luces sobre la pregunta fundamental de la metafísica (a saber: « ¿qué es lo ente? ») y la manera como ésta se pregunta por el ser. Si “ser” significa siempre “el ser de lo ente” (en el sentido de un genitivo objetivo) y “ente” “lo ente del ser” (en el sentido de un genitivo subjetivo), no podemos pasar por alto estas aclaraciones.

2.3 Hacia una comprensión del término “ser de lo ente”

Si tenemos presente lo dicho páginas arriba y prestamos atención a lo que Heidegger dice sobre la metafísica, a saber: que ésta se pregunta por lo ente y al preguntarse por lo ente se pregunta por el “ser de lo ente” en el doble sentido ya aclarado, analizaremos gramaticalmente dicha expresión. Ésto aclarará a su vez el sentido de la expresión “lo ente del ser”, pues como veremos significan lo mismo, pero en diferente perspectiva. ¿A qué obedece que realicemos un análisis gramatical de la expresión ya mencionada: “ser de lo ente”? gracias a que Heidegger al referirse a la aclaración de la frase, utiliza la categoría gramatical *genitivo objetivo*. En alemán, dicha expresión es escrita por Heidegger como *Sein des Seienden* (ID, 132). Sin más palabras prestemos pues atención a la primera parte de la oración: *Sein*.

Vemos que el verbo “sein” está escrito inicialmente con mayúscula, lo que quiere decir que nos referimos al infinitivo del verbo ser, y que como tal nos remite a su expresión sustantivada; no olvidemos que en el alemán los sustantivos se escriben con mayúsculas. Eso hace que dicho verbo

pueda comportarse como un sustantivo en la oración y, sin embargo, mantener al mismo tiempo su calidad de verbo (*Verb*), es decir, de una palabra que denota tiempo (*Zeitwort*). Al verbo infinitivo en general se lo conoce en gramática como una *forma no personal del verbo*, esto porque un verbo infinitivo como, por ejemplo, “caminar”, no se refiere a un sujeto o persona que esté ejecutando dicha acción, a diferencia de, por ejemplo, “camino”, “caminas”, “camina”, que en un determinado contexto hacen referencia a la primera, segunda y tercera persona del singular (yo camino, *tú* caminas, *él* camina).

El infinitivo tampoco expresa el tiempo en que ocurre la acción, como por el contrario cuando decimos “caminé”, “caminaste”, “caminó”, que manifiestan que la acción tuvo lugar en un tiempo pasado o “caminaré”, “caminarás”, “caminará”, que muestran que la acción tendrá lugar en el futuro. Todo esto hace que el infinitivo se encuentre en la mayor de las indeterminaciones, pues designa una acción sin sujeto ni tiempo. No obstante, los gramáticos han visto que el infinitivo opera como sustantivo, por lo que se lo ha determinado como un *sustantivo verbal*, es decir, como nombre del verbo o nombre de la acción, esto ha hecho que algunos infinitivos como “deber”, se hayan vuelto sustantivos masculinos (“el deber”). Ahora bien, “ser” como infinitivo es un verbo totalmente indeterminado que no se refiere a ninguna persona o tiempo determinado, y como sustantivo verbal se refiere abstractamente a una acción de por sí abstracta.

La segunda parte de la oración *Sein des Seienden* se refiere a la expresión *des Seienden*. En alemán, el artículo *des*, hace referencia al género del sustantivo al que va unido. Ahora bien, sabemos que en este contexto *des* está en el caso genitivo del neutro *das*, y si miramos un diccionario de alemán, vemos que todo verbo infinitivo como *sein* al ser sustantivado se convierte en un sustantivo neutro: *das Sein*, lo que quiere decir que la palabra *Seienden* es alguna forma del verbo *Sein*, esto lo podemos deducir debido a que es la forma genitiva de un neutro (*des Seienden*). Cabe preguntar ¿cuál forma de *sein* es *Seienden*? para responder esto debemos prestar atención a lo que sigue.

Además del infinitivo, hay una forma no personal del verbo conocida como *participio*. Éste se comporta como un *adjetivo verbal*, por lo que es como una especie de adjetivo derivado del verbo. En español se conserva el llamado *participio pasado*, que denota que la significación del verbo ha recaído ya sobre el objeto designado por el nombre con el cual el participio concierta y al cual se refiere. Por ejemplo, cuando decimos “el árbol caído”, la palabra “caído”, del verbo “caer”, hace de participio en la medida que concierta con “árbol” (en género y número) y expresa que la acción de “caer” ya ha acaecido sobre el árbol. Se comporta como adjetivo en

la medida que describe una característica del árbol, a saber que “está caído”. En nuestro idioma, sin embargo, han desaparecido casi por completo otras formas del participio tales como el *participio presente*, que en alemán son muy frecuentes. Heidegger mismo utilizará a menudo estas formas.

Este último tipo de participio mencionado denota ya no una acción que recayó sobre el objeto, como en el caso de “caído”, sino una acción que está teniendo lugar ahora, en el presente, más aún que continúa. En español aunque haya desaparecido casi por completo este tipo de participio, no obstante existen todavía algunos verbos que se dejan volver participios presentes, como por ejemplo “dormir”. Eso lo vemos claramente en el siguiente ejemplo: cuando decimos “la bella durmiente”, “durmiente” se refiere a “la bella” como “la que duerme”, por lo que su función es la de participio presente en la medida que funciona como un adjetivo derivado de un verbo. Algunos nombres sustantivados del participio presente los podemos encontrar aún en nuestro idioma, pero con la fuerza del verbo ya demasiado disimulada y opacada. Ejemplo de ello son: “gobernante” o “gobernantes”, que originalmente significarían “el que gobierna” o “aquellos que gobiernan”, haciendo hincapié en que es una forma del verbo “gobernar” y no en como aparece en los diccionarios, a saber, como un sustantivo masculino o femenino; “cantante” que no designaría como tal a la persona que ejerce la profesión de cantar esté o no cantando, sino que se referiría a “el que canta” o a aquel que “está cantando ahora”; o “amante”, “el que ama” o “el que está amando”. De la misma manera, el verbo *sein* es susceptible en alemán de tener un participio presente debido a que en dicha lengua esta forma del participio no ha desaparecido. Así, *seiend* es el participio presente de *sein*. No obstante, si recurrimos nuevamente a un diccionario donde podamos ver algunas estructuras básicas de la gramática alemana, vemos que *Seiend* puede ser sustantivado si le añadimos *das*. Por lo que *das Seiend* significa “lo ente” (en el sentido de un participio singular neutro) y *des Seienden* significaría “de lo ente”, entendiendo “lo ente” sin que éste pierda la fuerza del verbo “ser”, tal como el participio presente de la expresión griega τὸ ὄν²³, traducido por “lo que es” (lo que está siendo). Si nos atrevemos a inventar nuevos

²³ El “ser” bajo la forma de su participio presente sustantivado (τὸ ὄν), muestra que el concepto que se designa con dicha palabra tiene el carácter de una acción que se ejecuta en el presente, permanente y constantemente. Esto podría servir de pista para lograr entender porqué Heidegger dice que los griegos interpretaron el ser como presencia permanente, sobre todo teniendo en cuenta que una de las caracterizaciones de la filosofía primera ya explicitada por Aristóteles y heredada por la tradición, es como ciencia que estudia el ὄν ἢ ὄν, donde “lo que es” es identificado con la οὐσία y ésta en sentido propio es algo que permanece y se sostiene con “existencia propia” independientemente de los “estados mentales de la persona”.

términos, “lo ente” vendría siendo “lo siente”: lo que está siendo ahora, lo que tiene la cualidad de estar siendo²⁴.

Ahora bien, la traducción castellana “ser de lo ente” no menciona ni hace explícitos todos los detalles antes mencionados, aunque es muy seguro que los traductores los supongan²⁵. No olvidemos lo que nos dijo Calvo Martínez: “lo ente” es una traducción derivada de la escolástica que oculta el sentido fuerte de la expresión griega *τὸ ὄν*. Por consiguiente “lo ente” disimula a su vez la fuerza del término alemán. Limitaciones impuestas por la carencia del participio presente. No obstante, realizadas estas aclaraciones, podemos con ellas justificar que la traducción de *Sein des Seienden* por “ser de lo ente” no es del todo inválida si suponemos de fondo todo lo anteriormente mencionado, por lo que la frase renace con una nueva fuerza oculta. Esta justificación de la traducción del alemán al español nos permitirá dar un paso en lo que sigue, que será interpretar la frase ya traducida “ser de lo ente”, bajo los criterios de la gramática española. Una tarea no obstante cuestionable. Sin embargo, si pretendiéramos hacerlo desde la perspectiva de una gramática alemana, el tiempo y el espacio de nuestro trabajo se extendería hacia el infinito, por lo que queda como una tarea aún por realizar. Aún así, debemos recalcar que dicha interpretación desde el ámbito de la gramática no obedece a un intento por validar o invalidar la frase de Heidegger, sino que su interés se basa fundamentalmente en aclarar la oración misma, no en el sentido de poder comprender clara y distintamente bajo criterios gramaticales lo que quiere decir, sino en el sentido de mostrar que quizás dicha frase no se deja atrapar, estabilizar, congelar o representar por las categorías de la gramática y que, por lo tanto, desborda su esqueleto mismo. ¿Puede ser desechada dicha frase por esta apariencia de indeterminación? ¿Puede el pensamiento de un pensador ser desechado de entrada y ser objeto de burla sin antes haberse intentado comprender lo que quiere decir? Nuestra tarea no es apologética, sino que pretende proceder a partir del principio de que es posible comprender el pensamiento de un pensador, no obstante, para esto se necesita uno involucrar y sumergir en el conjunto de sus escritos y en un determinado contexto, y no sólo ser jueces que juzgan “desde afuera”.

²⁴ No obstante cabe preguntar: ¿qué significa el “ser” de lo ente?

²⁵ ¿Qué otras miles de cosas se encuentran implícitas en la traducción de un texto? ¿Cuántas cosas ya no se nos habrán escapado y cuántas más hemos dejado pasar por alto? Sólo hasta ahora somos conscientes de la profundidad y trabajo que requiere un texto. Asunto que no puede esperar ser concluido en años, sino quizás basten décadas, o quizás no alcance una vida.

“Ser de lo ente”. La estructura gramatical de dicha oración consta de un verbo infinitivo: “ser”, que puede comportarse en cuanto tal, como sustantivo, sin perder su carácter verbal; y de un complemento: “de lo ente”. La palabra *complemento* designa a una o a un conjunto de palabras que añadidas a otras completan o precisan el sentido de éstas. Los gramáticos han diferenciado varios tipos de complementos, entre ellos hay complementos verbales: que completan el sentido del verbo al que acompañan; y complementos de nombre: que completan el sentido del nombre en cuestión. Ejemplo que da cualquier libro de gramática²⁶ sobre lo primero puede ser como sigue: “la niña dio”. Acá el sentido del verbo está indeterminado, pues no se sabe qué dio la niña, por lo que puede complementarse su sentido con: “un regalo” o “una limosna” (“la niña dio un regalo” o “la niña dio una limosna”). No obstante, puede seguir determinándose más el sentido de la frase y decir seguidamente “a su vecino”, por lo que la frase quedaría “la niña dio un regalo (o una limosna) a su vecino”. Estas palabras que se agregan juegan el rol de complementos de “la niña dio”, pues precisan cada vez más la frase. El objeto (persona, animal o cosa) sobre la que recae directamente el verbo se llama *complemento u objeto directo*, en este caso “una limosna” (pues la niña dio *una limosna*); el objeto sobre el cual se termina o cumple la acción del verbo se denomina *complemento u objeto indirecto*, en este caso el “vecino” (pues la dio *a su vecino*).

Por otra parte, los complementos de nombre precisan también el nombre al que se refieren, como por ejemplo “la casa del padre” o “la espesura del bosque”, pues complementan frases que si proferimos sueltas serían “la casa” o “la espesura”. En este último caso los complementos “del padre” o “del bosque”, pueden hacer las veces de adjetivos, pues se puede traducir “la casa del padre” por “casa paterna”, y aunque no se pueda traducir “la espesura del bosque” como “espesura boscosa”, no obstante se conserva el carácter adjetivo. Ahora bien, el complemento de nombre también puede ser un verbo, como por ejemplo un infinitivo, esto lo podemos ver cuando decimos “es hora de almorzar” o “es tiempo de correr”. Un adverbio también puede servir de complemento de nombre, como “las mujeres de aquí son feas”, que complementan el sustantivo “las mujeres”.

Tanto en los complementos de nombre como en los de verbo, la gramática encuentra que hay un tipo de complemento común que se forma así: preposición, nombre (sustantivo) (“vengo *de Cali*”. “El día *de los globos*”). Por lo que la frase “de lo ente”, se encuentra incluida dentro de este tipo de complemento, pues “lo ente”, es una sustantivación del participio presente del verbo “ser” y

²⁶ Nosotros utilizamos: *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*. Véase la bibliografía

está precedido por la preposición “de”. Ahora bien, en cuanto fijamos nuestra atención en los verbos, vemos que hay verbos que por su naturaleza necesitan de un objeto directo (complemento directo) para poder determinar su sentido dentro de la oración, estos son llamados *verbos transitivos*. Dichos verbos necesitan dos participantes: un agente que realice el verbo y un pasivo que padezca directamente la acción del verbo. Un ejemplo de este tipo de verbos sería “entregar”, pues no decimos simplemente “yo entregué”, sino que es necesario complementar el verbo con un objeto directo sobre el cual se ejerza la acción para poder comprender su sentido, es así que decimos “yo entregué una carta”. No obstante, hay verbos que no necesitan de un objeto directo para que podamos comprender su sentido en una frase, y forman oraciones que se encuentran completamente determinadas sin que haya en ellas un objeto directo, como por ejemplo “Juan delinque” o “el alumno estudia”. Esos verbos que se comportan en la mayoría de los casos de esta manera se llaman *verbos intransitivos* (no necesitan un objeto directo para comprenderlos). Tengamos en cuenta que la diferencia entre un verbo transitivo y uno intransitivo es relativa y sólo ha sido definida en los diccionarios por el modo en que en la mayoría de los casos aparecen en la lengua, por lo que un verbo intransitivo puede volverse transitivo según el modo que se utilice en la oración. Si decimos, por ejemplo, “el alumno estudia matemáticas”, estamos convirtiendo un verbo en principio intransitivo en transitivo, pues le estamos atribuyendo un objeto directo, a saber “matemáticas”.

Ahora bien, si recurrimos a un diccionario, nos damos cuenta que el uso común del verbo “ser” es intransitivo, es decir, no necesita de un complemento directo para determinar su sentido. Esto sucede porque cuando utilizamos el verbo “ser” como un verbo predicativo, es decir, cuando lo usamos en una oración con un significado propio y no simplemente como mera cópula²⁷, cobra la gran mayoría de veces el significado de “existir”, “ocurrir”, “suceder”, etcétera, todos verbos intransitivos. Así decimos “los pocos sabios que en el mundo han sido”, en el sentido de “los pocos sabios que han existido”, y no necesitamos de un objeto directo para el verbo “ha sido”; o también podemos decir “eso será”, queriendo decir “eso ocurrirá”; o “así sea”, como diciendo “así suceda”, sin necesitar de un objeto directo. Ahora bien, si decimos “yo soy”, como queriendo significar “yo existo”, vemos en la frase que el verbo no es transitivo en la medida que el sujeto (“yo”) no ejecuta una acción (“ser”, “existir”) que recaiga directamente sobre otro objeto, sino que

²⁷ Tal como sucede en un predicado nominal como por ejemplo “Juan es alto”, donde el núcleo o palabra esencial del predicado es “alto” más no “es”, pues esta palabra sólo sirve como cópula o nexo entre “Juan” y “alto”. Según la teoría gramatical, el “es” tiene la función de cópula en la gran mayoría de los casos.

el verbo basta por sí solo para expresar todo lo que queremos decir del sujeto y, por tanto, no necesita de un complemento, ni directo ni indirecto.

Ahora bien, en la frase “ser de lo ente”, Heidegger nos especifica que debemos entenderla en el sentido que le otorga el *genitivus obiectivus*. ¿Qué quiere decir esto y cómo se conecta con todo lo que venimos diciendo? Aclarar estas preguntas es hacer evidente el motivo por el cual decidimos realizar este análisis gramatológico. Dijimos más arriba que tanto en complementos de verbo como en complementos de nombre, hay un tipo de complemento común que se conforma con preposición y sustantivo (p. ej. *de + x*). Si decimos, por ejemplo, “amor de Dios”, estamos utilizando éste tipo de complemento frente al sustantivo “amor”, pero dicho complemento es ambiguo: puede ser interpretado como *complemento objetivo* o como *complemento subjetivo*, es decir, como *genitivo objetivo* o *genitivo subjetivo*, pues por definición el genitivo en castellano se expresa mediante la preposición “de” antepuesta a un sustantivo. La ambigüedad consiste en que la frase “amor de Dios” puede interpretarse como el amor que las criaturas tienen hacia Dios, o el amor que Dios tiene hacia las criaturas. En el primer caso se interpreta en el sentido de un genitivo objetivo, en el segundo caso en el de un genitivo subjetivo. La diferencia consiste en que en el primer caso, como nos dice la gramática, Dios es *objeto* de la significación del sustantivo amor, lo que quiere decir que si traducimos la frase, Dios sería el *objeto directo* del amor de las criaturas; mientras que en el segundo caso es *sujeto* que ama a las criaturas. De allí las palabras *objetivo* y *subjetivo*. Ahora bien, esta ambigüedad la gran mayoría de veces “solo ocurre cuando el primero de los dos nombres relacionados con la preposición *de* sea nombre de acción” (RAE, 404). Esto quiere decir que un mismo complemento, por ejemplo “de Dios”, puede ser interpretado o bien como *objeto directo* o bien como *sujeto* de determinada acción: como *genitivus obiectivus* o como *genitivus subiectivus*. Lo mismo podemos ver en la siguiente frase “el asesino de Pepe”, que puede significar que Pepe fue “objeto” de asesinato (genitivo objetivo) o que Pepe realizó el asesinato (genitivo subjetivo). Ahora, dichas formas del genitivo se encuentran determinadas por el papel que juega el sujeto del complemento, es decir, si es objeto o sujeto de una acción, el primer caso (si es objeto de una acción), sería complemento directo de la acción, lo que quiere decir que la acción es un verbo transitivo, pues los verbos intransitivos no requieren de objeto directo.

No obstante, si nos atenemos a la no transitividad del verbo “ser” tal como es indicada por el diccionario, esto quiere decir que dicho verbo no requiere de un complemento directo, además si volvemos la vista a la gramática, ésta nos dice: “los [verbos] intransitivos no pueden tener el

[complemento] directo” (RAE, 371). Lo anterior tiene implicaciones importantes para la frase de Heidegger: “ser de lo ente”. Si éste nos dice que dicha frase debe ser interpretada en el sentido de genitivo objetivo, quiere decir que “lo ente” es el objeto directo de la acción de “ser”, pero ateniéndonos al análisis gramatical, dicho verbo está sumamente indeterminado, pues como vimos, “ser” puede significar “existir”, “ocurrir”, “suceder”, “estar”, etcétera, y además todos estos verbos en sus aplicaciones concretas son utilizados la gran mayoría de veces como intransitivos, lo que quiere decir que no están seguidos de un objeto directo, por lo que la frase “ser de lo ente” quedaría sumida en la mayor de las indeterminaciones y en la mayor de las oscuridades, pues podemos decir del “amor de Dios” (en el sentido de genitivo objetivo) que las criaturas aman a Dios, o que Dios es amado por las criaturas, pero del “ser de lo ente”, ¿cómo decimos que “lo ente” sea el objeto directo de la acción de “ser” si no poseemos un sujeto que realice dicha acción sobre “lo ente”? En este punto, parece entonces que nos hemos encontrado con el camino que sigue el pensamiento, cuando substantiviza el verbo ser.

Sumado a lo anterior, la gramática misma aclara, aunque no explícitamente pero sí claramente, que el infinitivo (en nuestro caso “ser”) puede llevar sujeto con la preposición “de” (en nuestro caso “de lo ente”), solamente si se interpreta la frase en sentido de genitivo subjetivo (RAE, 486). Dónde frases como “el murmurar de las fuentes” o “el mentir de las estrellas”, son entendidas en de tal manera que es el sujeto del complemento el que ejecuta la acción de “murmurar” o de “mentir”. Si interpretamos la frase de Heidegger en la forma del genitivo subjetivo sería mucho más fácil entenderla, pues podríamos decir que “lo ente” “ejecuta” la acción de “ser”, pero el filósofo se encarga de aclarar explícitamente que debemos entender la frase en su forma de genitivo objetivo. ¿Qué quiere decir todo eso? Desde las categorías gramaticales la frase misma se muestra como construida de manera muy indeterminada y, al mismo tiempo, ininteligible. Se muestra como un error y como un mal uso de las palabras.

¿Qué podemos hacer para no descalificar de entrada la frase de Heidegger y de paso arrojar a la basura toda su filosofía por el motivo de hallarse inmersa y sostenida sobre este tipo de errores gramaticales? ¿Es legítimo suponer que la gramática es el juez supremo gracias al cual podemos condenar toda filosofía? O más bien, ¿no debemos mejor escuchar las razones del acusado, mirar sus argumentos y dejarlo hablar desde sí mismo para que pueda defenderse y en dado caso salir absuelto? Precisamente es necesario primero escuchar las razones, estudiarlas lentamente y con demasiado cuidado antes de proferir sentencias de algún tipo; no obstante, nuestro afán de querer siempre tener respuestas rápidas a la mano, muchas veces nos impiden

profundizar en un camino y nos obliga a tomar un atajo, empero, perdiendo en dicha decisión, el aprendizaje que sólo se logra recorriendo un largo camino de rodeos.

Para validar o invalidar el sentido de la expresión “ser de lo ente”, no debemos recurrir a presupuestos de posturas “externas”, pues esto sería utilizar un lenguaje ajeno al que propiamente quiere comprenderse. Para poner un ejemplo un tanto “científico”, sería como tratar de construir un número irracional a partir de uno racional, o como intentar refutar cierta teoría introduciendo postulados ajenos a los aceptados. En ambos casos los intentos son infructuosos. Para desarrollar la expresión de Heidegger debemos, por tanto, distinguirla de cualquier postura que suponga que los postulados que utiliza son aplicables o pueden definir la validez de lo dicho por otra postura. Proceder así, sería proceder ciegamente, por lo que empezaremos distanciando una explicación gramatical de la frase de una explicación nacida de la propia filosofía de Heidegger con la siguiente cita:

Deberíamos desembarazarnos (...) rápidamente de los debates sobre el «es» en la proposición (...). Quizás el anterior debate sobre el «es» como cópula, tampoco será sino un simple debate habitual, convertido en habitual por un viejo hábito según el cual la así llamada «gramática» es competente para proporcionar la información que marca la pauta sobre el lenguaje y la palabra. Quizá lo primero de todo, en suma, deba consistir en sacudirse de lo habitual a fin de que podamos obtener una primera mirada a favor de lo superfluo [el ser]. Por eso nos proponemos retomar el debate sobre el «es» y el «ser», pero abandonando al mismo tiempo la vía del opinar habido hasta la fecha (CF, 76).

Claramente Heidegger está alejándose de una interpretación gramatical sobre el “ser”, por lo que de entrada ésta no puede erigirse como aquello que conduzca y dé la última palabra sobre el ser tal como lo piensa Heidegger. Argumentos en pro de lo anterior, podemos también encontrarlos en *Introducción a la metafísica*, donde Heidegger, al referirse a las categorías de la gramática nos dice lo siguiente:

Ya hace mucho tiempo que sólo son medios técnicos que sirven como instrucción para analizar mecánicamente el lenguaje y para fijar sus reglas. Precisamente allí donde se percibe una relación más originaria con el lenguaje, se nota que esas formas gramaticales son formas muertas por ser meros mecanismos (IM, 56).

Inclusive puede verse que para Heidegger la gramática fue originariamente posibilitada por una determinada comprensión del ser, por lo que es un contrasentido que aquella pueda determinar aquello que la determinó. Qué puntos particulares pueden mostrarse para hacer patente que la gramática se originó en una determinada comprensión del ser es una tarea sumamente compleja

que no podemos tratar acá²⁸, ya que en este momento nuestra tarea fundamental es delimitar las fronteras para impedir cualquier incursión de la gramática sobre terrenos que pertenecen a otro ámbito, tarea que podemos bosquejar con ciertas referencias de Heidegger al respecto. Éste, en su *Introducción*, escribe:

Ya ni siquiera se nos ocurre pensar que todo aquello que conocemos desde hace tiempo y a la perfección podría ser diferente, que aquellas formas gramaticales no analizan y regulan el lenguaje desde la eternidad y de manera absoluta pues estas se han construido tan sólo a partir de una muy determinada interpretación de las lenguas griega y latina (IM, 56).

Y no olvidemos que “nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico” (ID, 155). Además, todo el modo de proceder y la misma legitimidad de la gramática “depende manifiestamente de la concepción del ser que la rige” (IM, 56).

Podemos así legitimar la diferencia entre la interpretación heideggeriana y la interpretación gramatical sobre el “ser”, haciendo de alguna forma inmune la posición de Heidegger frente a la embestida de la gramática gracias a que desde un comienzo el filósofo nos aclara que su andar no va por el rumbo de las determinaciones formales del lenguaje, sino que obedece más bien a otros intereses. Aunque del anterior párrafo pueden derivarse y desarrollarse gran cantidad de asuntos de manera minuciosa, no obstante, para no perder nuestra dirección, es preciso retomar la explicación sobre la expresión “ser de lo ente” una vez legitimada la no “proporcionalidad” entre “el ser heideggeriano” y el “ser gramatical”.

Nuestro análisis gramatical sobre la frase tuvo su principal fuente de interés en la medida que Heidegger utilizaba la categoría gramatical “genitivo objetivo” para establecer el sentido en el que la frase debía ser entendida, sin embargo, nos dimos cuenta que dicho sentido se oscureció cada vez más a medida que aplicábamos las leyes gramaticales, por lo que quedamos perplejos ante la completa ininteligibilidad de la expresión. Que Heidegger utilice la categoría gramatical “genitivo objetivo” y que, al mismo tiempo, quiera distanciarse de la gramática es algo que puede parecer contradictorio, pero como veremos utiliza dicha herramienta de una forma un tanto especial para expresar una determinada dirección del ser que apunta hacia lo ente.

Páginas arriba mencionamos que para Heidegger toda la tradición occidental concibe al ser como fundamento en doble sentido de ontológico y teológico. ¿Qué quiere decir esto? Fijarnos en esto es lo que propiamente aclarará la frase “ser de lo ente”. Que “el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto fundamento que funda” (ID, 127), quiere decir que el ser de alguna

²⁸ Para más información sobre este asunto podemos recomendar el libro *De la gramatología* de Jacques Derrida, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo Veintiuno Editores, México, 2008

manera es pensado como una “fuerza activa” que funda²⁹, es decir, que realiza la “acción” de fundar. Pensar de esa manera el ser y aclararlo como tal en este sentido, quiere decir que adquiere una cara totalmente diferente al “ser” gramatical entendido como mera cópula, como mero verbo auxiliar, como una forma no personal del verbo o como sus significados particulares de “existir”, “ocurrir”, “suceder” etcétera. Para decirlo de alguna manera: el ser como fundamento ejerce la acción de fundar sobre lo ente. Si recurrimos a la gramática, esto sería que la acción de fundar (verbo transitivo) recae directamente sobre el complemento directo: lo ente. Por lo que en un sentido de genitivo objetivo “ser de lo ente” significa que la acción de fundar recae sobre lo ente. El ser *da* suelo a lo ente (*da...a...*). Vemos que Heidegger de alguna manera tiene que valerse de la gramática para poder explicar lo que quiere decir, empero, también se quiere distanciar de ella, observando la gran dificultad que esto acarrea gracias a que aún queda abierta la pregunta de si las lenguas del pensar metafísico ofrecen otras posibilidades del decir (ID, 155).

Ahora bien, podemos ver que la frase empieza a tener sentido si la vemos dentro de su contexto. No obstante, también puede comprenderse de otra manera, en la que el ser ya no es concebido tradicionalmente como fundamento, sino en su diferencia con lo ente. ¿Qué quiere decir esto? Heidegger nos muestra que utiliza la expresión analizada para hacer patente el espacio de la diferencia entre ente y ser; por eso nos dice que “cuando se habla del ser de lo ente (...) se trata siempre de una diferencia (...). El ser se muestra de inmediato como ser de..., y con ello en el genitivo de la diferencia” (ID, 137). Esto quiere decir que desde otra perspectiva la expresión remite a una diferencia entre ente y ser, cuestión que debe ser aclarada en lo que viene.

2.4. La diferencia ontológica entre ser y ente

El asunto de la diferencia entre ser y ente es una de las cuestiones quizá “más extrañas” para nuestra vista acerca del pensamiento de Heidegger, pensamiento que de por sí es ya “extraño”. Preguntar “qué significa eso de la diferencia entre ser y ente en Heidegger” es necesario para poder pensar la diferencia en cuanto tal y también para comprender la constitución onto-teológica de la metafísica. Ahora bien, aclarar el problema de la diferencia en cuanto tal necesita

²⁹ Nótese que la palabra latina *vis*, significa tanto “violencia”, “fuerza”, “vigor”, “ataque”, “ímpetu”, “poder”, “influencia”, como “naturaleza” y “esencia”.

previamente de la apertura de un camino que conduzca al problema mismo, esto es, necesita despertar en nosotros la disposición a preguntar por la cuestión misma y para comprenderla como un asunto para ser pensado. Lo que viene a continuación es *un intento por aclarar el rumbo hacia la pregunta por la diferencia más que un pensamiento sobre la diferencia como tal*, por lo que intentaremos hacer inteligible el problema de la diferencia para que el lector sea capaz de acercarse progresivamente a este asunto. Un acercamiento repentino podría causar un espanto y consiguientemente un alejamiento frente al problema, lo mismo que cierto malestar y repudio hacia estas cuestiones.

Heidegger llama *diferencia ontológica (ontologische Differenz)* a la diferencia que pretende mostrar que hay entre lo ente y el ser. Ésta expresión aparece por primera vez explícitamente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 (Escudero, 2009, 135). Para lograr comprender el motivo de esta “separación”, debemos abordar el problema poniendo entre paréntesis toda teoría previa sobre el uso “correcto” del lenguaje, pues como vimos anteriormente Heidegger pretende alejarse de estas consideraciones deterministas del lenguaje. Las posibilidades del decir exceden con mucho a los recipientes inertes que pretenden encasillar lo expresable en esquemas limitados. Si solamente estuviéramos autorizados a pronunciarnos sobre hechos materialmente disponibles, sería oportuno arrojar no solamente toda poesía a la basura, sino tras de sí toda filosofía, toda literatura y es posible que hasta la misma ciencia.

Retomando la cuestión, vemos que existen dos términos en la mentada diferencia: lo ente y el ser. Ahora bien, como dijimos páginas arriba, lo ente es “lo siente” en cada caso. ¿En qué consiste que algo sea en cada caso? Si bien podemos dar diferentes respuestas a esta pregunta, ya sea diciendo que lo que propiamente “es” es la idea que tenemos de la cosa, o la fórmula matemática con la que comprendemos cierto proceso físico, o lo que existe materialmente, no obstante, comprendemos lo que se nos quiere decir cuando indicamos que algo es esto o aquello. Cuando en el horizonte vemos algo extraño, o cuando en medio de la selva escuchamos el sonido de unos pasos que se alejan rápidamente entre las hojas caídas, o cuando vemos algo que nunca antes habíamos visto, están acompañándonos siempre las preguntas: “¿qué es eso?”, “¿qué fue eso?”, “¿qué será eso?”, como queriendo saber en qué consiste el ser de eso extraño, de eso que no sabemos qué es. También cuando decimos “Juan es un mal hombre” o “La paz sea con vosotros”, estamos, en nuestro idioma, comprendiendo en cada momento la expresión. Vemos que los usos del verbo “ser” son sumamente amplios y variados, por lo que el uso del “es” en una frase puede tener gran cantidad de significados. Los libros de lógica y gramática nos hacen eso

patente: puede significar la inherencia de un atributo en un sujeto, la pertenencia de un individuo a una clase, la implicación de un atributo por un atributo, la inclusión de una clase en otra clase, la equivalencia de dos términos, o simplemente la definición de algo. También puede significar existencia, ocurrencia, etcétera. Lo mismo que servir de verbo auxiliar.

Asimismo, cuando pensamos en cosas como un triángulo, un número, una roca, o cuando recordamos a un ser querido, o sentimos felicidad o rabia, decimos de todas aquellas cosas que “son algo”, aunque su modo de ser varíe considerablemente de unas a otras: un triángulo nunca será hallado efectivamente en el universo, puesto que su figura en el papel representa “algo” ideal; o nunca encontraremos un número siete materialmente disponible en la naturaleza, aunque podamos tratar como “herramientas” a los números; tampoco encontramos en el mundo al ser querido ya fallecido, a no ser como un cuerpo sin vida (aunque no meramente como un cuerpo inerte), pero en este caso ya “se ha perdido algo” sumamente importante; o podemos encontrarnos con una persona amada para abrazarla y besarla, lo que la hace materialmente presente, pero inmediatamente no se nos aparece como una masa, sino como *siendo* esa persona tan amada. Lo mismo pasa con la rabia, o con la alegría o la tristeza cuando se hacen presentes en su peculiares modos de ser. Ahora bien, cabe preguntar: ¿Para qué sirven todas estas explicaciones? Precisamente para comprender la diferencia misma entre ser y ente.

Así, decimos que todas esas cosas mencionadas anteriormente *son* de tal cual manera, lo que las convierte determinados entes. Para Heidegger, lo ente no es sólo y exclusivamente aquello materialmente disponible, o aquello que solamente está-ahí -aunque en ciertos contextos sí utilice la palabra en dicho sentido- sino que él tiene una noción muy amplia del término. Entes no sólo son los árboles, las rocas, las montañas que tenemos ahí delante, sino también los triángulos, los “sentimientos”, una pelota roja imaginada, pues tienen el carácter de “ser algo”. Para comprender un poco más lo que Heidegger entiende por dicho término, podemos ver lo que nos dice en *Ser y tiempo*: “El todo del ente, según sus diferentes sectores, puede convertirse en ámbito de descubrimiento y la delimitación de determinadas regiones esenciales. Éstas por su parte, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el *Dasein*, el lenguaje, etc.” (SyT, §3, 29). Por lo que tanto la historia como sus objetos y tanto la naturaleza como el espacio, la vida, el *Dasein* y el lenguaje son en cierto sentido entes; y, sin embargo, en cada uno se da una diferencia fundamental. Claramente ente no es solamente este lápiz, esta hoja o esta roca acá delante de mí. Pero, ¿qué es entonces lo ente? Para más claridad sobre este asunto traemos a colación otra cita de Heidegger que es mucha más clara y certera:

Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos (SyT, §2, 27. La cursiva es nuestra).

Ahora bien, esto nos muestra que todo ente es de esta o aquella manera, pero siempre y cada vez es algo. Por este motivo la tradición entendió al ente como el género supremo por encima del cual no puede haber nada “más grande”, pues tanto el piojo, como el número, como Dios, son entes. No obstante, para comprender una cosa (piedra, idea, libro, etcétera) como ente, debemos tener una comprensión previa acerca del ser, acerca del “es”. ¿Cómo así? Para aclarar lo anterior pensemos, por ejemplo, en la forma como enseñamos al bebe el nombre de las cosas: señalamos la cosa y seguidamente pronunciamos su nombre, decimos: “esto es una pelota”, o “eso eso es un pájaro”, o “esa es la luna”, así, poco a poco el niño va aprendiendo el significado de las palabras. Sin embargo, para lograr comprender que aquello en el tejado es un pájaro, necesita haber comprendido de antemano el significado de la propia seña que señala al pájaro. Es decir, necesita suponerse que comprende la seña misma, seña que es por sí in Señalable pues ¿cómo señalar la seña misma sin antes haber comprendido el señalar mismo? De forma semejante Heidegger comprende al ser.

Para que podamos comprender en general algo como algo que es, necesitamos ya una previa comprensión del ser. Claramente, ser no significa en este contexto algo así como una “cosa” separada que flota en el aire, una especie de Dios, algún tipo de ente superior o el conjunto de todas las cosas contenidas en el universo, sino aquello que en su previa comprensibilidad hace posible que entendamos algo en general como algo que es. Empero, decir que el ser es aquello que permite que comprendamos algo en general como algo que es, podríamos decir que es una “definición insuficiente”: primero, porque ya de entrada al decir “el ser es...” estamos suponiendo una comprensión del ser mismo; y segundo, porque estamos volviendo “algo” al ser, lo estamos volviendo un determinado ente.

Así, acerca de los diferentes entes podemos preguntar “¿qué es eso?” o “¿qué es aquello?”, podemos hacer juicios sobre el modo de ser de un gusano, o de la reacción química de algún proceso natural y de esta manera formular teorías acerca del comportamiento de los seres vivos o de los compuestos químicos que se dan en el ámbito de lo físico, pero si preguntamos “¿Qué es el “ser”?” nos encontramos frente a lo que parece un enigma, pues estamos suponiendo de entrada en la pregunta misma aquello por lo que preguntamos, estamos moviéndonos ya en una comprensión del ser: el ser es... . Al ser tampoco podemos señalarlo en ningún ente concreto, ni hallarlo disponible frente a los ojos, por lo que no podemos girar en esa dirección y decir “he ahí

al ser". Todo lo anterior ha hecho que algunos comentaristas de Heidegger se pronuncien de varias maneras para aclarar eso que el filósofo entiende por ser, y que causa muchos dolores de cabeza y desasosiego para la persona que trata de abordar el pensamiento de nuestro autor. Así, Jesús Adrián Escudero nos dice: "Este nivel último e irreductible de la realidad que trasciende todo lo inmediatamente dado recibe el nombre de «ser»" (Escudero, 2010, 25), pero también tenemos a Iain Thomson que afirma: "El ser en cuanto tal" [*Being as such*] será el nombre problemático para aquello que hace posible los diferentes postulados metafísicos acerca del ser de las entidades" (2005, 19), pero también es la "dimensión de inteligibilidad que primariamente experimentamos en tanto retrocede a nuestra aprehensión, eludiendo nuestros intentos para finalmente conocerle [*To Know it*], apresarle y expresarle completamente en términos de algún contenido positivo" (2005, 27).

¿Qué es lo que nos permite comprender al ente como algo que es? el ser mismo, ¿Cual es la condición misma de posibilidad que nos permite preguntar: "¿qué es esto?" y "¿qué es aquello?"? Una previa comprensión del ser, ¿Qué es el "ser"?, es frente a esta pregunta que quedamos perplejos de no poder encontrar una respuesta simple. Comprendemos en cada momento el ser³⁰, pero a la hora de intentar definirlo no podemos hallar una solución clara y distinta. Precisamente si recurrimos a criterios lógicos tropezamos de inmediato con una dificultad. Cómo veremos a continuación.

Si entendemos que una definición expresa el significado de una palabra y queremos definir "ser", debemos entonces definir dicho término mediante una de las posibles técnicas de definición (Copi, 1962). Siguiendo en este punto a Copi, entre ellas están la extensional o demostrativa, la intensional o connotativa, la definición por sinonimia, y la definición por género y diferencia. El primer tipo de técnica definitoria se encarga de definir la palabra señalando el objeto que designa, por ejemplo, "ese es un carro". Empero, podemos de entrada descartar esta técnica para definir el ser, pues el ser no aparece a la vuelta de la esquina. El segundo tipo de técnica, para ahorrarse la tarea de tener que buscar algo que no está presente, define la palabra que se

³⁰ Debemos tener en cuenta que para Heidegger la comprensión que tenemos del ser se manifiesta en la gran cantidad de usos que hacemos de dicha palabra en sus distintas formas, pero no sola y exclusivamente cuando proferimos explícitamente dichas formas, con respecto a lo anterior el filósofo nos dice: "[el ser] adviene así constantemente y por doquier a la palabra. Y esto ocurre no sólo de una manera general y en lo que toca a su frecuencia de uso (...) [por] sus nombres expresos como «es», «son», «era», «será» y «ha sido». En todo «verbo» del lenguaje nombramos al ser. Cuando decimos «llueve» mentamos que ahora y aquí la lluvia «es». También en cada sustantivo y adjetivo nombramos al ente y, así, nombramos al ser del ente (...). Con cada palabra y frase es dicho el ser incluso aunque no sea nombrado cada vez por su nombre propio. El Decir dice <con> él al ser, no como un añadido y suplemento que pudiera ser suprimido, sino con la donación previa de aquello que permite en cada caso por vez primera la nominación del ente" (CF, §13, 101-102).

quiere precisar a través de la demostración de ciertas propiedades comunes que deben compartir los objetos que caigan bajo dicha palabra, así, por ejemplo, cuando definimos *circunferencia* como “curva plana, cerrada, cuyos puntos son equidistantes de otro, el centro, situado en el mismo plano”, y si un conjunto de puntos cumple dichas propiedades de: encontrarse en un mismo plano y de ser equidistantes de un punto llamado centro ubicado también en el mismo plano, entonces, por consiguiente, ello es una *circunferencia*. Acá no hay que señalar todas las circunferencias, sino expresar las propiedades que deben cumplirse para que algo sea una circunferencia. Pero, ¿qué propiedad o propiedades comunes comprenden las cosas para caer bajo el término “ser”? Ciertamente todas y ninguna en particular. Para poder entender esta perplejidad, haremos una pequeña reflexión con la ayuda del concepto de “conjunto” o “clase”, y veremos que esta técnica de definición parece quedarse corta, pues no encontramos un tipo de propiedad particular mediante la cual digamos que algo es, sino que ya y en cada momento sabemos que es esto, o es aquello.

Si hacemos caso a la definición de clase (conjunto) que da el filósofo y lógico Irving Copi en su libro *Introducción a la lógica* como: “Una clase es una colección de todos los objetos que tienen una *propiedad común*, a la cual nos referimos como «la característica definitoria de la clase»” (1962, 143. La cursiva es nuestra), en un principio podría parecer algo extraño y contradictorio con la noción de clase, hablar del *conjunto de los elementos que nada tienen en común*, pero mediante dicha formulación llegaremos a unas consecuencias un tanto extrañas. Así pues, *supongamos* que es posible que se dé tal tipo de clase.

¿Qué pasa si definimos un conjunto como: (a) El conjunto *de las cosas que no tienen nada en común* o (b) el conjunto *de lo que nada tienen en común*? En (a) los elementos de dicho conjunto tienen en común que son cosas. Luego no existiría tal conjunto de “cosas”, pues sus elementos nada pueden tener en común. Ni siquiera el hecho de ser cosas. En (b) dichos elementos tendrían en común el hecho de que *nada tienen en común*. Luego no podría existir tal conjunto de elementos. De estas cuestiones surge el interrogante: ¿cómo encontrar los elementos del conjunto *de lo que nada tiene en común*, si apenas es definido tal conjunto, tales cosas tendrían algo en común? La imposibilidad de hallar elementos para un tal conjunto nos lleva a la idea de que dicho conjunto es vacío, pues no puede existir un elemento en dicho conjunto, ya que al pertenecer como elemento a ésta clase, esto lo haría común a los elementos de otros conjuntos. Aún si fuera imposible el conjunto *de lo que nada tienen en común*, esto revelaría que en última instancia todo tiene algo en común con todo.

No obstante, suponiendo que un tal conjunto se dé, es lícito decir también que éste se encuentra vacío.

Podríamos pensar de entrada que el hecho de definir un conjunto precisamente con una propiedad que desatiende al concepto de conjunto (a saber, la característica de que sus elementos no tengan nada en común) es de entrada un contra sentido, pero la posibilidad de poder comprender que puede suponerse posible *un conjunto de “cosas” que nada tienen en común*, revela que no es totalmente un absurdo³¹. Así, si decimos que el conjunto de cosas que nada tienen en común es vacío, esto implicaría que nada puede pertenecer a dicho conjunto, es decir, que todo tiene algo común con todo. Sean números, estrellas, ratas, bacterias, humanos, etc., nada puede ser totalmente diferente a nada a tal punto que no se parezcan en nada, esto gracias a que el conjunto *de lo que nada tiene en común con nada está vacío*. De esta manera, todo puede ser tratado como cosa, como elemento, como “algo”, y en este sentido eso sería lo común a todas las diversas cosas, “existan” inmaterialmente, materialmente o de cualquier otro modo. Quizá por esto no es de extrañar que pensadores del pasado pensaran “cosa” y “algo” como trascendentales, pues en cierto sentido *todo es una “cosa” o un “algo”*: “Lorenzo Valla, en el libro I de su *Dialéctica*, reconoce un único trascendental: cosa” (DMEPT, 2003, 106). Tampoco es una coincidencia que por este carácter trascendental del “algo” se haya pensado lo siguiente:

«Cosa» no se distingue de ente por ninguna razón (...) tampoco «algo» es un trascendental distinto de ente, lo demuestro así: primero, porque «algo» no es nada más que un ente (...), segundo, porque «algo» significa alteridad o distinción de un ente respecto de otro (...) [«cosa» y «algo»] están comprendidos en ente (DMEPT, 2003, 106-107).

Ahora bien, no importa que definamos dos conjuntos disyuntos (que no tienen ningún elemento en común) como por ejemplo *el conjunto de todos los hombres y el conjunto de todos los número reales*, pues si miramos con atención no son totalmente disyuntos en un sentido más amplio, ya que hacen parte del conjunto más amplio que los hace comunes. Sin embargo, si aceptamos que *todo* hace parte de un tal conjunto, estamos aceptando también que absolutamente todo debe pertenecer a dicho conjunto, pues de lo contrario si algo no perteneciera a éste, haría parte entonces del conjunto de lo que *nada tiene en común* y esto es imposible, porque dicho conjunto se encuentra vacío o no existe. Así, si aceptamos que el conjunto *de lo que nada tiene en común* es vacío, entonces *sería* posible pensar un conjunto tal que abarcara todo. Dicho conjunto tendría el nombre de “ser”, pues decimos que los elementos de un conjunto cualquiera tienen en común entre sí en

³¹ La técnica de demostración por contradicción supone que podemos admitir y hasta cierto grado comprender lo contrario a lo que efectivamente se da, aunque sea tan solo para corroborar posteriormente que es imposible que se dé.

que “son algo”, y según lo expuesto más arriba eso no es más que ente. Así, el “ser” vendría siendo entonces lo más común a todas las cosas y bajo la cual todo cae, empero, no hallamos en esta o aquella cosa al “ser”, sino que ya de entrada las comprendemos como que son esto o aquello:

Si seguimos rastreando esta forma de manifestarse el ser en todo ente, al punto encontraremos que el ser se encuentra en todo ente al mismo tenor y carente de diferencias. El ser es el denominador común de todos los entes y, por tanto lo más común. Eso más común está desprovisto de toda marca: la piedra es y el árbol es, el animal es y el hombre es, el «mundo» es y el dios «es». (CF, §9, 86)

Así, la técnica de definición por connotación no puede mostrarnos claramente qué es el “ser”, a diferencia de que sí puede mostrarnos qué es una circunferencia, pues no tenemos claro qué tipo de propiedades debe cumplir “algo para ser”, sino que ya de entrada lo comprendemos como ente³². Ahora bien, quedan dos técnicas de definición que faltan por revisar: la definición por sinonimia y la definición por género y diferencia. Empezaremos por la última para aclarar la primera.

Ya anteriormente hemos dicho que la definición por género y diferencia se queda corta a la hora de querer explicar el significado de “ser”, recordemos:

Palabras [como] ‘ser’ (...) no pueden ser definidas por el método del género y diferencia, porque la clase de todas las *entidades* [de todo *lo que es*], por ejemplo, no es una especie de ningún género más amplio; las *entidades* [*lo que es*] mismas constituyen el género superior, o el ‘*summum genus*’ como se lo suele llamar (Copi, 1962, 118).

De todo lo anteriormente mencionado se sigue entonces una consecuencia fundamental: la técnica de definición por sinonimia tampoco es aplicable al “ser”, pues si no podemos definirlo ¿cómo podemos saber que otra palabra significa lo mismo que aquella? Pero todo lo anterior también nos sitúa en una perplejidad y asombro frente a aquello que nombramos “ser”: no tenemos un concepto claro ni definido de aquel, no obstante nos movemos siempre en una comprensión de éste.

¿De qué nos ha servido dar todo este largo rodeo si inicialmente simplemente queríamos responder la pregunta sobre la génesis de la estructura onto-teo-lógica de la metafísica? con todo esto hemos ganado mucho. Gracias a lo precedente hemos logrado delimitar lo que nos

³² ¿Acaso podemos decir que “ser” es todo lo presente ante nosotros? ¿Todo lo que de alguna manera se hace patente a los sentidos, al recuerdo, a la imaginación, etcétera? ¿Pero qué pasa con lo no presente y lo olvidado? ¿Acaso lo ausente no tiene una peculiar forma de ser? Ciertamente. A pesar de que según diferentes criterios se sostenga que esto de acá “es más” que eso de allá, la perplejidad yace fundamentalmente en el hecho de que podamos comprender de entrada algo como el ser, en el hecho de que podamos preguntar “¿qué es esto?”, en el hecho de la propia aperturidad al ser.

concierno frente a otras posturas “externas” y también hemos logrado comprender que la diferencia ontológica consiste precisamente en que lo que concebimos como ente, lo concebimos así gracias al ser mismo. La previa comprensión del ser es condición de posibilidad de todo acercamiento a lo ente y de toda comprensión de lo ente. Si no pudiéramos comprender algo así como el ser, nos sería imposible siquiera preguntar por la constitución de cualquier ente, por el ser del ente, sea éste una roca, una vaca, una enfermedad, los sueños o el *Dasein* mismo. Pero eso que el ser es, no podemos captarlo ni convertirlo en objeto de estudio ni determinarlo, pues con ello lo estaríamos convirtiendo en un ente entre otros; no obstante, esto fue lo que precisamente hizo la tradición, que al pensar al ser como fundamento no se fijó que el fundamento mismo ya tiene el carácter del “es”, por lo que el ser mismo queda ocultado gracias a su determinación como “soporte”. El ser como tal no comparece ante nosotros al modo como lo hacen los entes, sin embargo y por esto mismo, el “ser es siempre el ser de un ente” (SyT, §3, 30).

Por lo anterior es preciso marcar la diferencia entre ser y ente, y en esto consiste la diferencia ontológica, pues el ser no lo encontramos aquí o allí, pero ya desde siempre “está en” cada uno de los entes. Retomando todo lo anteriormente dicho, podríamos decir de manera aproximativa lo siguiente, para así abrir un camino hacia la comprensión del “ser heideggeriano” e intentar esbozar una respuesta a la pregunta que surge cada vez que leemos al filósofo: ¿Qué es eso del ser? No obstante, debemos tener presente que la siguiente indicación es sólo eso, una indicación, y no una definición propiamente dicha, debemos recurrir necesariamente a dichas indicaciones para así marcar la dirección hacia el problema mismo, aún cuando en el recorrido las indicaciones tengan que ser dejadas atrás:

El ser es la condición de posibilidad del preguntar en general. El ser es, pues, como tal y como se ha mostrado el “fundamento” de la interrogabilidad y cuestionabilidad de todo ente. Dicho de otra manera, esto significa por una parte que el ser es la *primera certeza* (...). Por otra parte, este ser, siempre conocido y afirmado, puesto como primera certeza, es el *misterio originario*. Puedo preguntar solamente porque el ser siempre trasciende y se escapa a mi saber, porque nunca puedo alcanzarlo en un saber conceptual exhaustivo. La posibilidad y necesidad del preguntar se “fundamentan” en la trascendencia del ser, que se realiza en la inmanencia del saber mismo –en cuanto siempre conozco el ser, pero a la vez conozco que el ser trasciende mi saber (Coreth, 1964, 107. El entrecomillado es nuestro).

Con lo anteriormente ganado podemos también comprender más profundamente lo que más arriba nos habíamos preguntado, a saber: ¿qué significa “ser de lo ente” en el sentido de un genitivo objetivo cuando no entendemos el ser como fundamento? Heidegger responde:

Podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. «Es» tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta como un tránsito hacia lo ente (...). El ser pasa, descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por

sí mismo gracias a esa sobrevenida. «Llegada» quiere decir encubrirse dentro del descubrimiento, o lo que es lo mismo, durar encubierto, ser lo ente. El ser se manifiesta como sobrevenida descubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del descubrimiento (ID, 139).

“Ser de lo ente significa el ser que es lo ente”: esto quiere decir lo que hemos mencionado más arriba: “ser es siempre el ser de un ente”. Preguntamos por el modo de ser de la naturaleza, y nacen así las llamadas ciencias naturales: biología, química, física etcétera. Preguntamos por el modo de ser del hombre y nace así la antropología, la psicología, la etnología, etcétera. Cada ente tiene su peculiar modo de ser y siempre y en cada momento preguntamos por éste. “«Es» tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta como un tránsito hacia lo ente”: esto quiere decir que el ser en tanto esa condición de posibilidad que descubre lo ente y su posible comprensibilidad, abre al ente como tal como aquello que es, apertura que sustenta todo posible comportamiento frente al ente y todo cuestionamiento sobre aquel, cuestionamiento que de por sí no necesariamente tiene que ser estrictamente científico y teórico como los ejemplos que dimos más arriba, sino que originariamente se da en el marco vital de lo cotidiano: “la comprensión del ser ínsita en el *Dasein* mismo se expresa preontológicamente” (SyT, §42, 215), entendiendo *preontológico* como “un estar siendo en la forma de una comprensión del ser” (SyT, §4, 33), comprensión en primera instancia no teórica ni conceptual.

En esta última frase analizada, se revela así una “transitividad” del ser hacia lo ente, lo que aclara de una vez por todas porqué Heidegger dice que la expresión debe ser comprendida en el sentido de un genitivo objetivo: lo ente es aquello sobre lo que *recae* el ser, aquello *hacia* lo cual el ser “llega” (el “objeto directo” de la llegada). “«Llegada» quiere decir encubrirse dentro del descubrimiento, o lo que es lo mismo, durar encubierto, ser lo ente. El ente se manifiesta como sobrevenida descubridora. Lo ente como tal aparece a la manera de esa llegada que se encubre en el descubrimiento”: esta última frase corrobora lo que hemos mostrado páginas arriba. Quiere decir que el ser, aunque descubre y abre lo ente como tal, él mismo se oculta y sustrae al descubrirlo. Que ser siempre sea ser de lo ente, esto quiere decir que el ser mismo queda velado “en” lo ente, por lo que el genitivo que en un principio apuntaba a la *diferencia ontológica*: ser de..., desaparece para dar paso a “ser lo ente”, donde propiamente se oculta la diferencia como tal, con el peso recayendo sobre lo ente y el modo de ser de lo ente y no sobre en lo que hace posible al ente como tal, el ser.

De repente puede haber surgido en el lector una sospecha, a saber: ¿dónde queda la pregunta inicialmente planteada en torno al surgimiento de estructura de la metafísica como tal? Es decir,

¿en qué momento la metafísica es ya onto-teo-logía? Sin embargo, todo lo que venimos diciendo preparó el camino para una respuesta clara sobre nuestro cuestionamiento. Sin darnos cuenta hemos sido arrojados a la respuesta, o mejor dicho, ya hemos siempre estado en ella, si tenemos en cuenta que una verdadera respuesta se gana como tal en el recorrido más que en el saltar a la meta. Pasa como con las demostraciones en matemáticas: que uno las comprende mejor cuando recorre el hilo de los argumentos que cuando le recitan a uno una fría fórmula ya acabada.

2.5 La diferencia ontológica como aquello que hace posible la metafísica

Lo anterior nos mostró que para Heidegger el ser permite el descubrimiento del ente, pero que en cada momento y siempre se trata del ser de un determinado ente. No obstante, que podamos comprender el ser del ente nos revela que nos movemos ya en una previa comprensión del ser mismo, comprensión sin la cual sería imposible todo cuestionamiento del ente y, por tanto, toda posible determinación acerca de lo ente, toda postura metafísica. Que el ser se dé cómo ser de lo ente conlleva a un olvido del ser como tal, donde el peso de la balanza se inclina hacia el ente y, por tanto, hacia una determinación del ser como ente o a lo sumo como palabra vacía y sin contenido alguno. La diferencia ontológica es disimulada y el ser es a su vez dejado de lado gracias a que éste nunca se nos da sino “a través” del ente. El hecho de que la mentada diferencia permanezca encubierta e indiferenciada en el pensamiento occidental no quiere decir que la diferencia como tal deje de gestarse, sino que esta sigue operando siempre y en cada determinación del ser de lo ente, gracias a que en principio sin esta diferencia originaria sería imposible toda determinación ulterior lo ente en su totalidad. No obstante, existe para Heidegger un disimulo propio de la metafísica en la que no se hace patente la diferencia como tal, confusión que mantiene en una unidad esencial el carácter ontológico y teológico de la metafísica misma, es decir, su propia estructura. ¿Cómo sucede esto? Heidegger nos dice lo siguiente:

Cuando el ser, en tanto que el ser de lo ente [ser lo ente], se manifiesta como la diferencia [indiferenciada] (...), perduran la separación y la correlación mutuas del fundar [*Gründen*] y el fundamentar [*Begründen*], el ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto ente máximo. El propio fundar [el “ser”] aparece (...) como algo que es, y que por lo tanto reclama en cuanto ente la correspondiente fundamentación (...) por medio de la causa suprema (...). En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia [ente y ser], sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia. *Lo diferente se manifiesta en tanto que ser de lo ente en lo general, y en tanto que ser de lo ente en lo supremo (...)*. Debido a que el pensar de la metafísica permanece introducido dentro de la diferencia, que se encuentra

impensada como tal (...) la metafísica es al mismo tiempo y unitariamente, ontología y teología (ID, 149-151. La cursiva es nuestra).

Vemos así que la metafísica se encuentra siempre dentro de la diferencia ontológica y ésta en su indiferencia es la que hace posible como tal la estructura onto-teo-lógica de la metafísica. Ésta en su desarrollo deja impensada la diferencia en cuanto tal y en la medida que el peso recae sobre el ente “entifica” al ser, que en su carácter de ente requiere de un ulterior fundamento, fundamento que a su vez es un determinado ente: el ente supremo. En este último caso se trata de uno de los sentidos de fundamentación que distingue Heidegger y que se mencionó hojas arriba: *begründen*: justificar, fundar, dar un sentido, una dirección a la totalidad de los entes.

Empero, a su vez, el ente supremo necesita ser fundamentado por el “ser” en la medida que el “ser” permite una comprensión universalmente abarcadora de todo lo que es, da un suelo común a todos los entes. Este sentido del fundamentar es *gründen*: fundar, crear, poner una cuestión en su fundamento. Así dicho, la unidad esencial de la estructura de la metafísica en la que ésta se presenta como ontología por un lado y como teología por otro, obedece en primera instancia a la diferencia ontológica originaria que abre la posibilidad de un descubrimiento del ente, pero que en el posterior desarrollo sobre la pregunta por el ser en cuanto ser, se determina a éste como un ente (ousia, idea, Dios, subjetividad, etcétera), dejando así ocultada la diferencia y fijando la mayor de las confusiones.

Recordemos lo que dice Heidegger al respecto: “[la metafísica] piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente. Alude a lo ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente. Los enunciados de la metafísica se mueven de principio a fin de una manera extraña en un trueque y confusión permanente entre lo ente y el ser” (IQM, 73). Esta confusión se manifiesta en el hecho de que la pregunta por lo que es en cuanto que es, es decir, por qué, en qué medida y cómo algo es, es diferente a la pregunta por un ente determinado (el ente supremo). Respuestas que en la metafísica tal como la piensa Heidegger se confunden a lo largo del desarrollo del pensamiento occidental, en el que no obstante sigue operando la diferencia ontológica aunque de manera transformada y en un constante rodeo de ir de arriba hacia abajo.

2.6 ¿En qué momento la metafísica comienza a ser onto-teo-logía?

Desde esta perspectiva sobre la metafísica tal como la piensa Heidegger ganada a lo largo de nuestro recorrido podemos responder desde qué momento la filosofía misma tiene una estructura onto-teo-lógica. Como hemos anotado antes, la diferencia ontológica originaria es la que permite toda metafísica, ahora, en tanto los primeros pensadores occidentales se preguntaron por una “materia originaria” (*die Ur-Sache*), interpretaron también este primer principio como un fundamento primero (*πρώτη ἀρχή*). Según la concepción heideggeriana esto los hacía metafísicos, porque, por un lado, entendieron el *πρώτη ἀρχή* como una entidad universal primera y, por otro, como suprema y última. Esto llevó a que los primeros pensadores que hoy en día llamamos filósofos presocráticos, de los cuales tenemos registro, postularan ciertos primeros principios de los cuales se derivaba el conjunto de la totalidad de los entes. Ellos fueron los que en un primer momento prepararon el camino para la determinación de la estructura onto-teo-lógica de la metafísica. Su ejercicio los llevó a la búsqueda de un principio común y universal (ontología) desde el cual emanaba y dependían los demás entes (teología). Originariamente el término *Koinon* (*Κοινόν*), es decir, aquello que los antiguos griegos buscaron como la “intersección” de todo lo que es, es ambiguo, y significaba entre: “Desde dónde” (causa, justificación, el carácter teológico) y “en común” (entidad básica primordial, aquello común a todo lo que es)” (Thomson, 2005, 31).

En el libro quinto de la *Metafísica*, Aristóteles reúne una serie de conceptos griegos con sus correspondientes definiciones. Entre estos se encuentra el de *ἀρχή*, que en castellano es traducido por “principio”. Es importante precisar un poco más dicho concepto si queremos ganar claridad en torno a la expresión *πρώτη ἀρχή* (primer principio), que en su carácter de *Κοινόν* a la totalidad de lo que es, remite a la estructura onto-teo-logica de la metafísica según lo hemos expuesto en el párrafo anterior. Como toda palabra castellana, *ἀρχή* acepta una multiplicidad de usos en el griego de Aristóteles, éste nos da seis definiciones básicas del término: 1) *ἀρχή* es el extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse (cambiar en general); 2) también es aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor; 3) a su vez es lo primero a partir de cual se hace algo, siendo aquello inmanente en esto; 4) pero también es lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente en esto; 5) es también aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado y, por último, 6) es lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible. Todas las anteriores definiciones tienen algo común

y es que todo tipo de *ἀρχή* es “lo primero a partir de lo cual *algo es, o se produce, o se conoce*” (Met, V, 1013a 19. La cursiva es nuestra).

Ahora bien, esta última frase muestra de manera un poco más clara lo que hemos dicho más arriba, pues el “principio” en su calidad de ser lo primero a partir de lo cual algo es o se produce, tiene el carácter de algo a partir de la cual es derivable el resto de las cosas; no obstante, en su calidad de ser lo primero a partir de lo cual algo es conocido, manifiesta el carácter de lo que las diversas cosas tienen en común gracias a la aprehensión de un saber. Al mismo tiempo, si aceptamos con el Estagirita que “todas las causas son principios” (Met, V, 1013a 16), vemos que hasta en la terminología aristotélica de las causas se conserva el carácter ambiguo de “desde dónde” y “en común”, pues las causas constituyen conceptos genéricos que pretenden explicar tanto “desde dónde” en el sentido teológico como el “en común” en su sentido ontológico (lo común a todo lo que es. Todo tiene una causa).

En el largo rodeo de lo que llevamos dicho hasta este punto han surgido preguntas que hemos tenido que ir respondiendo lenta y gradualmente, para poder lograr una comprensión más amplia del problema que queremos señalar en el presente trabajo. Hemos tenido que dar, en cierto sentido, pequeños saltos para ir dando cuenta de los cuestionamientos que a lo largo del recorrido han surgido y sin los cuales hubiera sido imposible avanzar. No olvidemos que el carácter mismo de un escrito de esta naturaleza debe ser el de un recorrido más que el de un bloque acabado, esto gracias a que es a través del correr de los días que la investigación va teniendo lugar, empero, con el camino recorrido hasta este punto podemos ir tocando dos preguntas que hemos dejado en suspenso, precisamente porque aún no contábamos con las aclaraciones suficientes para responderlas, a saber, las planteadas al inicio de 1.2: ¿Cómo la naturaleza de la estructura onto-teo-lógica se incrustó tan decisivamente a través de toda la historia de la metafísica? y ¿Fue necesaria ésta determinación de la estructura o simplemente fue un producto del azar?

En torno a la primera de estas preguntas, debemos recordar lo que dijimos páginas arriba al comienzo de nuestra investigación, cuando estábamos tratando acerca del problema de la metafísica en Aristóteles y traer a colación al traductor de la edición de Gredos de la *Metafísica*, Tomás Calvo Martínez, que nos dice: “La articulación de los distintos asuntos abordados en la *Metafísica* tiene lugar, fundamentalmente, en torno a dos núcleos temáticos: (...) la noción de «lo que es» (...) y la reflexión sobre *la entidad suprema*” (1994, 17), núcleos que posteriormente la tradición identificará con los términos “ontología” y “teología” respectivamente. Del mismo modo,

dichos “núcleos temáticos” en torno al tratamiento de la ciencia del lo que es en cuanto algo que es y de la entidad suprema, se ven ambiguamente formulados por Aristóteles, sin una distinción claramente formulada cuando nos dice:

Si (...) existe *alguna entidad inmóvil*, [la ciencia que trate de] ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto algo que es (Met, VI, 1026a 28-33).

No obstante, queda claro que aunque el término “ontología” haya sido adoptado tardíamente en el siglo XVII y el nombre “teología” se encuentre en Aristóteles de una forma un tanto distinta a la concepción cristiana, el par de términos deben en últimas su razón de ser al Filósofo, quien de manera explícita planteó para la posteridad el problema de una ciencia del $\delta\upsilon\tilde{\nu}$ $\tilde{\eta}$ $\delta\upsilon\tilde{\nu}$ y acuñó esporádicamente la expresión *ἐπιστήμη θεολογική* para designar el nombre de una ciencia que versa sobre la entidad primera. Esto hizo que los pensadores medievales que retomaron a Aristóteles una vez reintroducido por lo árabes, retomaran, asumieran y reinterpretaran los términos del Estagirita en su afán de asimilarlos a la fe cristiana heredando a su vez esta reinterpretación a la modernidad y ésta a la filosofía subsiguiente. En todo este proceso se conserva una suerte de unidad, aunque en cada momento transformada por las diferentes circunstancias epocales (razón por la cual podríamos tener una pista de por qué Heidegger cree que en todo el desarrollo de la historia de la metafísica sólo se ha pensado reiteradamente un mismo asunto). Por este motivo se puede responder a la pregunta ¿Cómo la naturaleza de la estructura onto-teo-lógica se incrustó tan decisivamente a través de toda la historia de la metafísica?, diciendo que fue desde Aristóteles que explícita aunque en cierto sentido confusamente (en la medida que tanto para la *ἐπιστήμη θεολογική* como para la ciencia del $\delta\upsilon\tilde{\nu}$ $\tilde{\eta}$ $\delta\upsilon\tilde{\nu}$, el denominador común es la *πρώτη φιλοσοφία*), que la metafísica entendida como auténtica filosofía y determinada como tal por el mismo Estagirita se “estructuró” onto-teo-lógicamente y se incrustó decisivamente en la historia del pensamiento occidental. Comentaristas de Heidegger como Iain Thomson nos dicen que “en una lectura de Heidegger, la metafísica no es explícitamente formalizada como una singular y unificada doctrina ontoteológica sino hasta Aristóteles” (2005, 32). El hecho de que Thomson pueda decir algo por el estilo radica en un argumento que saca del mismo Heidegger:

La metafísica representa la entidad de lo ente de dos maneras: una, la totalidad de lo ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales; pero, al mismo tiempo, la totalidad de lo ente como tal en el sentido del ente supremo y por ello divino. *El desocultamiento de lo ente como tal ha ido adquiriendo su forma en este doble sentido en la metafísica de Aristóteles.* (IQM(h), 309. La cursiva es nuestra)

No obstante, aún así no debemos olvidar que aunque es desde Aristóteles que la metafísica ha adquirido explícitamente esta determinación, la determinación misma ya venía preparada desde los mismos inicios de la filosofía occidental en los presocráticos, como lo hemos mencionado más arriba. Por esta razón, no es de extrañar que el mismo Heidegger nos diga provocadoramente, y con ello haciendo patente que los presocráticos eran ya metafísicos, que: “desde Anaximandro hasta Nietzsche, a la metafísica le aparece oculta la verdad del ser” (IQM, 71). En este punto vale la pena preguntar: ¿Dónde queda Tales de Mileto? Pues es curioso que Heidegger caracterice la historia de la metafísica como la comprendida entre estos dos pensadores y no desde Tales. ¿Por qué? Revisando el libro *Los filósofos presocráticos* Vol. I, traducción Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, editorial Gredos, Madrid, 1978, página 55, podemos encontrar una posible respuesta por la que Heidegger no incluyó a Tales de Mileto: “Ya (...) hicimos la advertencia de que comenzamos esta obra con Tales y no con Anaximandro, más por seguir la tradición que por convicción propia, ya que tenemos la casi total seguridad de que Tales no escribió nada, al menos que haya llegado siguiera hasta los tiempos de Aristóteles”. Se dice que el primer libro de filosofía fue escrito por Anaximandro, no obstante sólo nos ha llegado de él e indirectamente, un fragmento. Quizá este sea un motivo de justificación para dar cuenta de la frase de Heidegger y subsanar el asombro frente al cual nos encontramos, si tenemos en cuenta que tradicionalmente aquello que llamamos “filosofía” comienza con el nombre de Tales de Mileto.

Ahora bien, respuestas dos de las tres preguntas que planteamos en torno al problema de la metafísica en Heidegger, queda entonces por responder una de ellas: ¿Fue necesaria ésta determinación de la estructura o simplemente fue un producto del azar? Es de suma importancia aclarar en este punto a qué nos referimos con la pregunta misma, pues términos tales como “necesidad” y “azar” pueden ser entendidos de múltiples maneras y suscitar ciertas sospechas en el lector. Por este motivo es fundamental aclarar en qué sentido utilizamos aquí “necesidad” y “azar”. Necesariamente este punto nos remite a la “historia”, la tercera parte de nuestra investigación, en la medida de que a través de una aclaración del asunto lograremos ver el sentido de las palabras “necesidad” y “azar”. Planteada así la cuestión debemos aclarar a su vez qué entiende Heidegger por “historia” y en este desarrollo aclarar los términos de la pregunta: “necesidad”, “azar”. Esto nos llevará a una aproximación mucha más clara de lo que queremos desarrollar en el siguiente capítulo que tiene que ver con el nihilismo como destino de occidente.

Capítulo 3

La metafísica como destino histórico de Occidente

Si bien el anterior capítulo se articula de manera general y resumida en seis secciones principales, no obstante, el recorrido a lo largo de su lectura puede mostrar una complejidad más ramificada sobre los asuntos que se trataron. Sin embargo, por motivos de facilidad en la lectura y para no estar dividiendo el texto cada dos o tres páginas, se recogió un conjunto no tan extenso de títulos mediante los cuales se pretenden mostrar los principales temas aquí abordados. Es importante recalcar, y esto para dar unidad al capítulo, que siempre se tuvo un objetivo principal a la vista: aclarar lo que quiere decir que la metafísica tenga una estructura onto-teo-lógica; cómo, por qué y en qué medida esto es así.

Al inicio del capítulo se plantearon tres preguntas principales en las que la investigación se iba a concentrar en aclarar y hasta cierto punto responder, recordémoslas: 1) ¿De dónde surge dicha estructura?; 2) ¿cómo la naturaleza de dicha estructura se incrustó tan decisivamente a través de toda la historia de la metafísica?; 3) ¿fue necesaria ésta determinación de la estructura o simplemente fue un producto del azar? Dos de ellas, para ser concretos, las dos primeras, ya fueron aclaradas y respondidas en las anteriores páginas, la tercera sigue aún sin aclarar, meta correspondiente a esta tercera parte de nuestro trabajo. Empero, debemos recalcar que el desenvolvimiento y aclaración de dicha pregunta no tiene como tarea una exclusiva concentración en la pregunta misma, sino que en nuestro caso utilizaremos la pregunta *para* articular esta tercera parte de este trabajo con el análisis precedente *mirando hacia* un asunto decisivo en el cual, según Heidegger, occidente mismo está en juego.

Para llegar a este punto tuvimos que ir aclarando cuestiones que fueron apareciendo en el recorrido y que sin una aclaración previa de las mismas nos hubiera sido imposible continuar, por lo que después de planteadas las tres preguntas recogimos brevemente los prejuicios en torno al ser, prejuicios que según Heidegger se han mantenido tácita o expresamente a lo largo de toda la tradición del pensamiento occidental. Esto lo hicimos para situarnos de entrada en un contexto general sobre la cuestión del “ser” tal como Heidegger cree que se le ha entendido a través de los años y para más adelante poder distinguirla más claramente de su posición. Seguidamente se planteó la pregunta sobre el surgimiento de la estructura onto-telo-gica de la metafísica y se la

dividió en dos cuestiones principales: 1) dónde se encuentra y en qué momento nace esta concepción de la metafísica en el pensamiento de Heidegger y 2) una vez visto el conjunto del pensamiento filosófico a través de estos “lentes” preguntamos: ¿en qué momento del desarrollo histórico de occidente el pensamiento es ya metafísico, es decir, onto-teo-lógico? Este segundo cuestionamiento requirió de un largo rodeo de aclaraciones, de ires y venires, de despejamientos que no se pudieron enumerar uno por uno en el índice pero que se pueden distinguir a lo largo de la lectura. Vale la pena mencionarlos de pasada para que el lector pueda ver más claramente el recorrido del texto y apreciar nuestros intereses al escribirlos.

Expusimos, a raíz de lo que Heidegger despliega en cierta parte de *La tesis kantiana sobre el ser*, lo que él concibe como la pregunta fundamental de la metafísica y su manera de preguntar por el ser: «¿qué es lo ente?» Esta reveló una ambigüedad en la que se identifica de entrada la estructura dual de la propia metafísica, pero también reveló que “ser” significa siempre “ser de lo ente” en el sentido de un genitivo objetivo. Ésta expresión nos causó muchos problemas en su comprensión, por lo que decidimos emprender la búsqueda de su sentido, teniendo en cuenta que dicho término es fundamental en la medida que siempre y en todo caso “ser significa siempre y en todas partes, el ser de lo ente” (ID, 133). Esto nos llevó a analizar los nombres encontrados en la expresión bajo los criterios de la gramática, pues Heidegger habla de un “genitivo objetivo”, categoría gramatical. En dicha investigación nos encontramos con que desde una perspectiva gramatical la frase no cobra claridad, sino que se torna más y más oscura, indeterminada, ininteligible, equívoca y carente de sentido. Por lo que frente a este problema nos vimos en la tarea de *delimitar* el trabajo de Heidegger frente a toda interpretación gramatical de sus afirmaciones. No obstante, en dicha delimitación nos dimos cuenta de que la frase cobra un nuevo sentido si la entendemos desde otro horizonte, por lo que debimos acoplarla a una reinterpretación ya no bajo los criterios de la gramática, sino bajo otros criterios, en la medida de lo posible, bajo los del mismo Heidegger. En dicha reinterpretación de la expresión nos fijamos que sin darnos cuenta la investigación nos había conducido a la cuestión de la diferencia ontológica a raíz de ciertas expresiones de Heidegger, especialmente una encontrada en el texto *Identidad y diferencia* que dice: “cuando se habla del ser de lo ente (...) se trata siempre de una diferencia (...). El ser se muestra de inmediato como ser de..., y con ello en el genitivo de la diferencia” (ID, 137), por lo que decidimos ahondar en torno a la diferencia ontológica y su significado.

En dicho ahondamiento (pues es un descender a las oscuridades del pensamiento de Heidegger) siempre estuvo latente el asunto del ser, motivo por el cual nos vimos acosados por la pregunta por el significado de dicha palabra. Empero, nuestras investigaciones, en busca de una definición del término “ser”, nos llevaron a delimitar el problema del “ser heideggeriano” frente al problema del “ser” en cuanto objeto de una posible aprehensión lógica en la definición. No obstante, buscando una definición del “ser” según procedimientos “lógicos” encontrados en el libro de Copi, llegamos a la conclusión de que siguiendo los criterios de las “técnicas de definición” para definir “ser” no se aclara de a mucho el asunto, sino que sigue siendo problemático. Sin embargo, nos dimos cuenta en este momento y en la delimitación del problema que el “ser heideggeriano” no es algo así como un concepto general, un simple verbo auxiliar o una mera cópula vacía, sino que es algo totalmente diferente, hasta el extremo que es aquel ser el que posibilita la “aparición” y comprensión de algo así como “concepto”, “verbo”, “cópula” y, en general, de todo ente.

Esto nos condujo a comprender un poco más claramente la cuestión de la diferencia ontológica, no sin antes haber realizado otra reinterpretación de la expresión “ser de lo ente” intentando pensar el ser en un sentido “más heideggeriano”. Ahora bien, sin saberlo, como alguien que da vueltas y de repente se da cuenta que ha llegado al mismo lugar, nos encontramos análogamente en el comienzo -sólo que con un recorrido ya ganado- al darnos cuenta que es gracias a la propia diferencia ontológica que es posible la metafísica, es decir, la propia estructura onto-teológica. Con todo el terreno ganado y delimitado, nos fue posible así abordar de manera más profunda la pregunta en torno a la estructura metafísica misma y su origen en el desarrollo del pensamiento filosófico occidental. Sólo así pudimos responder de manera explícita y clara a las preguntas: ¿en qué momento la metafísica es ya onto-teo-logía? y ¿cómo la naturaleza de dicha estructura se incrustó tan decisivamente a través de la historia del pensamiento occidental? Lo que sigue a continuación intentará entonces hacer ver de manera general cómo el nihilismo se manifiesta en el despliegue histórico de estas preguntas y cómo la consumación de la metafísica y en tanto tal como destino de occidente expresa dicho nihilismo.

3.1 El horizonte de la interpretación

A lo largo de nuestra exposición hemos hecho referencia explícita no sólo y exclusivamente a Heidegger sino que hemos tenido que remitirnos continuamente a una tradición que en cierto

sentido se ha mantenido vigente y con la cual hemos tenido que entablar un diálogo constante. El propio Heidegger nos dice que “cuando pensamos filosóficamente entramos en un diálogo con los pensadores de otros tiempos” (UCM, 75). En este punto, es de gran importancia reconocer que nuestra propia existencia está ya determinada esencialmente por el camino ya recorrido por las personas que nos antecedieron. Para dar un *ejemplo óntico* de lo anterior, y para ilustrar lo que queremos decir, sólo hace falta ver a nuestro alrededor y ver las cosas que nos rodean. Casi nunca nos preguntamos por aquellos elementos que inmediatamente utilizamos en nuestro diario vivir, sino que nos contentamos con usarlos y ya, no obstante, de vez en cuando, cuando nos fijamos en el ámbito de cosas en el que estamos inmersos nos damos cuenta que este bolígrafo (o esfero) que tengo delante de mí tuvo que haber sido producido, puesto en circulación y adquirido por mí. Algo “tan simple” como un bolígrafo deja de serlo cuando nos preguntamos por la forma de adquisición o la constitución misma de dicho objeto, cuando, por ejemplo, deja de funcionar o simplemente es estropeado, es decir, cuando mi trato habitual con él se interrumpe o ya no está. Ciertamente, si nos dejaran solos en un bosque donde no tuviéramos ningún acceso a tecnología y nos pidieran crear un bolígrafo tal como hoy en día lo conocemos, nos encontraríamos con una serie de dificultades sumamente complejas que en última instancia terminarían por hacernos desistir de construir nuestro objeto. Por una parte, tendríamos a su vez que crear otra serie de objetos previos para dar forma a los materiales disponibles, pero para hacerlo tendríamos además que disponer de ciertos conocimientos acerca de dónde encontrarlos y qué materiales debemos utilizar para crear las herramientas adecuadas para por fin dar forma al bolígrafo. Por otra parte, necesitaríamos saber cómo funciona un bolígrafo, cómo es la correcta disposición de sus partes, cómo ensamblarlo etc. Sin embargo, la mayoría de nosotros nada sabe acerca de esto. El objeto que en primera instancia parecía “un simple bolígrafo” revela una complejidad sumamente densa.

Lo mismo sucedería con objetos “más simples”, tales como una hoja de papel, o el fuego: ¿quién puede hacer algo tan indispensable como el fuego disponiendo de elementos inmediatamente dados en un bosque? Ciertamente lo sabrán hacer aquellos que sepan de supervivencia, pero la mayoría de nosotros, con las facilidades de una sociedad “civilizada”, apenas sabrá cómo frotar dos palos de madera para crear un poco de calor. Los objetos más simples y los procesos más obvios, muchas veces dejan de ser tan simples y tan obvios, si nos ponemos a meditar sobre ellos. Nos daremos cuenta que hasta los platos sobre los cuales comemos implican una gran complejidad y suponen un cierto “desarrollo”. Todo el complejo de cosas que damos por sentadas tienen su fundamento esencial en un saber ancestral que sólo pudo desarrollarse a través de

generación en generación y que hemos olvidado casi por completo. El sólo hecho de saber que algo así como una manzana es comestible, supone ya un cierto tipo de conocimiento que determina nuestra relación con las cosas.

La ilustración de este ejemplo pretendía hacer notar fundamentalmente tres cosas: 1) que muchas de las cosas que calificamos como “obvias” y que damos por sentado no son tan “fáciles” o “simples” como parecen; 2) que en todo momento estamos sostenidos por un conocimiento previo ganado a través de las generaciones pasadas, no obstante vivimos pasando por alto este saber; 3) que no existe una desconexión entre nuestra época y una época pasada, antes bien, llegamos donde estamos gracias al camino recorrido por otros. Cabe preguntar ¿para qué mencionar todo esto? Todo lo anterior apunta a aclarar lo que llevamos diciendo páginas arriba, pues quiere mostrar de manera análoga cómo algo parecido sucede en el ámbito del pensamiento, pues precisamente lo pensado nace siempre en un determinado contexto, inmiscuido en un cierto conjunto de cuestiones y conducido por una serie de abordajes frente a los problemas.

Para Heidegger, toda *interpretación* se ve situada en medio de una *situación hermenéutica*. Ahora bien, para entender la anterior afirmación debemos aclarar los términos *interpretación* y *situación hermenéutica*. Heidegger distingue dos tipos de interpretación. Por un lado, la interpretación en el sentido de *Auslegung* y, por otro lado, en el sentido de *Interpretation*. Ésta última tiene como condición de posibilidad a la primera, es más, podríamos decir que se deriva de la primera. La *Auslegung*, que en alemán significa literalmente exposición, “es una explicitación de lo dado en la comprensión (*Verstehen*) de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) previamente abierta del mundo que responde a la estructura del algo en cuanto algo” (Escudero, 2009, 48) ¿Qué quiere decir esto? Para entenderlo necesitamos aclarar previamente qué significa eso de “lo dado en la comprensión de la significatividad”. Comprensión (*Verstehen*) significa para Heidegger una determinación esencial del *Dasein* gracias a la cual éste es capaz de habérselas con el mundo que lo rodea y también consigo mismo. Esto es posible, pues por la comprensión el *Dasein* entiende qué pasa con su mundo, pero al mismo tiempo, al entender qué pasa con su mundo, se está tomando en cuenta a sí mismo en la medida en que no hay una separación entre el *Dasein* y su mundo: aquél es esencialmente estar o ser en el mundo, por eso, cuando comprendemos, esto quiere decir lo mismo que “proyectarse hacia una determinada posibilidad del estar-en-el-mundo, es decir, existir como tal posibilidad”. Ahora bien, no olvidemos que el comprender:

No es un acto cognoscitivo de tipo teórico, sino que es primariamente un saber-hacer, una habilidad (...). «Comprender o entender algo» tiene el sentido primordial de «poder hacer frente a algo», «ser capaz de», «ser diestro o experto en» (...). El término *Verstehen* se

introduce en las lecciones de 1919 y se identifica con la expresión «intuición hermenéutica» (*hermeneutische Intuition*) entendida como una experiencia no-reflexiva, no-teorética que permite aprehender la movilidad de la vida (...). La comprensión expresa la familiaridad con la que nos desenvolvemos prácticamente en el contexto significativo de la vida (Escudero, 2009, 182).

La comprensión entonces es ese entender pre-científico en el que sabemos habérnoslas con las cosas, pero en el que además comprendemos qué pasa con nosotros mismos, ella nos permite proyectarnos tácita o explícitamente hacia diferentes modos de existencia.

Cabe ahora preguntar: ¿qué es eso de la significatividad (*Bedeutsamkeit*)? La frase que citamos más arriba para definir la *Auslegung* puede en cierto sentido ir despejando las dudas en la medida en que la significatividad (*Bedeutsamkeit*) es una característica del mundo. Empecemos diciendo que para Heidegger el modo de ser de las cosas con las que nos habemos diariamente, aquellas cosas que utilizamos “sin darnos cuenta”, es decir, esas cosas que en su utilización nunca las tematizamos normalmente, tienen el carácter de una *Bewandtnis*, término traducido por Jorge Eduardo Rivera como “condición respectiva” y por Gaos como “conformidad”. En dicho término, según aclara Rivera, está la idea de *wenden*: girar, dar la vuelta, dirigirse (*sich wenden*), por lo que “*Bewandtnis* es, según esto, la manera como la cosa queda vueltas hacia el ser humano que la usa y, a la vez, hacia las demás cosas con las que está (...), es como una situación de la cosa con respecto a nosotros y con respecto a las demás cosas” (2009, 465). Ejemplo de ello podemos encontrarlo cuando prestamos atención a la manera como utilizamos las cosas. Por ejemplo, cuando escribimos con el bolígrafo, nos damos cuenta que dicho útil se encuentra en una relación con la hoja sobre la que uno está escribiendo, sin embargo, a su vez, dicha hoja se encuentra en relación con la mesa sobre la cual se escribe, y el escribir mismo se encuentra en una relación con las condiciones lumínicas del lugar, condiciones posibilitadas en cierta medida por las ventanas de la habitación (si uno se encuentra en una habitación), o por las condiciones del día y la posición del sol. Al mismo tiempo, la relación del conjunto de cosas que se hace patente en nuestra reflexión anterior, se haya referida en última instancia a nosotros, en la medida que en cada momentos nos hallamos inmersos en un mundo de cosas que empleamos siempre en cada momento y de las cuales nos valemos para determinar ciertas formas de existencia.

Ahora bien, todo lo anteriormente mencionado quiere decir que para Heidegger este modo de ser siempre circunstancial de lo que está a la mano “se determina siempre desde la totalidad respectiva [*Bewandtnisganzheit*]” (SyT, § 18, 105). Es decir, el útil comparece siempre dentro de una totalidad de útiles relacionados y estos están referidos a su vez a aquel que los utiliza. Ahora bien, esta totalidad respectiva comparece inmediatamente sin ser tematizada, pues siempre nos

movemos en ella sin darnos cuenta de ello; no obstante, aún sin haber hecho explícita dicha estructura la presuponemos y nos movemos en ella de la manera más familiar, sabiendo cómo realizar nuestras tareas. Las cosas no aparecen en primera instancia como elementos separados y distinguibles unos de otros:

No es que primero veamos colores, superficies o formas de un objeto para posteriormente asignarle un significado; en realidad, de alguna manera ya *comprendemos* las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo en el que habitualmente vivimos. En resumen, formamos parte de un horizonte de sentido donde los significados se aglutinan como un todo estructurado holísticamente (...), la totalidad de esos significados que articulan el estar-en-el-mundo en cuanto tal es lo que Heidegger denomina «significatividad», la cual constituye la condición ontológica de posibilidad de manifestación y descubrimiento de los entes (Escudero, 2009, 52).

El carácter fundamental del mundo es su significatividad, es decir, una totalidad respeccional ampliamente articulada. Una vez aclarado qué entendemos por “comprensión” y por “significatividad”, podemos entonces entender la frase “lo dado en la comprensión de la significatividad”: lo dado es aquello que se muestra en el comprender cotidiano y en la familiaridad del trato con las cosas, las cuales se encuentran remitidas unas a otras formando una totalidad respeccional. Observando todo lo anterior, podemos figurarnos un poco más claramente qué queremos decir cuando decimos que la *Auslegung* “es una explicitación de lo dado en la comprensión de la significatividad previamente abierta del mundo que responde a la estructura del algo en cuanto algo”, con la salvedad de que aún no hemos aclarado en qué consiste aquello de “la estructura de algo en cuanto algo”.

En *Ser y tiempo*, Heidegger afirma que la interpretación en el sentido de *Auslegung* es un tipo especial de comprensión. La diferencia radica en que dicho interpretar tiene el carácter de un explicitar lo dado en el comprender. El comprender es un entender general la totalidad respeccional en toda su amplitud; la interpretación es una explicitación de algo concreto en el horizonte del comprender. En la interpretación “lo a la mano es *explicitado en su para-qué* y se hace objeto de un ocuparse que se rige por lo que se ha hecho visible en esta explicitación” (SyT, § 32, 167. La cursiva es nuestra). Vemos así que lo que es explicitado lo es en referencia a su *para-qué*, es decir, si tenemos delante algo así como un martillo, lo concebimos como algo *para* clavar una puntilla, o algo *para* destruir un obstáculo, o algo *para* construir una cabaña. En la *Auslegung* se nos hace explícita por primera vez la remisión de esta cosa a aquella otra cosa, del martillo hacia el clavar aquella puntilla y, por tanto, se hace explícito el martillo en cuanto martillo, o sea, el martillo *en cuanto* cosa que sirve para realizar esta o aquella tarea de una manera determinada, martillar así o de esta o de aquella manera. Por tanto, “lo comprendido ya

es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su «en cuanto qué». El «en cuanto» expresa la estructura explicitante de lo comprendido” (SyT, § 32, 168), es decir, la “estructura de algo en cuanto algo”.

No olvidemos, sin embargo, que “el trato circunspectivo-interpretante con el ente a la mano del mundo circundante, que lo «ve» en *cuanto* mesa, puerta, coche o puente, no tiene necesidad de exponer también en un enunciado determinativo lo circunspectivamente interpretado. Toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante” (SyT, § 32, 168), lo que quiere decir que la *Auslegung* es pre-teorética en este sentido y está íntimamente relacionada con la comprensión. La interpretación en tanto *Auslegung* es antepredicativa en la medida en que es un tipo de comprensión que aunque hasta cierto punto hace explícito, no tiene la forma de un enunciado. Antes bien, la *Auslegung* lo que hace es orientarnos hacia una determinada forma de ocupación que tiene su propia forma de ocuparse, lo que implica un cierto comprender sobre cómo hacer la tarea. Cuando queremos clavar, por ejemplo, una puntilla en la pared, la interpretación nos hace en cierta medida explícito qué herramienta debemos utilizar para llevar a cabo nuestra tarea, en este caso dicha herramienta es un martillo, así, se revela al martillo en su para-qué, se lo desvela como algo en *cuanto* cosa que sirve para clavar fácilmente la puntilla, no obstante, todo esto se hace de un modo tan natural que no necesita expresarse en la forma de un enunciado o juicio que diga: el martillo es un objeto que sirve para clavar puntillas.

De esta manera, y una vez aclarados todo los puntos que necesitábamos mencionar, podemos entonces regresar nuevamente a la definición de *Auslegung* para asumirla con más profundidad y claridad: “es una explicitación de lo dado en la comprensión de la significatividad previamente abierta del mundo que responde a la estructura del algo en cuanto algo”. Ahora bien, no debemos olvidar que ésta es uno de los dos tipos de interpretación, pues el otro tipo es la *Interpretation*. Éste término lo utiliza Heidegger para referirse a “interpretaciones sistemáticas y preferentemente de tipo teórico” (Escudero, 2009, 119); dicha manera de interpretar sí se expresa en forma de enunciados. Empero, por enunciado Heidegger distingue tres cosas: 1) enunciado en el sentido de una mostración que hace ver al ente desde sí mismo; 2) como un predicación en la que se dice algo sobre lo enunciado y que adopta la forma *S es P*; 3) en el sentido de una expresión verbal que hace ver a los demás lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación: compartir lo dicho y hacerlo presente a los demás, aunque no se halle en la inmediata cercanía. Nuestro filósofo nos dice que cuando un útil “se vuelve «objeto» de un

enunciado, ya con la actitud enunciante se produce de antemano y de un solo golpe una mutación” (SyT, § 33, 176); dicha mutación consiste en que la cosa ya no se ve con los mismos ojos de la “actitud natural” cotidiana, sino que se produce un orientarse contemplativo sobre ella que la revela como puro estar-ahí³³ (SyT, § 33, 176). Esto quiere decir que en este proceso “el «en cuanto» ya no llega en su función de apropiación hasta una totalidad respeccional. Ha sido apartado de sus posibilidades de articulación de las relaciones remisivas de la significatividad” (SyT, § 33, 176). Es de suma importancia tener presente que aquello que se gesta en la *Interpretation* se funda y tiene como condición de posibilidad la *Auslegung* (y no al revés) que a su vez se funda en la *Verstehen*. Sin embargo, no debemos entender esto en un sentido tan esquemático ni rígido, pues en el propio transcurrir de la existencia humana todo lo anterior se da muchas veces de manera entrelazada y en constante dinámica.

Ahora bien, nos damos cuenta que para Heidegger el conocimiento teórico es un tipo de interpretación fundado en primera instancia encima de un saber pre-científico que tiene lugar en el cotidiano habérsela con las cosas. Siempre previamente a toda teoría, y en general a toda interpretación, subyace lo que nuestro filósofo llama *situación hermenéutica*. La situación hermenéutica consiste básicamente en tres cosas que sirven de base a toda interpretación, Heidegger nos dice:

La interpretación se funda siempre en un *haber previo* [Vorhabe]. La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida. La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiada por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado. La interpretación se funda siempre en una *manera previa de ver* [Vorsicht] que «recorta» lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación (...). La interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una *manera de entender previa* [Vorgriff]. (SyT, § 32, 169).

Vemos así que esas tres aspectos que conforman la situación hermenéutica son: un haber previo, una manera previa de ver y una manera previa de entender. Esto quiere decir que ya desde siempre todo pretendido objetivismo científico, que busque mostrar los hechos tal cual son, o cualquier teoría que quiera ser completamente “pura” en el sentido de acercarse a su objeto de estudio sin “prejuicio” alguno, fracasa porque se halla siempre inmersa y sustentada por una

³³ Frente a dos formas de comportamiento que puede tener el *Dasein* frente a su mundo se encuentra aquella que consiste en un trato inmediato y pre-teórico con las cosas, en las cuales éstas comparecen como estar-a-la-mano (*Zuhandensein*). Por otro lado, cuando nos orientamos teóricamente hacia dichas cosas, éstas se muestran como objetos con ciertas propiedades predicables, ya no aparecen en tanto útiles sino en tanto elementos que poseen ciertas características. Ésta última forma de comparecer la llama Heidegger *Vorhandensein* o estar-ahí.

determinada situación hermenéutica. Ahora bien, si tenemos en cuenta todo lo anteriormente dicho, el hilo de la argumentación nos lleva a la conclusión de que toda interpretación se encuentra especialmente determinada por el modo de ser de esa manera previa de haber, ver y entender. En qué consista esa manera previa de haber, ver y entender es lo que determinará de entrada toda interpretación.

Ahora bien, para Heidegger, toda interpretación está siempre determinada por la comprensión de ser que la esté determinando. Para el filósofo, existe así, una determinada *interpretación* del ser en la que éste es determinado y así convertido en un ente. Dicha determinación del ser es la que se ha mantenido constante aunque muchas veces solapada, según Heidegger, a lo largo de todo el desarrollo de la metafísica:

Retornamos constantemente a la concepción griega del ser, porque ésta, aunque muy banalizada y como tal irreconocible, sigue siendo la que aún hoy en día predomina en Occidente, y no sólo en las doctrinas filosóficas sino también en el uso más corriente y cotidiano (...). [El] estar erguido, el ponerse de pie y sostenerse en posición erguida es lo que los griegos entendieron como ser. (IM, 61)

Que dicha determinación haya predominado a lo largo del desarrollo de la filosofía occidental y se haya incrustado tan decisivamente no es algo que para nuestro filósofo sea de poca importancia, antes bien, es para él una de las cosas que ha conducido esencialmente el desarrollo histórico de Occidente. No obstante, es importante pensar qué es eso de Occidente y qué importancia tiene para una tradición como la filosófica.

3.2 Occidente y su crisis

Normalmente, cuando decimos “Occidente” pensamos en Europa principalmente, no obstante, aquella palabra también nos hace pensar en el continente americano y principalmente en Estados Unidos como en cierta “contraposición” con “Oriente”, término con el que algunos solemos referirnos a países como China, Japón, etcétera. Sin embargo, pueden ser muchas las ideas que se susciten en la cabeza de las personas cuando les preguntamos sobre “Oriente” u “Occidente”. Si recurrimos al diccionario de la Real Academia Española, vigésimo segunda edición, éste nos muestra que dicha palabra proviene del latín *occidens*, que inicialmente no es un sustantivo sino el participio presente de *occidere*, que significa “caer al suelo”, “sucumbir”, “morir”, “declinar”. *Occidens* sería originalmente y según esto “lo que cae al suelo”, “lo que sucumbe”, “lo que muere”, “lo que declina” (dependiendo del género con el que concuerde).

Esto quiere decir que en un primer momento dicha palabra no se refería a lo que nosotros decimos coloquialmente que es “Occidente”, es decir, a algo así como Europa o Estados Unidos, aún cuando para algunos diga mucho acerca de Occidente. Más bien y metafóricamente, dicha palabra mentaba el lugar dónde el sol moría, declinaba, sucumbía o caía. Donde la luz se iba para dejar paso a la oscuridad. Empero, si vemos la cuarta definición de “occidente” en el mencionado diccionario de la Real Academia, ésta nos dice que occidente (como sustantivo masculino) es el “conjunto formado por los Estados Unidos y diversos países que comparten básicamente un mismo sistema social, económico y cultural”. Ahora bien, si observamos la tercera definición hallada en la décima edición del diccionario Larousse vemos que se define occidente como el “conjunto de países de Europa occidental y de América del Norte”. Si nos pusiéramos a discutir sobre dichas definiciones y sus particularidades vemos algo que no deja de ser curioso y relevante al mismo tiempo: en una se omite el término “Europa occidental”, en otra no se mencionan cosas como “sistema social, económico y cultural”; además, que en la segunda se utilice el adjetivo “occidental” siendo que pretendemos definir “occidente”, puede acarrear muchos problemas, pues viola uno de los principios fundamentales en la definición de un concepto: el de no utilizar la palabra que quiere ser definida en la definición, pues se estaría suponiendo que conocemos el significado de una palabra que aún no hemos definido, es decir, de una palabra cuyo significado no conocemos.

Se presentan así interrogantes muy curiosos que no podemos examinar acá pero que vale la pena dejar presentes: ¿Por qué en una definición existe una relevancia de Estado Unidos frente a los demás países y se *sugiere* de alguna manera que “occidente” es definido en función este país y en referencia a un sistema social, económico y cultural determinado, mientras que en la otra definición “occidente” es sólo el conjunto de países ubicados en cierta región geográfica? ¿Qué importancia tiene que la noción de “conjunto” se encuentre en ambas definiciones y qué determina qué elementos pueden o no hacer parte de dicho conjunto? ¿Acaso si un elemento no cumple con dichas condiciones no puede hacer parte del “conjunto de occidente”? y si uno de los llamados países occidentales, por poner un ejemplo, Alemania o Francia, no cumplieran con compartir un determinado “sistema económico”, es decir, una de las determinaciones que los posibilita hacer parte del conjunto, ¿dejarían por esto de ser occidentales?

Dejando de lado estas cuestiones, volvamos a nuestro tema. Eso que llamamos “Occidente”, podemos en un primer momento identificarlo con Europa. Ahora bien, para intentar comprender qué quiere decir esto, y más concretamente para intentar aclarar qué entiende Heidegger

cuando dice frases como por ejemplo “destino espiritual de occidente” (IM, 42), nos referiremos brevemente a la famosa conferencia realizada por el gran maestro de nuestro filósofo y padre de la fenomenología: Edmund Husserl. En su trabajo titulado *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (1935), Husserl ofrece una caracterización sumamente importante de lo que debemos entender por “humanidad europea”. Traer a colación dicha conferencia es de suma importancia en la medida que nos permite ver la conciencia que un filósofo alemán como él, inmiscuido en un determinado ámbito de cuestiones, tiene de su situación como europeo. Esto nos puede dar una idea, ciertamente muy aproximada y no fijada al azar, de la misma posición del propio Heidegger en cuanto a su modo de ver a Occidente en la medida en que son pensadores demasiado próximos. Con esto no pretendo decir que ambos posean los mismos pensamientos acerca de Occidente, sino aproximarme en la medida de lo posible a una comprensión acerca de cuál es la conciencia que un pensador occidental posee de su propia situación. Tomo especialmente a Husserl para dicho propósito debido a que como Heidegger, es alemán, y a que dicha conferencia toma lugar en el año de 1935, época en la que Heidegger ya ha escrito varios de sus trabajos y fecha en la que se publica su obra *Introducción a la metafísica*, donde retoma la necesidad de preguntar por la situación histórica presente de Europa.

Casi al inicio de la mentada conferencia Husserl se plantea la siguiente pregunta: ¿Cómo se caracteriza la estructura espiritual de Europa? No sin antes decirnos que “la naciones europeas están enfermas” (FCHE, 76). Ahora bien, “Europa misma, se dice, se halla en una crisis” (FCHE, 76), esto quiere decir que para la época existe en el ambiente un aura de desasosiego entre los pensadores. La conferencia toma lugar en 1935, en el recuerdo de una Europa que fue escenario de una de las carnicerías más brutales, si no es que la más brutal que había visto el mundo hasta entonces: la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Dicha guerra en la cual no sólo Europa misma se vio involucrada sino a su vez el globo terráqueo, manifestó por primera vez la capacidad global de devastación que poseía el hombre. Los ideales de un mundo mejor en relación directamente proporcional con el aumento del conocimiento científico se vinieron abajo cuando se hizo evidente que el desarrollo en la comprensión del comportamiento de la naturaleza y consecuentemente de la manipulación técnica de la misma, no significaba necesariamente un avance en la convivencia pacífica de los hombres.

Antes bien, el desarrollado entendimiento sirvió para acomodar los elementos necesarios en vistas a un despliegue total de poder. La comprensión de ciencias como la química, la física, la biología, etcétera, se orientó hacia la creación de nuevas y más eficaces formas de destrucción: “Sabemos

que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida” (HU, 172). El fin de la guerra no significó el fin del peligro, todavía quedaba una Europa que reconstruir y las semillas que desatarían una guerra aún peor. La subida al poder del partido nazi en 1933 hizo manifiesto un nacionalismo exacerbado, consecuencia en gran medida de las condiciones impuestas por los aliados sobre Alemania en la Primera Guerra.

En el ámbito académico se ve un predominio de las ciencias positivas y del método de demostración matemática, a su vez que una aplicación numérica sobre los hechos estudiados. Como contrarespuesta a esta situación, nace un conjunto de pensadores que pretendían reivindicar la posición de otras formas de pensamiento:

Artistas, literatos, sociólogos, antropólogos, historiadores y filósofos, alarmados por la amenaza de un determinismo férreo, alzan al unísono un grito de protesta contra el optimismo de la razón positivista y buscan devolver al pensamiento la libertad y la dignidad de la que había gozado (...). Intelectuales de diversa índole marcarán el espíritu de una época: así, por ejemplo, Kirchner, Kandinsky, Klee y Klimt en la pintura; Mahler y Schönberg en la música; Dilthey, Husserl, Cassirer, Jaspers, Scheler y Heidegger en la filosofía; Brecht, Hofmannsthal, Mann, Rilke y George en la literatura (Escudero, 2010, 50).

Sin embargo, en una época dominada por el desarrollo científico toda otra forma de expresión del pensamiento se hacía de alguna manera “inferior”, si no estaba orientada por procedimientos que dieran resultados concretos visibles. Frente a esta situación histórica Adrián Escudero nos dice que en esta época “la situación cultural alemana” se hallaba “dominada por profesores y tecnócratas, militares y funcionarios” en medio de un “clima de desasosiego intelectual, inhospitalidad existencial y desazón espiritual de una época dominada por el ocaso de los héroes” (2010, 51). A su vez, y de alguna manera, dicha crisis se hace patente cuando en su trabajo de *Introducción a la metafísica*, Heidegger habla de un oscurecimiento universal de la tierra que se manifiesta en cuatro síntomas fundamentales: 1) la huida de los dioses; 2) la destrucción de la tierra; 3) la masificación y 4) la prevalencia de la mediocridad.

Es claro que de alguna manera la época filosófica moderna preparó y significó un cambio de orientación respecto a lo referentes tradicionales. Uno de dichos giros es el vuelco hacia la subjetividad humana. En Descartes se hace evidente el estatuto fundamental del sujeto en la medida que éste se convierte en el punto de partida para el ascenso demostrativo hacia la existencia de Dios. En éste orden de ideas la propia subjetividad es convertida en un principio fundamental sin el cual, desde la perspectiva de la estricta evidencia intelectual que exige una demostración, sería imposible ganar paulatinamente el terreno de los subsiguientes teoremas. No obstante, aún en Descartes existe algo del “viejo edificio”, pues aún todavía la *res cogitans* es

subsumida bajo el género del *ens creatum*, creación que es ontológicamente dependiente del poderío de un creador omnipotente, por eso se ha hablado de dos metafísicas cartesianas (Grondin, 2006, 197-198). No obstante, ya se estaba preparando el camino para una postura aún más radical que hizo del sujeto el legislador autárquico de la totalidad de lo ente, donde incluso el Ente Supremo tenía como condición de posibilidad una subjetividad que, cuando menos, pudiera aunque fuera solo pensarlo. La huida de los dioses representa la desaparición de los marcos de referencia que se tenían por supremos, aquel norte magnético que orientaba desaparece para dar paso a la confusión y el relativismo de simples puntos de vista. En torno a cuestiones “trascendentes” sólo caben puntos de vista, en un contexto regido por la exigencia de pruebas evidentes *per se*, se “estigmatiza las nociones no positivas como meras especulaciones, sueños y fantasías” (HU, 199).

En el mundo ampliamente dominado por las profesiones “numéricas”, lo único que adquiere una relevancia sobresaliente es el entendimiento que en función del cálculo busca cuantificar todo lo que se presente bajo su mirada con vistas a su posible dominación, ya:

En nombre del conocimiento avanzado, se proclamaron hace mucho las ciencias positivas, en lugar de la filosofía, como componentes respecto de la verdad de lo real (...). El espíritu del positivismo nos posee, a saber, la convicción de la superioridad de la física matemática con respecto a las pretensiones de conocimiento de la religión y la metafísica. Por ello, para nosotros “el mundo verdadero” es el correlato de la ciencia positiva consumada idealmente: la totalidad de los hechos experimentados metódicamente mediante observación, experimento, inducción y deducción, y expresados en el juicio científico del lenguaje matemático simbólico. (P, 32-33)

Este tipo de mutilación de, en un principio, la amplia “racionalidad”, tiene como consecuencia una instrumentalización de la inteligencia, en la que ésta se vuelve una herramienta al servicio de determinados fines. En dicha instrumentalización cualquier fin es justificado a través de la inteligencia, pues ésta se convierte en una herramienta más al servicio. La regulación, dominación y determinación del ente resplandecen en todo su poder cuando la inteligencia se encarga de encuadrarlo en un marco en el que sea posible amasarlo, darle forma, quitarlo o disponer de él cuando sea necesario. La reducción del hombre y el mundo circundante a un patrón de números, causa-efecto, cálculo, muestra la puesta en marcha de la inmensa máquina del supremo orden que acalla todo saber paralelo, todo preguntar y toda otra voz que no tenga el tono del número. Hasta los ámbitos menos capturables por la medida quieren ser abarcados y cuantificados: “todos los ámbitos se reducen cada vez más a ese denominador, incluso sedes tan sustraídas a la causalidad como el sueño” (SL, 44). La inteligencia abre así el ámbito de lo numéricamente planificable y el mantenimiento del dominio del poder, poder que se expresa sobre la regulación

no sólo de procesos naturales sino también de procesos sociales. Ahora bien, la comprensión cada vez más profunda de los eventos que toman lugar en el mundo natural y su posible control bajo las condiciones del experimento, permiten una explotación más eficaz y vasta de los recursos naturales sin medir las consecuencias del impacto ambiental.

No obstante, el control ejercido sobre la naturaleza es una de las caras de la moneda, pues en el ámbito de lo planificable también entra la regulación de la comunidad. Aquí juegan un papel sumamente importante diferentes mecanismos de control que sirven para “nivelar las conciencias”. La “educación” adquiere un sentido sumamente reducido, y es a su vez determinada por un sistema de producción en cuyo campo ámbitos del saber ganados a través de los siglos se reducen a las exigencias de una sociedad regulada por el mercado. Las carreras profesionales que cuentan son aquellas que dan resultados tangibles, aquellas que sirven para el aumento cuantitativo de las ganancias de una empresa o para el cálculo cada vez más preciso de cuentas. En gran medida esto ha sido posibilitado por la sociedad industrial en la que vivimos, donde el conocimiento cuantitativo juega un rol sumamente importante a la hora de la producción en masa de bienes. No obstante, junto con la regulación cuantitativa se ve a su vez una tendencia al empate en las formas de pensar de las personas. La extensión de los medios de comunicación ha permitido implantar masivamente ideales de vida, dónde se hace más que evidente una regulación interna de los individuos:

Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo *en su totalidad* (...). El resultado es, no la adaptación, sino la *mímesis*, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo. Esta identificación inmediata, automática (que debe haber sido característica en las formas de asociación primitivas) reaparece en la alta civilización industrial; su nueva «inmediatez» es, sin embargo, producto de una gestión y una organización elaboradas y científicas. En este proceso, la dimensión «interior» de la mente (...) se ve reducida paulatinamente (HU, 40-41).

Esto permite el fortalecimiento de la mediocridad, del querer estar en la seguridad de la “moda” y en la comodidad de lo cotidiano. Cuando toda reflexión se acalla en medio del bullicio de una sociedad que va a la velocidad del rayo, es más que nunca cuando todo preguntar se ve acallado y olvidado por un existir al que sólo le basta contentarse pasajera y repetidamente con los placebos que ofrece la producción material. A pesar de que ahora más que nunca la educación sea accesible a una gran cantidad de personas, no obstante, el preguntar originario que abrió el campo de los saberes no posee la misma fuerza conductora que en un pasado. Ya no nos asombramos frente a nada, ahora ya “lo sabemos todo”.

Ahora bien, con el creciente desarrollo de las instituciones educativas, la especialización empieza cada día a separar más y más las diferentes áreas, en las que paulatinamente es posible especializarse en el conocimiento de una determinada y cada vez más minúscula región de lo ente, como por ejemplo, el comportamiento de los átomos que componen una gota de agua, y sin embargo, tener por desconocido qué sucede con nuestros allegados, qué sucede con nuestras relaciones interpersonales o qué sucede con nosotros mismos. Cada vez más, en la inmensa “producción intelectual” que se gesta en las universidades, las facultades se separan unas de otras. Esto ha sucedido a tal punto que podríamos realizar una analogía entre la especialización de la producción material de un determinado producto, con la de la “producción intelectual”, haciendo énfasis en que en aquella, quien se encarga de martillar, no sabrá nada de lo que es pulir; y en ésta, quien se encarga de explicar una demostración matemática no sabrá nada acerca de la esclavitud en los años de la conquista española sobre América o viceversa. Incluso es visto que en una misma profesión hay muchas ramificaciones que se alejan entre sí, por lo que es necesario realizar una especialización de la especialización de la especialización para poder lograr dominar si a caso algún tema:

Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de las universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo (QM(h), 2000, 94).

Los cuatro puntos fundamentales del oscurecimiento de la tierra, es decir: 1) la huida de los dioses, 2) la destrucción de la tierra, 3) la masificación y 4) la prevalencia de la mediocridad, dan cuenta de alguna manera de las palabras del propio Husserl en las que dice que “Europa misma, se dice, se halla en una crisis”. La conciencia de crisis de estos pensadores, da un indicador acerca de la propia conciencia europea en esta época, y sin embargo, es todavía hoy un “indicador válido” para hacer una lectura de nuestros días. Podemos ver que tanto Heidegger como Husserl se sienten en el seno de una época de incertidumbre y desasosiego, en la que no sólo existen problemas económicos, políticos, sociales, etcétera, sino que en el mismo interior del propio ámbito intelectual sucede algo que intranquiliza. No obstante, aún cuando hayamos puesto de relieve dicha conciencia de crisis, no hemos respondido, o por lo menos, dado indicaciones, acerca de lo que nos preguntamos páginas arriba: ¿qué es eso de Occidente y qué importancia tiene para una tradición como la filosófica?

En *La filosofía en la crisis de la humanidad*, Husserl nos da varias indicaciones que pueden aclarar el problema de manera esencial si asumimos que Occidente y Europa son nombres que se identifican. Allí, el pensador nos dice:

En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones (...). «La estructura espiritual de Europa»: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia Europea (de la Europa espiritual), o, lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a conocer desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad (...). Aunque las naciones europeas se hallen tan enemistadas como se quiera, tienen ellas, empero, un peculiar parentesco interior en el espíritu que las penetra a todas, que trasciende las diferencias nacionales (...). Esto salta a la vista tan pronto como tratamos de compenetrarnos, p. ej., con la historicidad de la India, con sus múltiples pueblos y formaciones culturales. En esta esfera existe por su parte, la unidad de parentesco familiar, pero extraña a nosotros”. (FCHE, 82-84)

Vemos en lo anterior una peculiar conciencia de unidad europea manifiesta gracias a un tipo especial de parentesco espiritual, parentesco delimitado frente a las formaciones espirituales de otros pueblos, tales como los esquimales o los hindúes. Que dicho parentesco sea de nivel espiritual, y que Husserl diga que existe empero cierto tipo de unidad en las naciones europeas por enemistadas que estén, nos hace patente que aquello llamado Europa no puede circunscribirse simplemente a un ámbito meramente geográfico o de particularidades nacionales sino que abarca un amplio espectro de regiones. Por este motivo, Husserl habla de una “supranacionalidad” (FCHE, 109) europea, siendo consciente de que no puede reducir a una simple consideración geográfica o a una determinada posición terráquea aquello que define a Europa, por lo que al referirse al nacimiento de la “Europa espiritual” nos dice: “No pienso, con ello, geográficamente un lugar (...), sino en un lugar de nacimiento espiritual” (FCHE, 86). ¿Dónde tuvo lugar eso llamado Europa?

Husserl nos dice: “es [en] la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a.C. En ella surge una «nueva actitud» hacia el mundo circundante. (...) Los griegos la denominaron «filosofía»” (FCHE, 86). Ciertamente en éste punto Husserl está identificando el nacimiento de la Europa espiritual, con el nacimiento de aquello llamado “filosofía”, agregando que “en la aparición de la filosofía con este sentido, en el que están comprendidos (sic.), por tanto, todas las ciencias, veo yo, por paradójico que ello parezca el fenómeno primario de la Europa espiritual” (FCHE, 87). Vemos así, que Husserl ubica el nacimiento de Europa, es decir, de lo que un comienzo identificamos con Occidente, con el nacimiento de la filosofía en el siglo VII a.C. y su peculiar

transformación de actitud frente al mundo circundante. También ve en la filosofía, al igual que Heidegger, aquel lugar en el que primariamente se gestó el desarrollo de las ciencias, esto lo notamos cuanto éste nos dice que “todo pensamiento científico es una forma derivada y luego consolidada del pensamiento filosófico” (IM, 32).

Ahora bien, para Heidegger, es gracias al preguntar filosófico, que en última instancia es el mismo preguntar metafísico (el preguntar por la verdad del ente), que pueden desarrollarse posteriormente las diferentes regiones de lo ente según sus determinadas interpretaciones científicas. Heidegger nos dice:

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar (...). Estos conceptos reciben, pues, su genuina justificación y «fundamentación» únicamente a través de la previa investigación de la región esencial misma. Semejante investigación debe preceder a las ciencias positivas; y lo puede. El trabajo de Platón y Aristóteles es prueba de ello. (SyT, § 3, 31)

Ciertamente dicho cuestionamiento de lo ente, característico del preguntar metafísico, es lo que hace posible para Heidegger, la ciencia que hoy en día conocemos, con todo y sus diferentes ámbitos. Sin una pregunta previa es imposible generar el ámbito de respuestas que posteriormente constituirán el edificio de un conocimiento consolidado acerca de algo. Podemos contar con el testimonio de Aristóteles para corroborar que la pregunta por el ente y el filosofar mismo están en íntima relación, casi como identificándose:

Los hombres-ahora y desde el principio- comenzaron a *filosofar* al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento frente a lo que causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, *ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen de Todo.* (Met., I, 982b 11-17. La cursiva es nuestra).

Esto no significa que otros “grupos humanos” no se hayan preguntado acerca del ente, pues es claro que cada *Dasein* se encuentra de entrada en una apertura y cierta comprensión preontológica del ser de lo ente; no obstante, desde la perspectiva heideggeriana, fue en Occidente con los llamados filósofos, que se gestó una determinada interpretación del ser, interpretación que servirá de hilo conductor para nuestro filósofo en su propia comprensión de Occidente. La siguiente cita textual da cuenta que para Heidegger, al igual que para Husserl, Occidente tiene su lugar de origen con la filosofía, es decir, y para aquel, con la filosofía entendida como metafísica, al ser planteada la pregunta fundamental de ésta y ser instaurada una determinada interpretación del ser como presencia. Heidegger nos dice:

La ex-sistencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente *preguntando qué sea lo ente (...)*. Lo ente en su totalidad se desvela como Φύσις, la «naturaleza», que aquí no alude a un ámbito especial de lo ente, sino a lo ente como tal en su totalidad, concretamente con el significado de venir surgiendo y brotando a la presencia. La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la perspectiva de la *pregunta por el ente como tal*. *El inicial descubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos en un «tiempo» que, siendo el mismo inconmensurable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida.* (EV, 161. La cursiva es nuestra.)

En este punto podemos ver que ese gestarse de Occidente tiene que ver para el filósofo de Meßkirch, más allá de determinaciones geográficas, cronológicas o antropológicas, con un acontecimiento propio en el que el descubrimiento del ente se hace manifiesto gracias al cuestionamiento explícito, acerca de éste mismo ente, por los pensadores que se preguntaron acerca de la totalidad de lo que es. Cómo vimos más arriba, dicha es, según nuestro filósofo, la pregunta fundamental e hilo conductor de toda la metafísica, que se caracteriza por poseer una ambigüedad fundamental a la hora de responder sobre el fundamento último de la totalidad de lo ente, pues, por un lado, busca los caracteres generales de todo lo que es convirtiéndose así en ontología, pero por otro lado, busca una respuesta al porqué del ente, y buscando la posible unidad para la totalidad, postula una entidad suprema de algún tipo. En este punto es donde es posible responder la pregunta acerca de Occidente tal como lo piensa Heidegger, pues: *la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo*. Por lo que desde esta perspectiva, todos los posibles ámbitos que la pregunta misma pueda abrir van a ser caracterizados como el desenvolvimiento de esa historia occidental, esto es, la historia del ser.

Ahora bien, la particular pregunta por la totalidad de lo ente y la caracterización de su desarrollo como metafísica, permite inferir que desde este punto de vista la historia occidental es la misma historia de la metafísica. Hay que tener presente que para Heidegger la pregunta por el ente se ve atravesada desde el temprano comienzo de la metafísica por una determinada interpretación del ser del ente como presencia, tal como lo pudimos ver páginas más arriba. No obstante, es preciso también aclarar de manera básica y generalísima como se relacionan la historia de la metafísica y la historia occidental para lograr comprender en qué consiste el abandono del ser en cuanto tal por parte del pensar metafísico.

3.3 Metafísica, historia de occidente, historia del ser

Heidegger nos dice algo de suma importancia que sirve para ir comprendiendo lo anteriormente dicho. Aquello que dice, no obstante, no se haya articulado en la exposición de su escrito, sino que se encuentra en una nota a pie de página que no debemos pasar por alto debido a su gran importancia. En su texto de *Introducción a «¿Qué es metafísica?»* Heidegger hace referencia a “la época de la metafísica” (IQM(h), 308), y al lado de dicha expresión remite a un pie de página que aclara: “esta época es toda la historia del ser” (nota 38b). Lo anteriormente mencionado permite concluir algo de particular importancia: la época de la metafísica, la historia occidental y la historia del ser, son títulos que se identifican en Heidegger. Ahora bien, la expresión “historia del ser” o en alemán *Seinsgeschichte*, aparece por primera, según Michael Inwood, en *De la esencia de la verdad* (1930), aunque ya se hallaba prefigurada en *Ser y tiempo* (Inwood, 2000, 95). Sin embargo, es a mediados de los treinta que el filósofo comienza a utilizar la expresión *Geschichte des Seyns* en vez de *Seinsgeschichte* (ver por ejemplo IM, 89), para hacer énfasis en que dicha “historia del ser no es iniciada o promovida primariamente por el hombre, sino por el propio ser” (2000, 96), donde el peso y poder de la historia del ser superan cualquier decisión individual sobre sus determinaciones. Para lograr comprender qué quiere decir lo anteriormente dicho acerca de que la historia del ser exceda en cierta manera el ámbito de su libre escogencia y conducción, y para echar luces sobre la identificación entre metafísica, historia occidental e historia del ser, vamos por tanto a intentar esclarecer uno de dichos nombres, lo que implicará aclarar a su vez los otros.

Como sabemos, la metafísica proporciona dos respuestas acerca de lo que debe consistir el ser del ente. Por un lado, lo determina, en un doble sentido, como aquello común a la totalidad de las entidades, por otro lado, como el fundamento y causa suprema de las entidades mismas. En tanto atravesada por la pregunta por el ente y su modo de ser, el ámbito de respuestas que da la metafísica sobre esta cuestión determina en cada momento el *qué* y el *cómo* de las entidades, es decir, *qué* son y *cómo* son. Tal determinación pretende, nada más y nada menos, establecer una verdad acerca de la totalidad de los entes como tal, incluyéndonos a nosotros mismos. La aparente inocuidad de esta determinación no debe ser tomada a la ligera, pues una vez establecida la interpretación de lo ente, fija el modo como nos comportarnos frente a dicho ente. Así, la verdad sobre el ente en cada época es transformada, fundamentada, llevada y puesta a

cabo por una determinada posición metafísica, y en este sentido ésta se encarga de sustentar el espacio epocal en la que se desarrolla.

“Historia del ser” es, según Thomson, el nombre para designar la serie de estas épocas que en cada momento se vieron atravesadas por una determinada manera de concebir lo ente. Así para él, Heidegger va a acotar esta historia en una serie de cinco momentos fundamentales (Thomson, 2005, pg. 9): pre-socrático, antiguo, medieval, moderno y “contemporáneo”. No obstante, la cuestión acerca de la “historia del ser” es un tema complejo y delicado. Arturo Leyte nos previene de cualquier interpretación unívoca del término al decirnos que:

Cualquier intento por entender ciertas «sucesiones» como las que aparecen formuladas en algunas publicaciones (...) según las cuales hay una «historia del ser» -que comienza con la determinación del ser como *phúsis* y culmina como *voluntad de poder*-, como un proyecto de «filosofía de la historia» (...) no sólo constituye un error en lo relativo a la tal «filosofía de...» (...) sino también en lo relativo a la propia fórmula «historia del ser». Porque esta expresión revela una peligrosa ambigüedad. (Leyte, 2005, pg. 185)

Para Leyte, la ambigüedad consiste en entender la expresión de los siguientes dos modos: 1) entenderla como un despliegue o desenvolvimiento de algo llamado ser y 2) entenderla como el ser mismo. ¿Cuál resultaría ser la mejor interpretación para una comprensión más profunda de Heidegger? El punto de interpretación más legítimo para Leyte sería este segundo, pues la expresión “historia del ser” “resulta redundante” (2005, pg. 186). De esta manera no debemos entender completamente la “historia del ser” como algo cronológico en el sentido de una sucesión de épocas, sino en un sentido más esencial en el que ser e historia del ser de alguna manera dicen lo mismo.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender el término “historia” en dicha expresión? Es de gran importancia reconocer la ambigüedad de dicho término, pues Heidegger recurre a una distinción fundamental entre dos sentidos de eso que nosotros traducimos por “historia”, pero que para el pensamiento del filósofo es de gran importancia diferenciar. En principio, una traducción unívoca del término *Geschichte* (historia) resulta problemática, por lo que para evitar dicha ambigüedad deben hacerse ciertas aclaraciones y ser cuidadoso a la hora de traducir dicha palabra, pues como nos dice Jorge Eduardo Rivera, “una cosa es la historia como acontecer, y otra la historia como saber” (2009, 489).

Empecemos diciendo con Inwood lo siguiente: “el [idioma] alemán tiene dos palabras para ‘historia’, *Geschichte* e *Historie*” (Inwood, 2000, 92). Para Heidegger existe una diferencia fundamental en lo que respecta a los dos tipos de historia, no obstante, podríamos decir que sin la primera no sería posible la segunda. Esto lo podemos mostrar si nos situamos en *Ser y tiempo*

para intentar comprender la *Geschichte* (palabra derivada del verbo *geschehen*, que significa ocurrir, suceder, pasar). Para Heidegger, dicho término mienta esa “historia que nosotros mismos somos en el proceso de gestación histórica de nuestra existencia” (Escudero, 2009, 99), o en palabras de Heidegger: “es el específico acontecer en el tiempo existente del *Dasein*” (SyT, § 73, 393), dónde la expresión “tiempo existente del *Dasein*” debe ser comprendida no en el sentido reducido del proceso biológico desde el nacimiento hasta la muerte, sino en el sentido donde se hace un especial énfasis en el acontecer de la propia existencia humana, donde:

El *Dasein* es siempre como y «lo que» ya ha sido (...). No sólo en el sentido de que su pasado se deslice, por así decirlo, «detrás» de él y que el *Dasein* posea lo pasado como una propiedad que esté todavía ahí y que de vez en cuando vuelva a actuar sobre él (...). Su propio pasado-y esto significa siempre el pasado de su «generación»- no va detrás del *Dasein*, sino que ya cada vez se le anticipa. (SyT, § 6, 41).

Acá, expresiones como “futuro”, “presente” y “pasado”, son nombres que remiten al peculiar acontecer del *Dasein*, y más allá de representar la posición de un determinado espacio en el tiempo entendido linealmente, mientan el enraizamiento esencial de los “momentos” propios del acontecer de la propia existencia humana, donde el “futuro” y el “pasado” son tan determinantes como el “presente”, y dónde hay una articulación imposible de deshacer con un análisis puramente “lógico” del tiempo entendido como sucesión continua y regular de ciertas unidades de medida. El tiempo de la propia existencia donde se gesta el acontecer de nuestra vida es diferente al tiempo teórico del físico. Este modo de ser histórico del *Dasein* es muchas veces pasado por alto como objeto temático de estudio, no obstante, es siempre supuesto. Ya desde su arrojarse el *Dasein* se halla inmerso en una comprensión implícita de su acontecer, motivo por el cual le es permitido proyectarse a posibles diferentes modos de existencia pero siempre desde su situación concreta. Ahora bien, gracias a este peculiar modo de ser del *Dasein*, puede abrírsele algo así como un pasado que pueda ser convertido en objeto de un determinado estudio teórico o puede el propio acontecer ser medido y reinterpretado bajo la mirada de un tiempo calculado. Nace entonces la Historia como ciencia, es decir, como *Historie*. No olvidemos que Heidegger nos dice:

La tematización historiográfica de la historia sólo será posible si, de alguna manera, el «pasado» ya está abierto (...). [Y sólo] en la medida que el ser del *Dasein* es histórico (...) está abierto en su haber-sido, la tematización del «pasado» tiene efectivamente [así] vía libre para realizarse en la existencia. (SyT, § 76, 406).

Tocamos acá entonces el otro sentido de historia, o sea, la historia en el sentido de *Historie*. Dicha palabra proviene del griego *ἵστορεῖν* que significa “investigar”, “saber”, “conocer”, “informarse de”, “preguntar por”. Como lo dejan ver sus posibles significados, dicha palabra denota cierta

“actividad intelectual”, en la que se indaga o se conoce algo acerca de algo, principalmente sobre algún evento ocurrido. Por este motivo, el filósofo utilizará dicha palabra para designar “el conocimiento histórico” en el sentido de una “ordenación de hechos históricos” (Escudero, 2009, 114). Dicho conocimiento tiene las características de volver explícito el originario haber-sido del Dasein para convertirlo en objeto de cultivo y estudio riguroso. Nace así la ciencia histórica ordenada sistemáticamente en la que los diferentes eventos acaecidos son encajados en las fechas del calendario y encuadrados cronológicamente.

Tenemos entonces dos sentidos de historia expresados en las palabras *Geschichte* e *Historie*, la primera de las cuales expresa la distancia que quiere tomar Heidegger frente a la historia entendida teoréticamente, por lo que en resumidas cuentas podemos decir que “*Geschichte* significa la historia, entendida como el acontecer humano. (...) [En cambio] la historia como el saber histórico se dice con otra palabra: *Historie*” (Rivera, 2009, 455). La última de éstas se rige por el encuadramiento cronológico de los hechos ya acaecidos, en cambio, la primera, no considera el tiempo de manera lineal, sino que caracteriza el propio acontecer de la existencia humana como un enraizamiento esencialmente inseparable de un “pasado”, un “presente” y un “futuro”, aspecto que se resume en que “expresa o tácitamente” el Dasein “es [siendo] su pasado”, pasado que “ya cada vez se le anticipa” (SyT, § 6, 41).

En este punto es importante hacer notar que aquel estar arrojado del Dasein en medio de una historia que lo excede y que ya en cada momento lo determina y le traza previamente los posibles caminos a tomar, sea tácita, sea expresamente, es lo que en cierto sentido se viene a identificar con lo dicho páginas arriba acerca de la situación hermenéutica, pues el ámbito que se configura en la manera previa de haber, ver y entender, está siendo establecido por lo que la tradición misma “quiere que haya”, para poder determinarlo en su aspecto e interpretarlo de esta o aquella manera. Por esto es que arrojado en su particular situación hermenéutica “el Dasein queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida” tradición que conduce “aquella comprensión que hunde sus raíces en (...) la comprensión ontológica y (...) sus posibilidades de elaboración” (SyT, § 6, 42).

Por este motivo, es posible ahora comprender por qué Heidegger quiere de alguna manera separar la *Historie* en cuanto ciencia de la *Geschichte* en tanto acontecer, pues la *Historie* misma nace al interior de una determinada tradición, consolidada ya dentro de cierta interpretación hermenéutica, que en tanto tal y en su dominio “no vuelve propiamente accesible lo «transmitido» por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre” convirtiendo su legado

en “cosa obvia” y obstruyendo “el acceso a las «fuentes» originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y los conceptos que nos han sido transmitidos” (SyT, § 6, 42). La pretendida objetividad de una historia consolidada como ciencia, es puesta así en duda y quiere ser superada por el mismo Heidegger, para el que todo tipo de *Interpretation*, tanto histórica como científico-natural, se haya sustentada por la situación hermenéutica preexistente en la que se desarrolla una comprensión previa:

La historia, en cuanto se entrega a sí misma una tradición, está siempre en un estado interpretativo que le es inherente, estado interpretativo que, por su parte, tiene su propia historia, de tal manera que el saber histórico no logra, regularmente, penetrar hasta aquello mismo que ha existido sino a través de la historia de la tradición (...). El historiador que se «arroja» de antemano a la «concepción del mundo» de una época, no por ello ha demostrado que comprenda su objeto en forma propiamente histórica, y no meramente «estética» (SyT, § 76, 408).

Existe un ámbito peculiar en el acontecer que no puede ser atrapado por los arpones de una historiografía rigurosa, pues “un verdadero pensador (...) puede reconocer (...) algo esencial (...), en una cercanía que no puede ser alcanzada por ninguna ciencia historiográfica, por más exacta que sea” (NII, 145). Este particular tipo de acontecer es lo que se enraíza de alguna manera dentro de las expresiones *Geschichte des Seyns y Seinsgeschichte*, pues dichos nombres mientan una historia en la que lo que esencialmente está en juego no son datos fechados y enmarcados dentro de un punto en la recta temporal, sino lo que marca la diferencia es la propia historia del ser del ente, ya que esto es lo que configura, abre y determina los caminos sobre los cuales puede consolidarse posteriormente algo así como la ciencia en general y a su vez es lo que hace inclusive posible que pueda comprenderse la historia como esto o aquello.

La propia comprensión de las cosas, posibilitada ya por un cierto y determinado entendimiento acerca del modo de ser de estas mismas cosas, es lo que abrirá esta o aquella relación y comportamiento frente al ente, por lo que una comprensión de la totalidad mediada por el predominio de una visión científica del mundo, abrirá un ámbito en el que nuestra relación con la historia se vuelva artificial, en el sentido de que dicha conexión estaría mediada por un conjunto de categorías heredadas y establecidas por una tradición encerrada en su propio marco interpretativo, de por sí reductivo. Dicha concepción de la historia imposibilitaría otro tipo de relación con el acontecer humano, y leerá según sus propios conceptos cualquier otra perspectiva, lo que cerrará de entrada el paso hacia nuevas formas de comprensión, y vedará el camino hacia una penetración paralela. En este proceso, el hombre que cree comprenderse a sí mismo, lo que está haciendo en realidad es siendo comprendido por su propia tradición, tradición que le heredó los conceptos para que “se comprendiera”, y de esta manera y desde “sí mismo”,

tácitamente anclará sus raíces en un espacio y un tiempo de antemano pre-puestos. Es fácil comprender esto tomando un ejemplo particular de nuestros días, dónde no resulta raro que el hombre actual se comprenda como un cuerpo inmerso en un espacio y tiempo de carácter matematizado.

Desde chicos nos enseñan en los colegios que el espacio es de “tres dimensiones” y desde temprana edad nos muestran esa “línea del tiempo” en la que se ubican los eventos. No obstante, cabe preguntar si antes de la instauración y determinación del espacio y el tiempo bajo el cierta métrica, las personas comprendían su propio “estar” como cuerpos rodeados de una infinitud espacial, o precedidos y adelantados por una inconmensurable recta temporal. Hoy en día se nos hace casi imposible representar aquellas formas “alternativas” de pensamiento y, sin embargo, aún podemos pensarlas como posibles. Ahora bien, si cambiamos nuestra lectura de las cosas, podemos ver que lo que quiere Heidegger con la expresión “historia del ser”, es proponer otra posición para abordar el acontecer histórico, posición que implicaría para muchos un “andar de cabeza”, pues esa fuerza que determina qué es estar de cabeza y qué es estar de pie, es nada menos y nada más que el marco interpretativo dominante.

Qué sea real, qué sea pura fábula, es lo que nos han de antemano “inculcado”, sea a través de una temprana edad o sea a través de un riguroso estudio intelectual, pues para bien o para mal los libros también “inculcan”. Por este motivo, Heidegger es capaz de decir que “olvidamos ya pensar hasta qué punto el propio materialismo *grosero*”, en el que lo único real es lo dado positivamente, “no es nada «material» sino una cosa «espiritual»” (Po, 99). Podríamos decir: una determinada posición metafísica, pues imputa al ente una verdad, y determina a lo que es en su totalidad como lo dado positivamente. No obstante, cada posición metafísica determina su relación con la historia y en dicha determinación la historia misma es transformada:

Con la transformación del ser-hombre en sujeto la historia de la humanidad moderna no recibe simplemente nuevo «contenidos» y nuevos ámbitos de acción, sino que el curso mismo de la historia se vuelve diferente (NII, 163).

Sin embargo, que ya en cada momento el hombre esté entregado a merced de su propia tradición con todo y sus modelos interpretativos, es una característica fundamental de la existencia humana, existencia que “en teoría” debería poder escoger el camino que quiera tomar. Empero, sea que se tome el camino escogido por “sí mismo”, o que “hayan escogido” por uno el camino, no obstante ambos son caminos posibles gracias a una tradición, y en tal sentido, ya trazados de antemano:

El Dasein (...) existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda terminado como *destino común* [Geschick] (...). El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo (...) los destinos individuales ya han sido guiados de antemano (...). El destino común [das schicksalhafte Geschick] del Dasein en y con su «generación» es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein. (SyT, § 74, 398)

Ahora bien, ¿en cuál tradición estamos sumergidos? Claramente y con todo lo dicho páginas arriba, podemos responder que estamos hundidos como peces en la tradición occidental, es decir, en la tradición metafísica, en el ámbito de la historia del ser: “no estamos nunca por encima (...) de la historia de la metafísica” (NII, 165). Esto quiere decir, y siguiendo el hilo de nuestra reflexión, que para Heidegger existe un destino común para eso que llamamos Occidente, destino que se manifiesta para nuestro filósofo en la consumación (en el sentido de llevar a cabo totalmente algo, de cumplimiento) de la posición moderna (cuyo máximo representante es Descartes) que manifiesta todo su poderío en la palabra de Nietzsche, pues podemos decir en general que para Heidegger la posición de Nietzsche, en cada uno de sus puntos, “no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fijada por Descartes (...), [pues esta] adopta con Nietzsche una forma más basta y llevada al límite” (NII, 154). Empero, que la consumación de la posición fijada en la modernidad sea alcanzada en la voz de Nietzsche, tiene un sentido peculiar para nuestro filósofo, pues “en la época de la acabada carencia de sentido llega a su cumplimiento la esencia de la época moderna” (NII, 25), lo que quiere decir que nos encontramos inmersos en la mentada época de la carencia de sentido.

3.4 La consumación de la metafísica y la posición metafísica moderna

Podría parecer extraño que Heidegger diga que el ámbito puesto por Descartes “adopta con Nietzsche una forma más basta y llevada al límite”, ya que una lectura superficial de ambos pensadores los revelaría como sumamente dispares, sin embargo, a lo largo de su Nietzsche II, Heidegger realiza una minuciosa justificación de cómo y en qué medida Nietzsche no es más que el pensador que lleva al extremo aquella posición metafísica fijada en la modernidad, como si fuera producto de una suerte de “derivación necesaria”, implicada ya por la misma lógica de los postulados modernos. Por este motivo nuestro filósofo ve en Nietzsche a un pensador metafísico, y por eso es capaz de hablar de algo así como “la metafísica de Nietzsche” (NII, 158), pues ve

todavía en su pensamiento una estructura onto-teo-lógica que se manifiesta en sus conceptos de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo:

De antemano, el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder son comprendidos como determinaciones fundamentales del ente en su totalidad y en cuanto tal: la voluntad de poder como la acuñación propia de la historia final del *qué es*, el eterno retorno de lo mismo como la del *que es* (NII, 16-17).

Sin embargo, Nietzsche es, para Heidegger, también el “último gran metafísico”, pues el acabamiento de la metafísica es “el instante histórico en el que están agotadas las posibilidades esenciales de la metafísica. La última de las posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia” (NII, 165); pero para nuestro filósofo, dicha última posibilidad se manifiesta en la posición nietzscheana en el sentido antes mencionado de que “invierte la esencia” propia de la metafísica: la desfigura:

De este modo, el comienzo es llevado al acabamiento de su final. A este último proyecto de la entidad le está más lejos que nunca el pensamiento de la verdad en el sentido de la esencia de la ἀλήθεια, cuyo advenir esencial sustenta al ser y deja que se recoja en la pertenencia al inicio. En el pensar de Nietzsche, «verdad» se ha endurecido en una esencia (...) que se ha vuelto hueca (NII, 14-15).

Pensar el ser, la entidad del ente, como voluntad de poder significa: comprender el ser como un desligarse del poder en su esencia, de modo tal que el poder que ejerce el poder incondicionadamente pone al ente, en cuanto a lo objetivamente eficaz, en una preeminencia exclusiva frente al ser y deja que éste caiga en el olvido (NII, 13).

¿Qué significa entonces que la metafísica haya “llegado a su final”? Además de agotadas sus posibilidades esenciales, en el sentido antes explicado, donde la propia metafísica parece recibir un retorcijón y vaciamiento en lo tocante a sus “conceptos base” (no obstante conservando aún todavía su estructura), el “final de la metafísica” no es propiamente un final en sentido de una desaparición, sino la instauración definitiva su poderío:

Hablar del final de la metafísica no quiere decir que en 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 un 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*; éstas dejarán a la historia en el sentido propio, a la historia ya pasada de las posiciones metafísicas fundamentales sólo el papel económico de proporcionar los materiales con los que, correspondientemente transformados, se construirá de «nuevo» el mundo del «saber» (...). El acabamiento de la esencia de la metafísica puede ser, en su realización, muy imperfecto y no precisa excluir que sigan existiendo las posiciones metafísicas fundamentales habidas hasta el momento (NII, 164-165. La cursiva es nuestra).

Es preciso hacer mención que este desarrollo del acabamiento de la metafísica es el propio desenvolvimiento de nuestra historia como occidentales, pues según Heidegger “la metafísica de

Nietzsche (...) es el acabamiento de la metafísica occidental en general” (NII, 158). ¿Qué características tiene dicho acabamiento, dicha consumación, dicho despliegue, dicho cumplimiento?

En Nietzsche II, Heidegger encuentra cuatro puntos fundamentales que caracterizan toda posición metafísica en general. Dependiendo el contenido que cada posición dé a dichos puntos, es como se consolidará la posición misma en su comprensión y comportamiento frente al ente. Cuatro son a su vez las características de la consumación de la metafísica. Sin embargo, nombremos primero los cuatro puntos en general: 1) el primero tiene que ver con el modo en el que el hombre en cuanto hombre es él mismo y se sabe a sí mismo. La comprensión filosóficamente dominante ha sido la que determinó al hombre como animal racional, empero, deja con ello impreguntado el auténtico carácter del modo de ser-humano, cuestión que intenta aclarar Heidegger en *Ser y tiempo*. 2) El segundo respecto se define por el proyecto del ente en dirección al ser. Esto es lo mismo que preguntar “¿cómo se determinada la entidad del ente?” (NII, 140), es decir, ¿cómo se determina al ente en su esencia, en su propio modo de ser? La tradición, para Heidegger, desde temprano caracterizó la entidad del ente, o el ser del ente, como presencia; dicha caracterización, sin embargo, ha recibido diferentes formas a lo largo de la historia de la filosofía; pero aquello en lo que consista el ser del ente debe perseverar igual en su permanencia. 3) El tercer punto es la pregunta por la delimitación de la esencia de la verdad del ente. A través de una larga tradición de pensamiento, el concepto de verdad ha sido llenado con diferentes contenidos; no obstante, una de las definiciones dominantes se deja ver la caracterización de la verdad como una adecuación entre el intelecto y la cosa; empero, Heidegger intenta pensar la verdad de manera diferente, pues establece que su concepción más originaria es la de “desocultamiento”, no la de “adecuación”. 4) Por último, tenemos que el cuarto respecto tiene que ver por el modo en que el hombre en cada caso toma y da la medida para la verdad del ente. Según esto último, la “unidad de medida” que sea tomada en cada caso, determinará qué “magnitud” es apta para pasar a ser parte de la verdad establecida por la misma “regla”. También se determina acá de qué manera algo puede ser llamado “verdadero” y en consonancia con ello “verdadero ente”.

Estos cuatro respectos determinan la esencia de una posición metafísica fundamental en general y pueden resumirse, tal como lo hace Heidegger, en los siguientes cuatro títulos: 1) el modo en el que el hombre es él mismo; 2) el proyecto de ser del ente; 3) la esencia de la verdad del ente; 4) la manera en la que el hombre toma y da la medida para la verdad del ente. A su vez, los cuatro puntos se hallan relacionados en una conexión irrompible, pues “caracterizan la unicidad de una estructura” (NII, 167). Ahora bien, con ayuda de esta estructura, lo que va a hacer

Heidegger es explicar la posición moderna metafísicamente predominante a partir de una interpretación de Descartes y con ello encuentra una relación directa de dichos puntos con la posición metafísica de Nietzsche, observando así una relación “subterránea” pero esencial entre ambos pensadores, normalmente tomados como distantes y diferentes.

Esto es posible gracias a que Heidegger ve que en las diferentes posiciones metafísicas existe una *conexión histórico-esencial* (NII, 155). Sin embargo, el desconocimiento de dicha conexión por parte de la misma metafísica se manifiesta para nuestro filósofo como algo inherente a la consumación de la metafísica: “este autodesconocimiento de la metafísica se ha vuelto una necesidad (*Not*) en el estadio de su acabamiento” (NII, 150), por lo que aquello que en algún momento se declarara un pensamiento rotundamente antimetafísico no es más que un desconocimiento por parte de dicho pensamiento acerca del propio suelo sobre el cual es posible que se sostenga, así también:

El positivismo tiene en sí restos de metafísica y de teología. Por ello el positivismo es ciertamente expresión de alejamiento de la religión y de enemistad con la metafísica, pero el positivismo no marca el fin de la ontología. No transmuta del todo los valores platónico-cristianos del ser verdadero. (P, 38)

Del mismo modo pareciera decir Heidegger, antes que nada, que el positivismo es más bien consecuencia de un cierto tipo de metafísica que se encarga de concebir su relación con el ente de manera reducida y encasillada. Dicha sospecha podrá ser hasta cierto punto corroborada si prestamos atención a lo que viene, pues veremos que por inverosímil que parezca a primera vista, desde el marco conceptual que venimos desarrollando hasta ahora, es posible pensar el dominio del pensamiento positivo como una posición netamente metafísica, en la medida que se encarga de establecer una teoría acerca del conjunto de la totalidad de lo ente.

¿Qué características tiene el cumplimiento de la metafísica? Para responder esta pregunta es preciso antes que nada responder sobre sus condiciones de posibilidad, es decir, nombrar lo esencial de la posición metafísica moderna. Siguiendo los cuatro puntos anteriormente traídos, podemos ver que en el desarrollo de la metafísica moderna y según la interpretación heideggeriana, primero que todo el hombre es llevado a la base y centro del conjunto de lo ente. El hombre es transformado, y como tal, entendido como sujeto, entendiendo a aquel como principio sobre el cual se asienta la totalidad de lo ente y sin el cual no podría ser dado el ente; pues todo “objeto” es objeto para un “sujeto”. Ahora bien, anterior a la época moderna y hasta cierto período de ésta, eso llamado “sujeto” proveniente del latín *subiectum* y del griego ὑποκείμενον, no poseía el mismo significado que nosotros le atribuimos hoy. Según lo hace notar

Heidegger, en su entendimiento primario, dicha palabra significa en general “lo que subyace y está a la base, lo que desde sí ya yace delante”. De acuerdo con su sentido primario “es lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de, y por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento”, en principio sujeto “son las piedras, las plantas y los animales no menos que el hombre” (NII, 119). Sin embargo, “con Descartes y desde Descartes, el hombre (...) se convierte en la metafísica de manera predominante en «sujeto»” (NII, 119). Así, el sujeto pasa a ser el fundamento más cierto y único.

Esto hace que la determinación de la entidad del ente deba ser entendida y llevada a cabo por la subjetividad. ¿Cómo es esto posible? En una interpretación minuciosa de la expresión cartesiana *cogito ergo sum*, Heidegger es de la opinión de que dicha proposición fundamental sobre la que se fundamenta el conjunto de las meditaciones cartesianas no debe ser entendida al modo de una implicación de la cual el *sum* se derivara del *cogito*. Dicha interpretación es fácilmente constatable si prestamos atención al modo de proceder matemático, pues las primeras proposiciones sobre las cuales se funda un sistema deductivo no pueden ser demostradas, recibiendo así el nombre de *principios*, *postulados* o *axiomas*: verdades evidentes por sí, innegables pero indemostrables. Si dichos postulados llegasen a tener la forma de una implicación, como por ejemplo la de la forma $s \rightarrow p$ (si s entonces p), esto adquiriría la estructura de una proposición demostrable, donde lo dado s serviría de dato para consecuentemente llegar a p a través de un procedimiento lógico. No obstante, por poseer el carácter de indemostrabilidad inherente a cualquier principio matemático, la proposición *cogito ergo sum* debe ser entendida en una especie de unidad fundamental e inseparable, motivo por el cual Heidegger decide quitar el *ergo* (que puede significar “por consiguiente”, dando la impresión de ser una implicación), y acuña el principio bajo la expresión *cogito-sum*, como si fuera una sola palabra, para hacer hincapié en su unidad fundamental. No obstante, esto hace que la interpretación heideggeriana tome un rumbo interesante, pues al delatar la interna unidad esencial del *cogito* y del *sum*, lo que en el fondo se está diciendo es que ese *sum*, es decir, el modo de ser de la subjetividad, que es en última instancia el modo de ser del hombre, está íntimamente determinada por lo que quiera decir aquí *cogito*.

Traigamos entonces a colación el conocimiento que Heidegger posee acerca de Descartes junto con el testimonio del propio Descartes para poder aclarar qué significa eso del *cogito*. Heidegger nos dice: “En importantes pasajes, Descartes utiliza para *cogitare* la palabra

percipere” verbo latino que significa “tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa” (NII, 126). Ahora bien, frente a lo que es pensar (*cogitare*), Descartes se pronuncia diciendo:

Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar. Pues si dijera que veo o que camino, e infiriera de ello que yo soy (...) esta conclusión no es infalible en modo tal como para que *no tenga ningún motivo para dudar de ella* (...). Pero si, por el contrario, solamente me refiero a *la acción de mi pensamiento*, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, en virtud del cual me parece que veo o que camino, esta misma conclusión es *tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella* (PF, I, 9, 26-27).

Ahora bien, también nos dice Descartes: “sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles, sólo son diferentes modos de *percibir*” (PF, I, 32, 41. La cursiva es nuestra). Esto justifica la afirmación de Heidegger más arriba mencionada, en la cual *percipere* es sinónimo de *cogitare*, claro está que este tipo de *perceptio* debe tener la forma de una certeza y además es de carácter “interior”. A su vez, toda *perceptio* remite a dos cosas tal como nos lo hace ver Heidegger: a la acción de percibir, es decir, al *percipere* y a lo percibido en la *perceptio*, el *perceptum*. Esta unidad fundamental entre la *perceptio* y el *perceptum* hace que ninguna cosa pueda ser dada si no es en referencia ya a la propia *perceptio*, por lo que cualquier ente, cualquiera que sea, debe poder caer dentro del campo visual de la *perceptio* para constituirse como un ente propiamente dicho. Pero, ¿qué quiere decir esto en el fondo? Que es la propia subjetividad la que en cada momento está constituyendo al ente, disponiendo de él en el ámbito de la *perceptio* entendida como *cogitare*.

Ahora bien, la interpretación heideggeriana de lo dicho en el párrafo anterior tiene como tarea fundamental mostrar que dicho *cogitare* debe ser entendido en el sentido del *representar* (*vorstellen*). Todo pensar es un *representar*, *representar* que como tal se encarga de asegurar lo representado dentro de su propio ámbito, por lo que *percipere* (*cogitare*) debe ser entendido “en el sentido de re-mitir-a-sí [Sich-zu-stellen] en el modo del poner ante sí [Vor-sich-stellen], del «representar» [Vor-stellen]” (NII). Examinemos por un momento la expresión que usa Heidegger y que es traducida por nosotros como “representar” o “representación”: *vorstellen* y *Vorstellung* respectivamente. ¿Qué quiere decir “representación”: *vorstellung*? *Vorstellung*, en tanto sustantivo tiene su correlato verbal (*vorstellen*), lo mismo que “representación” (*representar*). Heidegger va a caracterizar la *Vorstellung* como la determinación del aparecer o de la presencia como imagen-ante-sí, como objeto instalado-ante (*Vorgestell*). Podemos dividir así *vorstellen* en *vor-stellen*, donde la preposición *vor* quiere decir “delante de” y el verbo *stellen* “colocar, poner”. De esta manera podemos ver claramente que la *vorstellung* no es mera pasividad sino que trae consigo un

cierto tipo de actividad. “Poner” es ante todo algo activo, y en tanto el ente tiene su lugar en la “representación”, éste se muestra entonces como lo disponible para aquel que pone, es decir, para el sujeto.

En tanto la palabra *vorstellung* fue traducida del latín *repraesentatio* podemos hacer un análisis similar. *Re-praesentatio* significaría el hecho de volver presente, de volver a hacer presente algo que no está. Este “volver” es esencialmente *poder hacer venir de nuevo, repetir*, pero con la gran diferencia de que *lo que vuelve lo hace como una imagen, una copia o una idea*. Quizá por este motivo *repraesentare* significa en latín, además de representar, también “imitar”, “reproducir”, “realizar”. No debemos olvidar, sin embargo, un uso más originario de la palabra *repraesentatio*, aquel en donde dicha expresión significa “la acción de poner ante los ojos”. Es muy importante resaltar ese “ante los ojos”, pues remite a una conexión sumamente importante entre la *repraesentatio* y el término griego εἶδος, que:

En el griego usual (...) sólo designaba la forma o el aspecto exterior de algo. La forma de una urna, por ejemplo, es su εἶδος, su aspecto, su configuración, su figura. El vocablo εἶδος es etimológicamente pariente del verbo «ver» en griego (*eidlo*, veo; *oida*, he visto, pero también «conozco»), en el sentido, corriente en castellano, de «ya veo», esto es, «entiendo») (...). Por eso, muchos intérpretes de Platón, entre ellos Luc Brisson, prefieren traducirlo, [el término εἶδος], por «forma» o por «forma inteligible» (...). Esta traducción tiene verdaderas ventajas, la mayor de las cuales es sin duda que nos ayuda a captar mejor el origen de la teoría aristotélica de la «forma» (Grondin, 2006, 63)

De esta manera, si desmenuzamos el significado originario de dichas palabras vemos la conexión interna entre el concepto de la *repraesentatio* y el εἶδος griego, palabras que a primera vista no parecieran tener nada en común. No debemos olvidar tampoco que desde su acuñación por Platón y su interpretación aristotélica “el εἶδος resume, por consiguiente, de una forma muy literal, el ser de una cosa (...) el «qué es» de una cosa” (Grondin, 2006, 65). Entendemos también de manera más profunda y radical porqué “Descartes utiliza también con frecuencia para *perceptio* la palabra *idea*” (NII, 126), y en qué sentido en la representación “ejecutada” por el sujeto se decide la propia esencia de la totalidad de lo ente:

El *cogitare* es un remitir-a-sí lo re-presentable. En el re-mitir hay algo determinante, la necesidad de señalar que lo re-presentado no está simplemente pre-dado sino que está remitido [*zu- gestellt*] como disponible [*vefügbar*]. Por lo tanto, algo sólo está re-mitido, representado, es *cogitatum* para el hombre, si está fijado y asegurado para él como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo en el entorno de su disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas. (NII, 127)

Es en este sentido que Heidegger ve en Descartes una determinación de la posición del hombre en el que este es instaurado como el fundamento, en tanto sujeto, de la totalidad de lo ente. Del

mismo modo, la unidad esencial del *cogito-sum* revela que el modo fundamental del ser-humano se manifiesta en el representar, que en cuanto tal se encarga de configurar al ente. En este momento es cuando tocamos el segundo punto que caracteriza la posición metafísica moderna, es decir, de qué manera configura la entidad del ente.

Heidegger es claro a la hora de decir en qué consiste la entidad del ente para esta etapa de la metafísica: “entidad del ente quiere decir ahora re-presentatividad del sujeto que representa” (NII, 140). Lo que no quiere decir que el ente se vuelva algo así como una cosa simplemente imaginado por el sujeto, sino más bien que en su esencia es determinado por la representatividad y al mismo tiempo es un ente sólo en la medida que es para una conciencia que lo represente de forma segura y cierta: “ser es la re-presentatividad puesta en seguro en el re-presentar calculante, por medio del cual se asegura por doquier al hombre el proceder en medio del ente, la investigación del mismo, su conquista, dominio y puesta a disposición” (NII, 140). En el *Discurso del método*, el filósofo francés pronuncia cuatro principios fundamentales en los que se fundará su proceder, el primero de los cuales reza: “no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era [que lo es]” (DMT, 82). La evidencia de la que está hablando Descartes en este principio es aquella en la que la cosa se manifiesta tan directa e inmediatamente al entendimiento que éste es incapaz de dudar de aquella. Los caracteres de algo evidente *per se* se manifiestan en su claridad y distinción, entendiendo por ellas una transparencia y simplicidad absolutas, donde es imposible equivocarse acerca de la “información” pensada. Para poner un ejemplo, una proposición de este tipo sería la siguiente: “ $A=A$ ”, o “si $A=B$ y $B=C$, entonces $A=C$ ”. La evidencia de lo anterior impele a la razón a aceptar dichas proposiciones como verdaderas, imposibilitando que su contrario sea cierto, es decir, que “ $A \neq A$ ” o que “si $A=B$ y $B=C$, entonces $A \neq C$ ”. Si bien la primera de las proposiciones es mucho más evidente que la segunda, la segunda sirve de ejemplo para comprender cómo puede gestarse un razonamiento cierto a partir de ciertas nociones “simples” como la de igualdad.

Así, Descartes pretende, a partir de un método plenamente deductivo, ir conquistando el terreno de lo ente, que a lo largo del recorrido metódico va adquiriendo propiamente su carácter de ente, pues todo aquello que posea la más mínima duda en su consideración, en sentido estricto es considerado como algo que no es: “sólo es constatable como ente (...) aquello que es accesible al conocimiento matemático y fundado sobre las «matemáticas»” (NII, 137). La consideración del

método³⁴ adquiere así una relevancia fundamental en este contexto, pues se podría decir que la totalidad de lo ente es encuadrado metódicamente y es retorcido de acuerdo a las exigencias propias del método.

Que en primera instancia en sus *Meditaciones*, Descartes identifique la esencia del mundo corporal como lo que se manifiesta en el orden de las figuras geométricas, o que nos diga algo así como: “la naturaleza de la materia o el cuerpo tomado en general, en modo alguno consiste en que sea una cosa dura, o pesada, o un color, o de cualquier otro modo que afecte nuestros sentidos, sino (...) en ser una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad” (PF, II, 4, 73), es para Heidegger un paso fundamental en la medida que el “mundo externo”, reducido a *res extensa*, es determinado en su modo esencial de ser como algo matematizable. Esto para Heidegger representa un paso decisivo en el ocultamiento del modo como verdaderamente vivenciamos el mundo circundante. No obstante, gracias a Descartes y su transformación de la naturaleza en *res extensa* “se vuelve metafísicamente posible la técnica moderna de la máquina de fuerza motriz y, con ello, el nuevo mundo y la humanidad que le corresponde” (NII, 137). Vemos así, que para Heidegger las posiciones metafísicas fundamentales no son inocuas, sino que son capaces de abrir un nuevo ámbito en medio del cual pueden desarrollarse nuevas formas de existencia históricas.

Todo lo anteriormente dicho de alguna manera tiene contenido en su explicación los restantes dos puntos que caracterizan la posición metafísica moderna y que aún nos falta tocar, es decir: cómo se determina en la modernidad la esencia de la verdad y de qué manera el hombre toma y da la medida para la verdad del ente. Por este motivo podemos tantear estos dos puntos de manera más breve gracias a lo ganado hasta ahora. ¿Cómo se determina la esencia de la verdad en la época moderna? Descartes identifica verdad con certeza, y certeza entendida en el sentido antes mencionado de claridad y distinción. En esta medida, verdad es todo aquello que en la representación se muestra evidentemente, sin espectro alguno de duda. En la interpretación de la verdad en cuanto certeza ya se está tomando una decisión fundamental, aún así cuando el propio Descartes no lo haya ni siquiera pensado. Posteriormente, lo dicho “verdaderamente” será propiedad exclusiva de las ciencias que se fundamenten en razonamientos de tipo deductivo, todo otro ámbito del decir será rebajado en su “calidad ontológica”, transformado en mera ensoñación y en un hablar sin sentido, pareciese como si el desarrollo de la metafísica se

³⁴ Los cuatro principios fundamentales del método cartesiano consignados en su *Discurso del método* son: 1) el ya mencionado arriba; 2) la división de cada una de las dificultades en tantas partes como sea posible y en tantas las que amerite su mejor solución; 3) avanzar ordenadamente de lo más simple y evidente a lo más complejo y difícil y 4) hacer enumeraciones completas de cada uno de los pasos tomados y revisiones generales

manifestara en una solapada autodestrucción: “las proposiciones básicas de la metafísica constan de palabras vacías, indeterminadas y multívocas como “principio”, “idea”, “ser”, “ente”, “dios” o “último fundamento”. Tales palabras son como la palabra “babig” y, lo mismo que ésta, no proporcionan ningún sentido” (P, 33-34). Ahora bien, la manera como el hombre toma y da la medida para la verdad del ente es en la instauración de sí mismo como “unidad de medida”, marco de referencia central, Ente entre entes: “el hombre en cuanto *subiectum* se instaura y asegura como centro de referencia del ente en su totalidad” (NII, 25).

En la interpretación heideggeriana de la modernidad y en la explicación de estos puntos principales y sumamente importantes para comprender -según nuestro filósofo- la época moderna, lo que se quiere mostrar no es un conjunto de puntos de vista acerca de un pensador concreto, sino que su intención es manifestar el espíritu que configura una época entera y los nuevos ámbitos que dicha época abrió para la posteridad. Sería erróneo atribuir a Heidegger, viéndolo desde su propia posición metodológica de la reconstrucción de la historia de la metafísica, la intención de explicar simplemente a un autor, pues lo que nuestro filósofo pretende, es ver de alguna manera la filosofía en su conjunto a través de la lectura de lo que según él son sus exponentes más determinantes, es decir, pensar lo impensado en aquello ya pensado:

Por lo tanto, cuando se nombre a la metafísica, que pertenece a la historia del ser mismo, con el nombre de un pensador (la metafísica de Platón, la metafísica de Kant), esto no quiere decir aquí que la metafísica sea la obra, la posesión o la característica distintiva de esos pensadores como personalidades de la creación cultural (NII, 210)

Historia del ser expresa esta unidad esencial, que se manifiesta como una reflexión siempre continua acerca de lo mismo. No obstante, muchos pensadores, entre ellos Iain Thomson, han manifestado que dicha lectura heideggeriana de la historia de la metafísica puede ser interpretada como una reducción de la filosofía en la medida de que el filósofo sólo toma de manera exclusiva a un grupo reducido de pensadores que tiene por decisivos. Maurizio Ferraris, para poner en evidencia la reducción heideggeriana, nos dice que éste sólo sigue exclusivamente “el canon (...) greco-alemán; [y además] prescinde de autores que significaron mucho para Nietzsche, como los moralistas franceses e italianos (...) más en general, excluye las fuentes contemporáneas para privilegiar una historia egregia y remota” (Ferraris, 2000,11). Por ahora sólo vale la pena mencionar de pasada este punto en nuestra exposición, dejando de lado una discusión más profunda, pues esto se saldría de los propósitos de nuestra tarea principal.

3.5 La consumación de los postulados metafísicos de la modernidad

Los anteriores puntos en los que se articula y explica la posición metafísica fundamental de la época inaugurada por Descartes, son para Heidegger el abono sobre el cual se fomentará la época subsiguiente, la época donde se llevan dichos postulados al extremo en la voz de Nietzsche, el momento histórico en el que la historia occidental tiene su consumación. Heidegger empieza a leer a Nietzsche ya desde su juventud, aunque es sólo a partir de los años treinta que se convierte en un marco de referencia fundamental para su pensamiento (Volpi, 2007, 97). La lectura de Nietzsche significó un elemento sumamente desestabilizante para Heidegger, a tal punto que conmovió sus fibras internas (Volpi, 2007, 111).

Para nuestro filósofo existe una conexión directa, pero aún todavía impensada, entre la posición moderna y su acabamiento o consumación en la visión nietzscheana. En el primero de los respectos, el hombre entendido una vez como *res cogitans*, es puesto de cabezas en el pensamiento de Nietzsche, que determina al hombre en el sentido del “cuerpo”: de sus pulsiones, de sus afectos, de sus apetitos. Que la inversión sea posible tiene que ver con que haya algo que invertir y sin lo cual sería ilícito hablar de inversión, es entonces en este sentido que la posición nietzscheana es posibilitada, según dicha interpretación, por la situación instaurada por Descartes:

Nietzsche da dos razones que subrayan de inmediato su dependencia respecto del punto de partida cartesiano: si el cuerpo vivo “se pone metódicamente en primera fila” (Fragmento póstumo (FP) 1886-87 5[56], es 1. Porque es un fenómeno “más claro (*Deutlich*) y más controlable” –privilegio de la claridad y de la distinción sugerido ya por la referencia (cartesiana) al método-, y 2. Porque “así alcanzamos la representación exacta de nuestra unidad subjetiva” (FP 1885 40[21]) (Stiegler, 2003, 129-130)

En un segundo momento, la entidad del ente es determinada por Nietzsche, según Heidegger, como voluntad de poder. En resumidas cuentas, y de manera demasiado generalísima y esquemática, dicho título mienta “la esencia misma del poder” que “consiste en la sobrepotenciación del poder que lleva al acrecentamiento de sí mismo” (NII, 13). La explicación de Heidegger nos hace ver a su vez que la voluntad de poder debe en cada momento, para cumplir la realización de su esencia, satisfacer su propia necesidad dirigente, es decir, un acrecentamiento cada vez mayor del poder expresado en el dominio. Todo poder que no pueda acrecentarse se convierte de inmediato en impotencia, y como tal, incumple con su tendencia al progresivo y cada vez más vasto aumento de poder. El poder “sólo es poder como acrecentamiento del poder” (NII, 38). Que la totalidad de lo ente sea determinada como pura

voluntad de poder, quiere decir que todo ente es en esencia esto, por lo que luchará desde sí, para sí y por sí, por su dominio sobre lo otro. Todo valor, entendiendo por tal todo aquello que vale o cuenta como importante, no tiene acá el carácter de valer como tal y en sí, sino que vale en tanto sirve para el aumento y potenciamiento del poder de una determinada perspectiva. Es por este motivo que Nietzsche puede pensar la totalidad de la historia de la filosofía occidental como una historia de la posición de valores (NII, 94), de la posición de mecanismos y condiciones de dominio en cada momento.

En esta determinación de las cosas la delimitación de la esencia verdad es llevada a cabo mediante el vaciamiento del contenido de toda “verdad en sí”. La verdad se torna en un simple “tener-por-verdadero”. Dicho “tener-por-verdadero” debe ser entendido siempre posicionalmente desde la propia perspectiva que quiere tener por verdadero la determinada posición para un aseguramiento de la propia conservación y acrecentamiento de poder, y como tal, para la instauración del dominio del propio “punto de vista”. Ni siquiera la verdad como certeza es comprendida ya como “la Verdad”, pues todo se reduce a una voluntad de querer tener por verdadero. En este sentido sigue habiendo una relación fundamental con Descartes pero llevada a su extremo más radical y acabado: “sin darse cuenta suficientemente, Nietzsche está de acuerdo con Descartes en que ser quiere decir «representatividad», fijación en el pensar” pues aún para aquel “las «categorías» surgen del «pensar»” (NII, 149), entendiendo por “categorías”, en este contexto, los tradicionales conceptos de “ser”, “fin” y “verdad”, pero también los ancestrales valores supremos; y concibiendo “pensar” en un sentido nietzscheano, es decir, como un acontecer propio del cuerpo, nada diferente de cualquier otro proceso orgánico (un pensar sin connotaciones “trascendentes”).

En este momento es donde se toca el cuarto respecto fundamental de la consumación de la metafísica, pues es cuando el ser humano se comprende como aquel instaurador de los valores supremos y en tal comprensión es transformada la esencia del hombre habido hasta ahora, que en su ingenuidad no era consciente de que era él mismo quien ponía lo se tenía por superior, Nietzsche nos dice, en palabras de Heidegger: “Toda belleza y todo lo sublime que le hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarlos como propiedad y producto del hombre” (según la mención de Heidegger: *Voluntad de poder*, epígrafe al libro segundo, 1887-1888). Esta centralización del sujeto, ya preparada desde la posición moderna, es interpretada por Heidegger como una consecuencia inevitable producto de la instauración de la subjetividad incondicionada. En este punto el filósofo de Meßkirch muestra que la diferencia fundamental entre

la posición moderna y la del propio Nietzsche en este respecto consiste en que éste último invierte la situación inicial:

Sólo cuando de este modo la razón se ha desplegado metafísicamente como la subjetividad incondicionada y por lo tanto como el ser del ente, la inversión de la anterior preeminencia de la razón en la preeminencia de la animalidad puede convertirse ella misma en incondicionada (NII, 242).

Dicha inversión, entendida como preeminencia de la animalidad sobre la *ratio*, debe ser pensada entonces a través del hilo conductor que atraviesa la posición nietzscheana según Heidegger, a saber: la voluntad de poder. Qué esto sea así, quiere decir que la animalidad no debe ser comprendida llanamente desde la perspectiva de una interpretación meramente biologicista, sino que la voluntad de poder, en tanto modo de ser fundamental de la totalidad de lo ente, debe ser el modo de ser de la misma animalidad, y por consiguiente del cuerpo, que es colocado como fundamento de la *ratio*. En este sentido sucede algo interesante y es que a “la voluntad de poder se subordina la razón en el sentido del representar, poniéndola a su servicio como pensar calculante (NII, 243). La razón, el representar, es convertido así en un instrumento más de la voluntad de poder que lo utiliza para el propio mantenimiento y acrecentamiento del mero poder.

Es en este particular sentido que la subjetividad humana adquiere el modo de ser de la propia voluntad de poder y, de esta manera, “sólo se quiere simplemente a sí misma como poder en el dar poder para la sobrepotenciación”, donde querer a sí quiere decir: “llevarse ante sí en el supremo acabamiento de su propia esencia y de este modo *ser esa esencia misma*” (NII, 244), es decir, ser en el modo de la continua sobrepotenciación. De este modo la subjetividad instaurada, aprendida en su poder instaurador, tiene como característica fundamental un desplegarse desde sí, para sí y por sí, derrumbando toda instancia de trascendencia que impulsaba como motor hacia determinadas metas. Por este motivo la nueva subjetividad instaurada sólo puede querer a sí misma, pues esta es en última instancia el fundamento de lo que cuenta como valioso: “de este modo, puesta en su punto más alto, la voluntad de poder, en cuanto subjetividad acabada, es el supremo y único sujeto, es decir, el superhombre (*der Übermensch*)” (NII, 245). Pero, ¿qué es el superhombre según la lectura heideggeriana de Nietzsche? La respuesta la tenemos a continuación, una parte negativa seguida de una positiva: “El «superhombre» no es un ideal suprasensible; tampoco es una persona que surgirá en algún momento y aparecerá en algún lugar. En cuanto sujeto supremo de la subjetividad acabada es *el puro ejercicio de poder de la voluntad de poder*” (NII, 245. La cursiva es nuestra). Así, esta concepción del hombre como

superhombre tiene como condición inherente el hecho de que se derrumba la tradicional concepción de la razón como fuente esencial de la naturaleza del ser humano. Que esto sea así, y que la esencia fundamental del superhombre tenga sus raíces en la voluntad de poder, además del derrumbamiento propio del lugar de la trascendencia en pro de una vuelta al “más acá” del vivir en la tierra, permite la interpretación de Heidegger en la que el superhombre se constituye como señor y amo de la totalidad de lo ente:

Que vuestra voluntad sea voluntad de poder. Pero ésta (...) es el fundamento de que el ente ya no sea el más allá suprasensible sino la tierra de aquí, como objeto de la lucha por el dominio terrestre (NII, 246).

Este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder para *el dominio sobre la tierra* (NII, 249).

La grandeza del superhombre (...) consiste en que pone la esencia de la voluntad de poder en la voluntad de una humanidad que, en tal voluntad, se quiere a sí misma como señora de la tierra (NII, 252).

La precedente y brevísima consideración de la posición metafísica nietzscheana es lo que Heidegger considera como la consumación de la metafísica occidental en general, el acabamiento y cumplimiento de la historia occidental; en el sentido páginas arriba mentado. Que Heidegger diga esto tiene que ver en gran medida con su contexto histórico, sin, de alguna manera, reducir su posición a un encuadramiento historiográfico, hacerlo así sería ir contra las propias pretensiones del mismo Heidegger. Ahora bien ¿Cuál es el momento en que nuestro filósofo desarrolla lo que hoy hayamos bajos los dos tomos comprendidos con el nombre Nietzsche I y Nietzsche II y en los cuales propone a Nietzsche como aquel pensador que expresa el acabamiento de la metafísica occidental? Podemos decir con claridad que dichos volúmenes comprende textos concebidos entre 1936 y 1946 (Volpi, 2007, 97) que fueron posteriormente publicados en los mentados tomos en el año de 1961. No obstante, es en el “ensayo *La doctrina platónica de la verdad (Platons Lehre von der Wahrheit)*, concebido a comienzos de los años treinta, pero publicado en 1942” donde Heidegger “establece con claridad: Nietzsche es designado como el que lleva a su acabamiento la tradición metafísica iniciada con Platón, en la medida en que simplemente invirtiendo el platonismo (...) permanece él mismo dentro del horizonte del pensamiento que pretende invertir” (Volpi, 2007, 98-99). Acá el filósofo llama a Nietzsche: “el platónico más desenfrenado de la historia de la metafísica occidental” o “el más desatado platónico de toda la historia de la metafísica occidental” (DPV, 190).

Ahora bien, es importante hacer notar que ya a comienzos del siglo XX se ve “cómo la recepción de la obra de Nietzsche contribuyó a caracterizar el clima de la época, con su nihilismo y relativismo, con su desencanto y su *Kulturpesimismus*” (Volpi, 2007, 96). Sumado a esto, y viendo el lapso de tiempo en el que tuvo lugar lo contenido en los tomos de Nietzsche (1936-1946), periodo en el que se enmarca el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, es mucho más fácil comprender el porqué de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, pues los puntos que éste toca pareciera como si describieran la esencia de una época que se desmorona en la orgía de su propia aniquilación. Tengamos además presente lo que nos dice Losurdo con lo referente al clima de la Primera Guerra Mundial, concepción que puede ilustrarnos de alguna manera la conciencia que los europeos poseían en su momento de la guerra como tal y que puede así para echar luces sobre la Segunda Guerra:

El estallido de la primera guerra mundial es vivido por no pocos intelectuales como la prueba de la crisis irreversible (...) de todo “modo naturalista y unilateral de pensar y sentir” (...). El enfoque económico y material de un mundo histórico revelaba su bancarrota ante un conflicto que, según una amplia publicidad, se *configuraba como un choque de ideales y visiones del mundo contrapuestas* (...) ¿Qué sentido tenía seguir hablando de la lucha de clases, o aún sólo de intereses materiales, ante un conflicto que parecía trascender toda dimensión material y demostrar la superioridad de lo espiritual sobre lo económico? (Losurdo, 2001, 7. La cursiva es nuestra).

Esto pareciera querer decir que la guerra se manifestaba como el desenlace de un prolongado enfrentamiento entre diferentes posiciones “espirituales”. Ya en su *Introducción a la metafísica* de 1935 Heidegger caracteriza a Estados Unidos y a Rusia como tenazas de una misma pinza, pinza que es la metafísica, equiparando de alguna manera las posiciones opuestas de los dos países mentados, como el producto de una determinada posición metafísica o “espiritual”. Inclusive y aún de grandísima importancia es resaltar (para justificar a manos del propio Heidegger lo anteriormente dicho, y a través de una expresión que cita Volpi del filósofo) que pareciera como si Heidegger identificara la crítica situación de su tiempo como producto de la determinada posición metafísica alcanzada en la modernidad y llevada a su extremo en la voz de Nietzsche. La cita dice:

Por lo demás es sabido —continúa Heidegger— que los dos hombres que en Europa habían puesto en marcha, de modo en cada caso diverso, contramovimientos basados en la configuración política de la nación, es decir, del pueblo, esto es, Mussolini y Hitler, han sido influidos en diversos aspectos *de modo esencial por Nietzsche*, sin que llegaran a hacer valer de modo directo el auténtico ámbito metafísico del pensamiento nietzscheano (Volpi, 2007, 109. La cursiva es nuestra).

En este sentido particular puede verse el gran peso, en el fondo no inocuo, que juega una posición metafísica para nuestro pensador en el concierto de la actual situación política nacional e

internacional. Ya en cada momento dicha posición conduce de antemano el modo como nos comportamos frente a la totalidad de lo ente, al mismo tiempo que determina a lo ente como tal, y abre los caminos para la comprensión del hombre, que según su interpretación puede en cada momento ser justificado como fuerza de trabajo, señor de lo ente, dominador de lo inferior o minúscula nada.

Todas las anteriores consideraciones desembocan en una misma preocupación por saber qué está pasando en una época sumamente agitada y caótica. Pareciese como si inclusive aquello que se juzga como antimetafísico, expresado en la voz de un craso positivismo no fuera más que la consecuencia del desenvolvimiento de la propia historia occidental. Que dicho positivismo se manifieste como: “1) la ratificación del pensamiento cognoscitivo mediante la experiencia de los hecho; 2) la orientación del pensamiento cognoscitivo hacia las ciencias físicas como modelo de incertidumbre y exactitud y 3) la fe en que el progreso del conocimiento depende de esta orientación” (HU, 199), pareciese no ser más que una perspectiva posibilitada por un conjunto de pensadores que abrieron el ámbito de la “positivización”. La expresión más certera de Heidegger que nos serviría para justificar lo anterior reza:

Que haya, por ejemplo, algo así como un motor Diesel tiene su fundamento decisivo, el fundamento que todo lo sustenta, en el hecho de que en alguna ocasión los filósofos hayan pensado expresa y profundamente las categorías de la «naturaleza» explotable por la técnica maquinista (...) No todo el mundo necesita saber que todo ese sistema de invenciones no habría podido dar ni un solo paso si la filosofía (...) no hubiera pensado las categorías de esa naturaleza y no hubiera abierto así previamente el ámbito de la búsqueda y la experimentación de los inventores (NII, 67).

De esta manera podemos decir que el acabamiento de la historia occidental está marcado de comienzo a fin por el nihilismo. Para comprender qué quiere decir esto en el pensamiento de Heidegger, sea dicho que su manifestación rotunda se muestra en las consecuencias sumamente perjudiciales mentadas a lo largo de las páginas anteriores. El hecho de que exista un predominio de la tecnología en nuestro mundo actual, y que todos los ámbitos del pensar se encuentren profundamente determinados por un modo unilateral del pensamiento, en el cual se privilegia la productividad y el número, tiene su arraigo fundamental, para nuestro filósofo, no en las determinadas explicaciones historiográficas tradicionales, sino en el “hecho” fundamental de que dicho desenvolvimiento obedece a la “lógica” inherente del desarrollo de la historia occidental, es decir, a la metafísica: “pues el nihilismo no es no sólo una historia ni tampoco el rasgo esencial de la historia occidental, sino que es la legalidad de tal suceder, su «lógica»”. (NII, 226)

3.6 El nihilismo

La palabra “nihilismo” se deriva del latín *nihil*, que significa “nada”. No obstante, la creación de la palabra como tal ha sido objeto de controversia e investigación. Normalmente “es opinión comúnmente acepta que los padres fundadores y grandes teóricos del nihilismo han sido Dostoievski (1821-1881) y Nietzsche (1844-1900)” (Volpi, 2007, 17). Empero, ya en el siglo XVIII Friedrich Heinrich Jacobi utilizó este término en 1799 en una carta a Fichte: “la primera utilización filosófica de la palabra “nihilismo” proviene presumiblemente de F. H. Jacobi” (NII, 33). Sin embargo, tanto Heidegger (NII, 33) como Franco Volpi (Volpi, 2007, 20) concuerdan que es Turguéniev (1818-1883), un literato ruso, quien hizo popular y puso en circulación el término, utilizado ya en su novela de 1862 *Padres e hijos*. No obstante las investigaciones etimológicas han rastreado una variante de la expresión (*nihilianismus*) en Gualterio de San Victor (siglo XII), que utilizaba el nombre para designar la herejía que concebía la humanidad de Cristo como accidental (Volpi, 2007, 21). Sucesivamente puede rastrearse aquí y allá diferentes usos y apariciones del término, que en la época posterior a la revolución francesa como también en la Rusia del siglo XIX, tenía ciertas connotaciones sociales y políticas.

No obstante, que dicho término apareciese en diferentes contextos y con diferentes connotaciones no es nuestro problema principal acá, pues por lo pronto tenemos que investigar la acepción concebida por el propio Heidegger, que ve en Nietzsche al principal pensador del nihilismo, independientemente de que haya tomado dicho término de otro lugar:

Para Nietzsche, en cambio, el término «nihilismo» significa esencialmente «más». Nietzsche habla de «nihilismo europeo» (...). «Europeo» tiene aquí un significado histórico y dice lo mismo que «occidental» en el sentido de la historia occidental (NII, 34).

Así, Heidegger ve en Nietzsche el *primero* en reconocer el movimiento histórico de occidente, “movimiento ya dominante en los siglos precedentes y que determinará el siglo próximo”, es decir, el siglo XX³⁵. Ahora bien, en la obra de Nietzsche, el nihilismo “se hace objeto de una reflexión filosófica explícita, especialmente en los fragmentos de los años ochenta” (Volpi, 2007, 47). En este punto es importante resaltar que no se trata de interpretar la expresión como un mero nombre inventado que no dice nada, pues si nos situamos en el contexto de la época, vemos que dicho término expresa lo que en carne propia está viviendo una sociedad en la que los marcos de referencia parecen haberse ido.

³⁵ ¿y qué más determinante que el siglo XX para el siglo XXI?

Como nos dice Volpi, aunque Nietzsche ya hubiera reconocido este movimiento histórico, es sin embargo en los apuntes de verano de 1880 donde emplea por primera vez la palabra (Volpi, 2007, 47). Pero, ¿qué quiere decir eso de nihilismo en Nietzsche? Como veremos más adelante podemos encontrar muchos matices de eso que Nietzsche piensa como nihilismo, no obstante, siguiendo el criterio de escogencia heideggeriano de los fragmentos póstumos frente al análisis del nihilismo nietzscheano (1) que el fragmento pertenezca al periodo entre 1887 y 1888 y 2) que el fragmento posea una explicación esencial acerca del nihilismo), podemos encontrar una respuesta clara que caracteriza el proceso de la historia occidental:

¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta; falta la respuesta al “¿por qué?” (Citado por Heidegger en NII, 44).

Esta desvalorización de los valores supremos es la lógica interna, según Nietzsche, de Occidente, que a lo largo de su desarrollo histórico ha atravesado diferentes etapas de derrumbamiento y posición de valores. Que Nietzsche interprete el conjunto de la historia occidental como el proceso de la desvalorización de los valores supremos tiene mucho que ver con su posición fundamental en el marco de la voluntad de poder. Ahora bien, es en *El crepúsculo de los ídolos*, bajo el título *Como el mundo verdadero terminó por convertirse en una fábula*, donde Nietzsche hace una breve descripción de dicha desvalorización en seis puntos fundamentales. En cada uno de ellos muestra el desenvolvimiento de una época que comienza particularmente con la posición platónica y que termina en la abolición del lugar mismo de los valores supremos y, por tanto, en una nueva comprensión del mundo.

En el primer estadio del proceso del nihilismo Nietzsche nos dice: “El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo” (Cre, 51). Este es el mundo platónico, alcanzable para el sabio, accesible para el virtuoso, que en su virtud puede ya ser partícipe de lo supremo. Empero, existe una transformación subsiguiente que se recoge en el segundo paso: “el mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”))” (Cre, 51). Ciertamente, acá el filósofo se refiere a la posición cristiana, que en virtud de su fe en el mundo venidero (aquel que llega después de morir) se haya siempre referida a la promesa de salvación, que aunque inalcanzable en este mundo terrenal, está abierta para el hombre bueno después de su muerte. No obstante, sucede algo peculiar en el desenvolvimiento del posterior estado de cosas, pues en su continua reflexión el hombre se halla ante un límite: “el mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo” (Cre, 51). Como se puede ver, se hace clara la referencia a la posición de Kant, gran pilar del pensamiento filosófico que

marcó un “antes” y un “después”. La imposibilidad acerca del conocimiento de cuestiones que trasciendan el campo de la experiencia posible es instaurado categóricamente por Kant, sin embargo, queda aún una facultad práctica en el hombre, aquella en la que es posible actuar éticamente. Pero ¿qué desencadenará posteriormente el giro copernicano y su restricción del avance hacia la estrellas? “El mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzable. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consecuencia, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?” (Cre, 51-52). En ésta pregunta ya se muestra el desconcierto, producto de la fuerte arremetida que Kant ejerció sobre el mundo verdadero. ¿Cómo podemos vincularnos a algo tan vacío e indeterminado como lo completamente otro? El único remedio es estar en la segura vecindad de lo conocido, de lo dado positivamente. Ahora bien ¿qué sucede entonces? “El «mundo verdadero» -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente, una idea refutada: ¡eliminémosla!” (Cre, 52). Pero con la destrucción del mundo verdadero “¿qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente? ... ¡No! al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente” (Cre, 52). En estos dos últimos puntos se muestra la consumación del proceso de desvalorización descrito por Nietzsche; se hace patente la posición nietzscheana de la voluntad de poder en el sentido de que ya los valores no cuentan como valiendo en sí, sino en tanto puestos por un perspectiva que quiere ejercer su dominio.

Ahora bien, acerca de lo recogido anteriormente de manera resumida pero esencial sobre la posición de Nietzsche y su lectura de la historia occidental como un movimiento de desvalorización, podemos traer a colación una cita de Heidegger, que en su estudio de Nietzsche, nos muestra de manera clara la expresión bajo la cual se recoge todo este proceso:

Nietzsche utiliza el término «nihilismo» para (...) ese movimiento ya dominante en los siglos precedentes y que determinará el siglo próximo, cuya interpretación más esencial resume en la breve frase: «Dios ha muerto». Esto quiere decir: el «Dios cristiano» ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre. El «Dios cristiano» es al mismo tiempo la representación principal para referirse a lo «suprasensible» en general y sus diferentes interpretaciones, a los «ideales» y «normas», a los «principios generales» y «reglas», a los «fines» y «valores» que han sido erigidos «sobre» el ente para darle al ente en su totalidad una finalidad, un orden y -tal como se dice resumiendo- «un sentido». El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo «suprasensible» caduca y se vuelve nulo (...). El nihilismo es la historia del ente mismo, a través de la cual la muerte de Dios cristiano sale a la luz de manera lenta pero incontenible. Es posible que se siga creyendo aún en este Dios y que se siga considerando que su mundo es «efectivo», «eficaz» y «determinante». Esto se asemeja a ese proceso por el que aún brilla la apariencia resplandeciente de una estrella apagada hace milenios. El nihilismo es (...) ese acaecimiento que dura desde hace tiempo en que la verdad sobre el ente en su totalidad se transforma esencialmente y se encamina hacia un final determinado por ella (NII, 34-35).

Podemos entonces dilucidar varios títulos esenciales y su correlación, y vemos lo que la famosa frase de Nietzsche, “Dios ha muerto”, expresa en su interpretación esencial. No obstante, aunque la palabra “nihilismo” sirva para explicar la totalidad del movimiento histórico occidental, su manifestación se “despliega [en] una serie de diferentes estadios y formas de sí mismo. Por ello, el simple término nihilismo dice demasiado poco, ya que oscila dentro de una pluralidad de sentidos” (NII, 224). ¿Cuáles son los sentidos de los cuales hablamos acá? El propio Nietzsche ya había identificado dicha pluralidad, no obstante, Heidegger la retoma y explica. Es por lo tanto preciso nombrar dicha pluralidad, aunque sólo sea de pasada, para dejar constancia de la complejidad del problema.

La forma previa que posibilitó la parición del nihilismo como un fenómeno explícito aparece bajo la actitud del *pesimismo*. En éste ocurre una experiencia fundamental en la cual el mundo aparece como algo totalmente diferente a como se tenía: lo bueno del mundo desaparece para dar paso a una profunda oscuridad, todo se vuelve malo y vano. Ocurre acá una doble posibilidad: una en la que uno se deja llevar por dicha visión en la que nada tiene sentido, siéndole derrotado y aceptando la derrota, disminuyendo las fuerzas para continuar vivo; otra en la que se configura una nueva fuerza para la vida, en la que ya no se hacen más ilusiones y se fija una mirada fría y sobria sobre los acontecimientos, y en la que se configuran nuevas fuerzas alternativas de afirmación de la vida. Surge de lo anterior un nihilismo incompleto, en la que ya se es consciente de la inalcanzabilidad de los valores supremos, sin embargo, en su reemplazo, se configuran otros valores que ocupan el lugar de los antiguos. Una vez sea inalcanzable el cielo, por lo menos sí lo será el “espacio exterior”. Hay nuevas metas, nuevos valores. No obstante, existe todavía una indecisión en el estadio del *nihilismo incompleto*, inseguridad que por lo menos abre el camino para la afirmación explícita de que no existe una verdad en sí, sino en cada caso, verdades que es preciso poner. Dicha fase se identifica con el título de *nihilismo extremo*, clase de nihilismo que presenta una ambigüedad al igual que el pesimismo, pues puede ser *pasivo* o *activo*. El primero de ellos se contenta con que no haya verdad, pero no pone una verdad; el segundo en cambio, propone configurar su propia verdad en medio de la conciencia del poder para constituir verdad. Este último también es llamado *nihilismo clásico*: en su actividad no sólo se encarga de demoler los antiguos valores, sino de instaurar los propios. Esto da lugar a que la propia instauración sea a su vez creación de valores, instauración de posiciones, configuración de una nueva realidad. Por lo que se llega a la posición del *nihilismo extático*, donde este nihilismo “crea un espacio, que saca al aire libre a todo ente” (NII, 83) para disponer de él y configurarlo. Podemos decir entonces que:

Se muestra así una plenitud esencial del nihilismo en sí misma estructurada: las ambiguas formas previas de nihilismo (pesimismo), el nihilismo incompleto, el nihilismo extremo, el nihilismo activo y pasivo, el nihilismo activo-extremo como nihilismo extático clásico (NII, 83).

Ahora bien, una vez aclarada la confusión y siendo precisados los diferentes tipos de nihilismo, no olvidemos tampoco que a pesar de que dicho proceso haya sido identificado tardíamente, con dicho título “no debe aludirse sólo a algo presente o «actual» en la época de Nietzsche (...). [Pues] remite a un movimiento histórico que viene desde muy lejos detrás de nosotros y que se extiende mucho más allá de nosotros” (NII, 83). El lugar de su proveniencia es ya de antemano identificado con el comienzo de la historia occidental, es decir, con el propio origen de la metafísica, pues no olvidemos lo que hemos dicho páginas arriba: “el nihilismo no es no sólo una historia ni tampoco el rasgo esencial de la historia occidental, sino que es la legalidad de tal suceder, su «lógica»”.

El propio Heidegger es claro frente al desenvolvimiento del preguntar metafísico: dicho preguntar olvida al ser en cuanto tal y se pregunta por el ente en cuanto tal. El pensar metafísico es un pensamiento acerca de la verdad del ente, pero en tal pensamiento olvida al propio ser, que en su descubrimiento del “es” del ente, se oculta a sí mismo, se sustrae. Heidegger nos dice también: “el abandono del ser es el fundamento y con ello al mismo tiempo una determinación más originaria de lo que Nietzsche por primera vez reconoció como nihilismo” (AF, § 57, 108), pero nos dice además: “la metafísica nunca contesta la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta” (IQM(h), 303) y también: “[la] metafísica está excluida de la experiencia del ser por culpa de su propia esencia (...) ella siempre representa lo ente únicamente en aquello que se ha mostrado de suyo como ente” (IQM(h), 310), pero no olvidemos: “La metafísica piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar” (EQM(h), 252). ¿Qué nos quiere decir lo anteriormente dicho? Que para Heidegger, ya desde el comienzo de la metafísica, toma lugar el nihilismo, nihilismo que en el posterior desarrollo de su historia, se fue incubando poco a poco para emerger con todo su esplendor en la época de la carencia de sentido. A lo que parece que se llega acá es inclusive a la propia identificación de nihilismo y metafísica, y de esta manera podemos ya en última instancia identificar en qué peculiar sentido nos es lícito emparejar a su vez la historia occidental con el propio nihilismo.

Que el nihilismo sea comprendido como la lógica del desenvolvimiento de la historia occidental y que nuestro filósofo nos diga que “nosotros mismo, al ser de modo histórico, somos también *ella misma*” y que “el intento de estar «por encima» de la historia es quizá una aspiración que jamás

podrá alcanzar el lugar desde donde tomar una decisión histórica” (NII, 165), responde entonces a la pregunta que nos planteamos al comienzo del capítulo, a saber: ¿Fue necesaria ésta determinación de la estructura o simplemente fue un producto del azar? Aclara también el sentido en el que utilizábamos las palabras “necesidad” y “azar”, pues deben entenderse aquí no en el sentido de un “fatalismo necesario” o de un “caos impredecible”, sino con el peculiar significado en el que la fuerza de una tradición configura de manera fundamental el acontecer de una determinada forma de existencia humana.

Conclusiones

Sin darnos cuenta hemos regresado al inicio de nuestra exposición para apropiarnos de ella de una manera más profunda, más propia, para volverla a retomar con el mapa realizado a lo largo del recorrido, empero, viendo nuevos detalles que se nos pasaron por alto al inicio del mismo. Pareciese como si no hubiéramos avanzado un paso, pues ¿qué distancia ha recorrido algo que se encuentra en un mismo punto? Sin embargo, hemos avanzado un gran trecho, porque hemos ganado una comprensión menos leve de lo que en un comienzo tan sólo era una tentativa, tentativa de adentrarnos a la profundidad de un denso bosque para conocerlo paso a paso, con temor pisar en falso. Empero, el riesgo valió la pena, pues nos abrió una nueva perspectiva y forma de ver las cosas, una nueva manera de pensar los problemas y de explorar lo desconocido.

Ciertamente nuestra exposición osciló reiteradamente de aquí a allá, recorriendo caminos que de algún modo parecían desviarse de lo que podría pensarse como el “tema principal”; no obstante, dichas “desviaciones” no eran más que rutas que sirvieron para ganar comprensión en la densidad, para ganar fuerza en el andar. Esa fuerza del paso que va por aquellos caminos, ayudó también para poder transitar por rutas que hubiera sido imposible cruzar sin el impulso necesario para hacerlo. Los ásperos caminos sólo pueden ser cruzados una vez los pies estén listos para hacerlo.

Al principio de nuestra investigación, concretamente en el capítulo primero, realizamos una indagación sobre el nombre de “metafísica”; en ella nos dimos cuenta de su adopción un tanto fortuita, hecho que de todas maneras no significó la gran importancia que el término tuvo para la tradición subsiguiente. Tuvimos así que remitirnos a Aristóteles y a su editor del siglo I a.C. Andrónico de Rodas, que acuñó la expresión *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* para nombrar aquellos libros de Aristóteles que no se dejaban circunscribir bajo los títulos tradicionales (lógica, física, ética) y que venían después del estudio de los libros de física. Posteriormente, la expresión simplemente indicativa, adquirió determinaciones cualitativas que remitían a un conocimiento en sumo grado importante, a una ciencia suprema ya nombrada por el propio Aristóteles como *πρῶτη φιλοσοφία*, *prima philosophia*, filosofía primera.

La mentada investigación nos llevó a un rastreo del significado de dicha ciencia suprema a lo largo de la tradición filosófica, lo que se tradujo en un recorrido desde su aparición en Aristóteles

hasta su cuestionamiento tajante y explícito en la voz Kant. Dicho recorrido delató una suerte de continuidad del problema de la metafísica, no obstante, con ciertos cambios y transformaciones a lo largo de su camino histórico. Dichos ejemplos nos permitieron a su vez ahondar y justificar hasta cierto punto la determinación heideggeriana de la metafísica como onto-teo-logía, pero también, nos dimos cuenta en el curso de la búsqueda en qué peculiar sentido Kant seguía siendo aún un metafísico, y cómo ésta tomaba una nueva forma a partir de su pensamiento.

Todo lo anterior nos permitió indagar de manera mucho más profunda sobre la metafísica tal como la piensa Heidegger, cuestión que tratamos en el segundo capítulo, donde vimos y explicamos a través del pensamiento de nuestro autor su estructura onto-teo-lógica. En el recorrido tuvimos que realizar varios análisis y pesquisas para echar luces sobre nuestro problema, así, nos dimos cuenta en qué sentido la metafísica para Heidegger ya hace su aparición en el inicio del pensamiento occidental, y cómo el origen de la pregunta explícita por el ser del ente determinó el comienzo de dicho pensamiento. Ahora bien, en un análisis de la expresión “ser de lo ente” nos dimos cuenta poco a poco y en qué sentido existe para nuestro filósofo una diferencia fundamental, la llamada diferencia ontológica, que es aquella que permite y hace posible cualquier cuestionamiento acerca del ente en la medida que abre la comprensión del ente como algo que es. Pero, este “es” del ente aparece gracias al ser, que es lo que hace que en su comprensión previa pueda ser planteado algo así como una pregunta por el “es”. No obstante, aquello que abre, en tanto “condición de posibilidad”, es imposible de capturar y determinar, pero la tradición metafísica hizo todo lo contrario y convirtiendo al ser en un ente e interpretándolo como tal cosificó y capturó teóricamente aquella circunstancia que no admite condiciones. Empero, que esto haya sucedido hizo posible la comprensión del ser como presencia y las ulteriores transformaciones y determinaciones de dicha presencia.

Una vez aclaradas ciertas nociones principales y despejados varios caminos en el capítulo segundo, decidimos por adentrarnos un poco más en lo profundo del pensamiento de Heidegger para sacar a la luz la conexión esencial entre eso que él piensa como onto-teo-logía, la historia de occidente, la tradición y la lógica del proceso del nihilismo. Nos dimos cuenta así que nuestro filósofo identifica los títulos de “metafísica” y de “historia occidental”, lo que consecuentemente es una identificación entre aquella y la expresión “Occidente”. Sin embargo, hicimos hincapié en que dicha identificación no debe ser entendida en un sentido geográfico, sino en el sentido de una tradición, tradición con su determinada gama de preguntas, de intereses, de posiciones, de

concepciones y sobre todo de comprensiones y determinaciones acerca de la totalidad del ente como tal.

Vimos así que para Heidegger eso que es la historia occidental es lo mismo que metafísica, siendo ésta el suelo para todo el desarrollo de Occidente y sus creaciones. Esta forma de leer las cosas fue a su vez justificada como una manera diferente de abordar la historia, por lo que tuvimos que aclarar la diferencia fundamental entre una historia en sentido historiográfico y la historia en el sentido de un acontecer peculiar, donde lo relevante no son los hechos empíricos sino la determinada posición metafísica, pues ésta es la que posteriormente determina la manera como nos entendemos en nuestra relación con la historia y en general con todo ente, incluyéndonos a nosotros mismos. No olvidemos que para Heidegger una determinada posición metafísica no sólo es un determinado contenido que tiene lugar a lo largo de la línea temporal, sino aquello que puede determinar de manera esencial el rumbo completo de los acontecimientos: “La metafísica y sólo ésta es capaz de fundar un época, en la medida en que fija y con ello retiene a una humanidad en una verdad sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad” (NII, 209)

Las investigaciones que realizamos dieron razones para lograr comprender la posición heideggeriana. Uno de los textos que nos sirvió para tal propósito fue el de Domenico Losurdo, que da noticia que ya el comienzo de la Primera Guerra Mundial fue interpretado por no pocos intelectuales como una lucha entre “visiones espirituales”. Ya inclusive Husserl nos dice en 1935 que el problema en el que se encuentra sumida Europa tiene que ver esencialmente con una unilateral forma de pensar, orientada y conducida por el pensamiento positivista. No obstante, que algo así como el pensamiento positivo se haya posicionado como una fuerza dominante tiene su razón fundamental en la lógica del desarrollo de una historia que pudo llevar a cabo dicha situación. Ya el comienzo de la ciencia moderna estuvo configurado por conceptos heredados del pasado, por mucho que los nuevos investigadores hayan querido distanciarse y marcar un nuevo comienzo. Esto es completamente visible en la posición filosófica de Descartes, que a pesar de haber querido romper con su tradición adoptando cierta perspectiva, no era consciente de que sus conceptos echaban profundas raíces sobre el suelo de un pasado que fue ocultado tras los mantos de la “obviedad”.

Los conceptos mediante los cuales se comprende una tradición a sí misma es lo que hace posible la comprensión de dicha tradición como esta o aquella. A su vez, el acceso al pasado se haya siempre determinado por los lentes de aquellos que como astrónomos, miran hacia la distancia, por lo que no hay garantía de salir librados de una comprensión, que creyendo estar en lo cierto,

no hace más que leer según los propios caracteres algo totalmente distinto. Empero, que esto sea así es una característica de la cual no puede librarse por completo aquel que interpreta el curso de su propia historia, pues en todo momento ya nos hayamos sumergidos como peces en la tradición. La ventaja quizás radicaría en ser conscientes de dicha inmersión, y no simplemente vivir ciegos a ello.

La interpretación heideggeriana del desarrollo de la historia occidental puede en muchos aspectos parecer anacrónica, pues lee según propios motivos el conjunto de dicha historia y al determinarla como metafísica le pone un lugar de inicio en los antiguos griegos, inclusive como se mencionó, también puede achacársele el hecho de que hace una reducción de dicha historia, pues toma solamente un puñado de exponentes, dejando de lado a muchos pensadores. No obstante, que esto sea así, no quita la gran agudeza y penetración mediante la que Heidegger hizo una lectura de su propio tiempo, que describe el proceso de una historia no contada hasta el momento, historia que no obstante marcó el camino para el advenimiento de un oscurecimiento de la tierra, que en la voz de Nietzsche se manifiesta como el rotundo señorío del dominio de la fuerza, manifiesto en la determinación del ser del ente como voluntad de poder.

Es por este motivo que para Heidegger Nietzsche no es un simple pensador enfermo, sino un visionario que sabiendo leer el proceso de una historia, fue capaz de ver lo esencial de dicha historia y expresarlo como el proceso del nihilismo, donde la muerte de Dios empieza a manifestarse de manera cada vez más poderosa y extrema. El propio contexto de la primera y segunda guerra mundial es para Heidegger muestra de lo dicho por Nietzsche, pues la posición de las naciones involucradas se muestra como una lucha por el dominio del poder y aumento de la fuerza. La total movilización de todos los niveles de la sociedad para la consecución de la victoria e inclusive la utilización del conocimiento científico para la creación de nuevas formas de destrucción y control social, manifiestan la grave crisis en la que se haya involucrado todo el globo. En este sentido, podemos hablar del nihilismo como un “proceso planetario” (CTS, 315), y no como algo meramente regional. Que en algunos de sus escritos Heidegger vea el desarrollo técnico como una manifestación propia posibilitada por el ámbito de determinadas posiciones metafísicas, y que el mundo de hoy en día esté en su totalidad íntimamente determinado por los adelantos técnicos es una de las justificaciones que sirve para entender el nihilismo de manera planetaria.

Que para Heidegger el ámbito de la naturaleza haya sido abierto por aquellos filósofos que pensaron el origen de la totalidad de lo que es o que Descartes haya determinado el espacio

geométricamente, no es algo inocuo ni simple, sino la condición de posibilidad del establecimiento de nuevas relaciones con el mundo, relaciones que permitieron el desenvolvimiento de un nuevo comportamiento frente a la tierra. Hoy en día el predominio del pensamiento matematizado muestra el gran poder que posee su dominio, todo quiere ser capturado, explicado, controlado, manipulado. Inclusive en algunos ámbitos filosóficos se manifiesta un repudio contra pensamientos que no tengan la forma de un discurso puramente lógico y en general “el pensamiento está al mismo nivel que la realidad cuando se cura de la transgresión más allá de un marco conceptual que es, o puramente axiomático (la lógica, las matemáticas), o coextensivo con el universo establecido del discurso y la conducta” (HU, 197).

Sólo en este sentido podemos apenas vislumbrar una respuesta para nuestra inquietud inicial, acerca de en qué sentido cabe hablar de una superación de la metafísica en un sentido heideggeriano. Pues aquella, en el olvido del ser y en su concentración en el ente, determinó en cada momento la posición frente a dicho ente en su totalidad y la forma como acceder y determinar al ente en su ser, acceder que hoy en día se manifiesta en una reducción en la experiencia de lo que es. Pero, ¿qué otra forma de pensar debe ser preparada para una superación de la metafísica? Por lo pronto, esta pregunta excede los límites de la presente investigación y, no obstante, quizás la diferencia resida precisamente en esto, en intentar un pesar nuevo, un pensar no-metafísico que se pueda, empero, alzar a partir del acabamiento del primer comienzo de la historia del ser.

Bibliografía

Fuentes primarias

- HEIDEGGER, M. (2009), *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid. (SyT)
- _____ (2008), *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos Editorial, Barcelona. (ID)
- _____ (2008), *La pobreza*, trad. Irene Agoff, Amorrortu Editores, Madrid. (PO)
- _____ (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria, Alianza Editorial, Madrid. (CFM)
- _____ (2006), "Introducción a «¿Qué es metafísica?»", en: *¿Qué es metafísica?*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 63-92. (IQM)
- _____ (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Buenos Aires. (AF)
- _____ (2000), *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona. (NII)
- _____ (2000), *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (2000), "De la esencia de la verdad", en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 151-171. (EV)
- _____ (2000), "Del último curso de Marburgo", páginas en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 75-92. (UCM)
- _____ (2000), "En torno a la cuestión del ser", en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid. 313- 344 (CTS)
- _____ (2000), "Introducción a «¿Qué es metafísica?»", en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 299-312. (IQM(h))
- _____ (2000), "La doctrina platónica de la verdad", en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 173-198. (DPV)
- _____ (1995), *Introducción a la metafísica*, trad. Ángela Ackermann Pilari, Gedisa, Barcelona. (IM)
- _____ (1954), *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México. (KPM)

_____ (2000), "La tesis de Kant sobre el ser", en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 361-388. (TKS)

_____ (2000), "¿Qué es metafísica?", páginas 93-108 en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid. (QM)

Otras fuentes

ARISTÓTELES (1994), *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid.

DESCARTES, R. (1995), *Discurso del método*, trad. Risieri Frondizi, Alianza Editorial, Madrid. (DMT)

_____ (1995), *Los principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintás, Alianza Editorial, Madrid. (PF)

JÜNGER, E. (1994), *Sobre la línea*, trad. José Luis Molinuevo en: *Acerca del nihilismo*, Editorial Paidós, Barcelona, 15-69. (SL)

KANT, I. (2006), *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid. (CPR)

MARCUSE, H. (1985) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. Antonio Elorza, Editorial Planeta-agostini, Barcelona. (HU)

MAS, D. (2003), *Disputaciones metafísicas sobre el ente y sus propiedades trascendentales*, trad. Jordán Gallego Salvadores, Editorial Eunsa, Navarra. (DMEPT)

NIETZSCHE, F. (2006), *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Editorial Tecnos, Madrid (FRP)

_____ (1990), *La ciencia jovial. La gaya ciencia*, trad. José Jara, Monte Ávila Editores, Caracas. (GC)

_____ (1982), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, trad. Andrés Sánchez Pacual, Alianza Editorial, Madrid. (Cre).

SUÁREZ, F. (1960), *Disputaciones metafísicas* (vol. I; vol. IV; vol. V), trad. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigserver, Editorial Gredos, Madrid. (DM I).

WOLFF, CH. (2000), *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre las cosas en general (metafísica alemana)*, trad. Agustín González Ruiz, Ediciones Akal, Madrid. (PRD).

Literatura secundaria

AUDESRIK, T., AUDESIRK, G., BYERS (2003), *Biología. La vida en la tierra*, trad. Héctor Javier Escalona García y Roberto Luis Escalona García, Pearson Educación, México.

CALVO MARTÍNEZ, T. (1994), "Introducción", en: ARISTÓTELES. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 7-67.

COPI, I. (1962), *Introducción a la lógica*, trad. Néstor Míguez, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

CORETH, E., S.J. (1964), *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, trad. Ramón de Areito, S.J., Ediciones Ariel, Barcelona.

DUQUE, F. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era crítica*, Ediciones Akal, Madrid.

DÜRING, I. (2005), *Aristóteles*, Trad. Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ESCUDERO, J. A. (2009), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Editorial Herder, Barcelona.

ESCUDERO, J. A. (2010) *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Editorial Herder, Barcelona.

FERRARIS, M. (2000), *Nietzsche y el nihilismo*, Akal ediciones, Madrid.

FREULER, L. (1991), *Ontology. I: History of ontology*, Philosophia Verlag, Munchen.

GILSON, E. (2007), *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el siglo XIV*, trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Editorial Gredos, Madrid.

_____ (1951) *El ser y la esencia*, trad. Leandro de Sesma, Desclee de Brower, Buenos Aires.

GREISCH, Jean (199), *Looking metaphysics in the face*, páginas 330-353 en: Martin Heidegger critical assessments. Vol. I: Philosophy, editado por Christopher Macann, Routledge, London; New York.

GRONDIN, J. (2006), *Introducción a la metafísica*, trad. Antoni Martínez, Editorial Herder, Barcelona.

INWOOD, M. (2000), *A Heidegger dictionary*, Blackwell, Massachussets.

JANKE, W. (1988), *Postontología*, trad. Guillermo Hoyos Vasquez, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

LOSURDO, D. (2001), *La comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, trad. Antonio Bonanno, Editorial Losada, Buenos Aires.

RABADE, S. (1959), "Introducción", en: SUÁREZ, F. *Disputaciones metafísicas* (vol. I), trad. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver, Editorial Gredos, Madrid, 7-16.

RUIZ, G. (2000), "Presentación", en: WOLFF, CH. *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre las cosas en general (metafísica alemana)*, trad. Agustín González Ruiz, Ediciones Akal, Madrid, 8-31.

REALE, G. (1985) *Introducción a Aristóteles*, trad. Victor Bazterrica, Editorial Herder, Barcelona.

RIVERA, J. E., "Notas del traductor" en: Heidegger (2009), *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid, Páginas 451-490.

STIEGLER, B. (2003), *¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología*, trad. José Joaquín Andrade, páginas 128-141 en: *Eidos: Revista de filosofía de Universidad del Norte*, agosto, no. 001, Barranquilla, Colombia.

THOMSON, I. (2005), *Heidegger on Ontotheology. Technology and the politics of education*, Cambridge University Press, New York.

VOLPI, F. (2007), *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Ediciones Siruela, Madrid.

Otros materiales de consulta

<http://www.ontology.co>

<http://www.heideggeriana.com.ar>