



El giro práctico en la búsqueda del fundamento: interpretaciones a partir de la hermenéutica filosófica de Martin Heidegger

Luciana Carrera Aizpitarte
IdIHCS - UNLP

En este trabajo nos proponemos mostrar de qué modo el alejamiento crítico de Heidegger respecto de la tradición moderna supone un cambio de marco conceptual que implica una redefinición de la idea de fundamento último de la realidad, central en la metafísica tradicional. Para esto nos basaremos especialmente en las críticas que este filósofo dirige a la fenomenología husserliana. Al mismo tiempo, daremos cuenta de la influencia de la filosofía práctica aristotélica que Heidegger recupera y que algunos intérpretes consideran determinante en la transformación hermenéutica de la fenomenología que este filósofo lleva a cabo. Finalmente, esbozaremos una breve reflexión sobre la transformación de la cuestión del fundamento a lo largo de la obra heideggeriana.

1. La cuestión del fundamento en la obra de Heidegger

El problema del fundamento aparece en Heidegger como una preocupación central, especialmente porque este pensador entiende la historia de la metafísica como la búsqueda de un fundamento último, aunque siempre orientada por el camino erróneo del ente, esto es, por la perspectiva de encontrar un ente fundante del ser de los demás, por ejemplo, la ousía, Dios, o la conciencia.

Retroceder en esta tradición hasta el origen, destruyendo los conceptos anquilosados en busca de aquello que les dio origen, o en busca de aquello en lo que se fundaron

primeramente, es decir, en busca de su esencia, es una tarea que Heidegger emprende como metodología de análisis en varias oportunidades y en varios pasajes de su obra.

Ahora bien, la cuestión del fundamento no debe pensarse como el problema de hallar una fundamentación última a las proposiciones acerca del mundo, o un *arché* capaz de proporcionar una explicación apodíctica de lo existente, una guía para la acción o una justificación del conocimiento. Lo que se investiga a lo largo de toda su obra, a nuestro entender, es aquello que funda lo que es. En este sentido, no puede tratarse de un ente, sino precisamente del ser mismo.¹

En la etapa que rodea a *Ser y Tiempo*, esta problemática se centra en el Dasein, cuya analítica es considerada como la ontología fundamental. Este giro podría entenderse, en el marco de las investigaciones fenomenológicas que habían dominado las décadas precedentes, como un movimiento dentro del idealismo, pero es precisamente el recurso a la filosofía práctica aristotélica lo que impide esta asociación. En efecto, el Dasein no es la conciencia constituyente en el sentido de Husserl, sino un individuo que, en su comportarse respecto de su existencia, se inserta en un marco de sentido del que se apropia y al cual recrea constantemente, orientado según sus necesidades prácticas. Es por esto que, como veremos más adelante, no puede considerarse a este ente como un ente fundante en sentido tradicional.

En la etapa posterior a esta obra es posible ver con mayor claridad este otro sentido de la noción de fundamento que se orienta hacia el ser y no hacia el ente. Así, por ejemplo, en “Y ¿para qué poetas?” de 1946, afirma que nuestra época es un tiempo de penuria, puesto que se ha extinguido la presencia de un dios capaz de reunir a los hombres y a las cosas en

¹ Para un desarrollo más extenso y detallado de esta temática cf. Klocker (2013).

torno a sí y, por lo tanto, el mundo ha quedado privado de fundamento. Es por esto que nuestra era se *abisma* en la falta de fundamento (Heidegger: 1996: 241).² Esta falta se anuncia en el imperar de la técnica, que entiende a todo ente, incluso al hombre, como *disponible*, como *manipulable*, como aquello que carece de raíz y, como tal, puede ser puesto en uso.

Ahora bien, para Heidegger la salida de esta era sin fundamento requiere en primer lugar del descubrimiento de esa carencia. En otras palabras, lo que se requiere es un retornar del olvido del ser, olvido que ha alcanzado su expresión máxima y nos ha abismado en este tiempo de penuria. La filosofía de Heidegger se presenta, precisamente, como la indicación de esa problemática, es decir, como un llamado de atención o un recordar que hemos olvidado. De esta manera, cuando el filósofo habla de *destrucción de la metafísica* se refiere al hecho de buscar en la tradición el paso dado hacia el abismo o bien el paso dado hacia un basamento erróneo, que determinan a su vez el carácter abismal de la era.

El ataque a la noción de fundamento, entonces, debe entenderse como un ataque preciso a la idea de una fundamentación en el ente, esto es, a un fundamento que no es tal, justamente porque ignora la diferencia ontológica. Esto que señalamos se puede ver con claridad a lo largo de la obra de este pensador y es uno de los puntos de apoyo para la tesis de la continuidad de su obra, en contraposición a la idea de una fractura del pensamiento heideggeriano en dos etapas.

Nuestra hipótesis es que la destrucción del fundamento sobre el que reposa la metafísica tradicional hasta Husserl no imposibilita que la búsqueda de fundamento sea una tarea central para Heidegger. La diferencia está, como recién indicábamos, en lo que Heidegger

² Aquí Heidegger hace un juego de palabras entre *Grund*, fundamento, y *Abgrund*, abismo.

considera *fundamento*. No se trata aquí de un ente ejemplar sino de algo que retrocede y se retira, se oculta, y que de esta manera no se presenta como *principio* sino más bien como *origen* en el cual hallar el sentido del ente. La complicadísima tarea de *decir* algo que en definitiva no *es* (porque lo que es, es *ente*), sino que *acontece*, lleva a Heidegger por caminos inusitados en los que el lenguaje sufre torsiones poco habituales y en los que se requiere de los interlocutores la disposición para hacer una experiencia con el problema. No es casual que la mayoría de los textos de esta época sean clases y conferencias, es decir, estén destinados a oyentes, más que a lectores. La dificultad de poner en palabras aquello que se sustrae, habilita a su vez el hecho de que la obra pueda leerse como una investigación siempre renovada en vistas a alcanzar el lugar del acontecer del ser.

Retomando ahora el período en el que queremos centrarnos, intentaremos ver de qué modo, en la crítica a la metafísica tradicional, los primeros avances de este filósofo se orientan hacia un giro práctico, que busca desarticular la idea de una subjetividad trascendental como fundamento último de la realidad. En efecto, podemos ver que en las clases y textos que preludian *Ser y Tiempo*, al igual que en esta obra, la filosofía de Heidegger se orienta a atacar la noción de *hypokeímenon* (sustrato), que en la tradición moderna es traducida como *sujeito* y aplicado al hombre, dando lugar a la metafísica de la subjetividad contra la cual se dirigen sus primeras obras y en cuya corriente se inserta la fenomenología de Husserl.

2. La búsqueda del fundamento en la obra de Husserl

Según afirma Joaquín Xirau en su obra *La filosofía de Husserl*,

Desde Sócrates y sobre todo desde el Renacimiento, el ejercicio del pensamiento filosófico es, para el hombre que se hunde, una empresa de salvación. En ella buscan sus cimientos las ciencias y el intelecto que

las funda. La filosofía es un esfuerzo vigoroso y nunca abandonado de fundamentación radical (Xirau, 1966: 15).

En este plan se inscribe la filosofía de Husserl. Su pensar se ubica en la crisis desatada por un empirismo radical que reduce la realidad a sus manifestaciones perceptivas en la conciencia y señala que ésta, a su vez, no es más que un agregado de contenidos episódicos y en perpetuo flujo y cambio, cuyos modos de asociación se intenta establecer. En efecto,

Suprimida la realidad del mundo y mi propia realidad, no queda otra cosa que un torrente cromático, sonoro y pluriforme movido sobre el abismo de la nada por una energía por definición ciega, problemática e incógnita. [...] [El mundo] no tiene en sí mismo ni fuera de sí fundamento, ni principio ni fin ni orientación ni estructura (Xirau, 1966: 21).

En este marco, la posibilidad de habitar ese mundo caótico sólo puede ser explicada situando el orden en la propia conciencia, es decir, en su actividad constituyente y sintética. De este modo, “las viejas categorías del ser pasan a ser formas de la actividad sintética del juicio, que construye objetos con el material de las sensaciones” (Xirau, 1966: 27). A la tarea de fundar apodóticamente el orden del mundo en la actividad de la conciencia se aboca la obra de Husserl.

La *intentio recta* hacia las cosas, la actitud natural, consiste en considerar que el ser es anterior a la conciencia y que hallar la verdad es decir lo que las cosas son, formulando proposiciones que se adecúen a las estructuras ontológicas de la realidad. Ahora bien, luego de la crítica empirista, la verdad ya no puede ser definida por la realidad sino que debe ser hallada al interior de la conciencia. De esta manera, los principios del pensar correcto, es decir, los principios de la lógica, pasan a ser los que expresan las articulaciones esenciales que podemos encontrar en el mundo. En este sentido, esas leyes no representan formas

empíricas de la actividad sintética de la conciencia sino estructuras ideales y, por lo tanto, universales y eternas. El propósito de Husserl es describir los datos inmediatos de la conciencia, realizando sucesivas reducciones sobre el contenido fenoménico para dar con la estructura intencional de la misma y, a partir de las efectuaciones de esa intencionalidad, determinar el ser de los objetos.

Ahora bien, en la búsqueda de un fundamento último Husserl lleva a cabo diferentes intentos que lo llevan a perfeccionar su método – la reducción fenomenológica – y a aplicarlo a diferentes “objetos”, desde objetos ideales como el número, hasta los objetos de la percepción sensible y el propio yo, acercándose cada vez más a la constitución radical de la subjetividad pura.³ En este camino, Husserl se ve obligado a distinguir entre el yo empírico y el yo puro, es decir, entre la subjetividad empírica y la subjetividad trascendental, estructura a priori que explica la constitución del mundo objetual. Este yo es la esfera de la inmanencia pura, puesto que no hay en él restos de una trascendencia inexplicada. Al mismo tiempo, el yo es trascendental en dos sentidos: en el sentido clásico, porque reúne los caracteres que pertenecen a todo *ego* y, en sentido kantiano, porque es la condición de posibilidad de la constitución de los objetos. Por lo tanto, es el fundamento último de la realidad: “Los objetos trascendentes son primeramente objetos percibidos, juzgados, recordados, valorados, etc. [...] De modo que su ser es un ser constituido subjetivamente. Lo subjetivo, en cambio, tiene un ser absoluto” (Cruz Vélez, 1970: 20).

La filosofía, por su parte, debe constituirse como la ciencia que se ocupa del fundamento, es decir, de la conciencia constituyente, entendida como inmanencia pura, que explica el ser de todo objeto. Su único principio debe ser el de la evidencia. Esto es, no debe partir de

³ Para un desarrollo detallado de este recorrido, en el que no podemos ahondar aquí, cf. Cruz Vélez (1970), Landgrebe (1968) y Zubiri (1980).

ningún supuesto sino limitarse a describir lo que con evidencia apodíctica aparece en la conciencia, tal como aparece. Este aparecer no es otra cosa que la noción misma de fenómeno, de modo que la filosofía como ciencia estricta se constituye como fenomenología trascendental.⁴

3. La crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad: el giro práctico.

Heidegger conserva de Husserl el método fenomenológico pero sostiene que en la descripción de la conciencia se ha omitido hasta ahora la pregunta por el ser de ésta y por el ser de la intencionalidad que la caracteriza. En efecto, la intencionalidad de la conciencia por cuyas efectuaciones se constituyen los entes como polos intencionales, es para Heidegger un *comportamiento*, y más específicamente, el comportamiento de un ente existente en particular: el Dasein. En este sentido el discípulo rechaza de plano la reducción fenomenológica, que pone entre paréntesis el mundo y la vida práctica a los fines de la contemplación teórica de la actividad de la conciencia. Ahora bien, esta reducción era para Husserl precisamente el camino de acceso al fundamento más originario. En palabras de Landgrebe: “Tan sólo sobre la base de la reducción fenomenológica está la fenomenología en condiciones de reclamar universalidad, es decir, de poder aclarar el sentido de todo hablar sobre el ser y el ente mediante el retroceso a las efectuaciones de la subjetividad en las que el ente se constituye” (Landgrebe, 1968: 41). En efecto, todo objeto es un índice, un hilo conductor que permite, por vía reductiva, un retroceso hasta el acto intencional que lo constituye. Abandonar esta vía es, en principio, abandonar la búsqueda del fundamento y la aspiración a la apodicticidad.

⁴ Para ahondar sobre este punto cf. Husserl (1981) y Presas (1984).

En el último curso de su primer período en Friburgo, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, dictado en 1923, Heidegger traza una historia deconstructiva de la fenomenología, en busca de un sentido más originario de la noción de fenómeno (Heidegger, 2008: 91 ss. §14). Allí sostiene que la determinación esencial con que se piensa este término es la *presencia*: fenómeno es aquello que está presente en sí mismo, sin que por detrás haya una fuerza oculta que lo determine. En este sentido, la ciencia se apropia de esta noción y le da un carácter normativo: todo aquello que no *se presente* a sí mismo como tal debe ser rechazado. Los experimentos están diseñados, como pensaba Kant, para exigir a la naturaleza que responda nuestras preguntas, es decir, que se muestre en sí misma, que se haga presente. Experiencia, entonces, es el darse – el presentarse – de los fenómenos ante un sujeto. Según Heidegger la filosofía y las ciencias del espíritu “toman la orientación de la ciencia; y en particular de la teoría del conocimiento, que, viéndose realizado en la ciencia natural el conocimiento verdadero, busca las condiciones de dicho conocimiento en la conciencia” (Heidegger, 2008: 92). La ciencia que encarna esta búsqueda es, en la escuela neokantiana, la psicología, y en Husserl, la fenomenología trascendental. Ambas intentan ocuparse científicamente de los fenómenos de la conciencia, considerando que ésta es la tarea de una ciencia fundamental, tarea que representa una aspiración clásica de la metafísica. Esta ciencia, a su vez, debe tener carácter apodíctico, según reza un ideal que se mantiene desde la filosofía griega y que sitúa el conocimiento propiamente dicho en lo válido universalmente. Su campo temático queda fijado, entonces, en torno a la conciencia y a los objetos de la lógica.

Ahora bien, Heidegger sostiene que este ideal constituye justamente una falta al método fenomenológico, falta que consiste en poner como meta una validez universal de tipo

matemático. En efecto, señalar el carácter universal y necesario como marcas distintivas del conocimiento supone un prejuicio que viola el principio de atenerse a las cosas mismas.⁵

Para Husserl, esta máxima (*Zu den Sachen selbst!*) supone justamente la actitud del contemplador desinteresado, en tanto es necesario suspender toda conexión con el mundo, toda efectividad, todo interés, para que aparezcan las estructuras últimas de la conciencia. Sin embargo, para Heidegger en esta metodología se está aspirando a un modelo de conocimiento que es impuesto y que no deriva de lo que exigen “las cosas mismas”. “La imposición de un modelo – concluye – es antifenomenológica” (Heidegger, 2008: 96). De este modo, el filósofo cree que con el giro que propone se puede dar mejor expresión a las aspiraciones originarias de la fenomenología. Ahora bien, ¿de dónde toma Heidegger la guía para llevar a cabo este cuestionamiento?

Según Franco Volpi, entre otros (cf. Berti 2011, Gadamer 2002 y Vigo 2008), Heidegger interpreta la fenomenología husserliana desde el punto de vista que le proporciona, sobre todo, la filosofía práctica de Aristóteles. Como es de sobra conocido, el primer contacto de Heidegger con la filosofía se da en su juventud a través del libro de Brentano sobre los múltiples sentidos del ser en Aristóteles. Así, al parecer, la resolución de la problemática que Aristóteles deja abierta respecto del sentido fundamental del ser que determinaría a los demás, ocupó el pensamiento del filósofo alemán a lo largo de toda su vida. En un primer momento, un Heidegger inclinado a la teología habría considerado a la *ousía* como sentido

⁵ No podemos ocuparnos aquí de los desarrollos husserlianos posteriores a esta crítica de Heidegger, que ponen el acento en el mundo de la vida como fundamento pre-objetivo de las ciencias naturales y exactas. Al respecto cf. Husserl (1991), Presas (2009a y 2009b) y Ceriotta (1966).

principal, es decir, un ente supremo entre otras formas de ente. En la etapa de *Ser y Tiempo* la investigación se orienta hacia el sentido del ser como lo verdadero (*alethés*).⁶

En efecto, cuando analiza el fenómeno de la verdad (*Ser y Tiempo*, §44) Heidegger sostiene, contra la tradición, que el lugar originario de manifestación de la verdad no es el juicio. De hecho, considerar a la verdad como *adecuación* entre lo afirmado en el juicio y los hechos implica una restricción de ese fenómeno a un sentido meramente lógico. En contraposición, y tomando la idea de Aristóteles de ser como lo verdadero, el filósofo alemán traduce este sentido en los términos de un ente que tiene un comportamiento descubridor. En tanto que posee un comportamiento práctico que le permite descubrir a los demás entes, lo primeramente verdadero es el Dasein en su estar en el mundo. Este fenómeno, pasado por alto en el análisis husserliano de la subjetividad trascendental, al menos hasta *Ideas I*, es el fenómeno fundamental que determina que el mundo esté abierto para el hombre, es decir, lo que posibilita que el hombre tenga mundo. La tesis de Volpi afirma que “precisamente en este horizonte, que es trazado mediante la oposición a la concepción de Husserl del sujeto teórico y la productiva asimilación del ideario aristotélico, tiene que ser entendido el análisis de la existencia que lleva a cabo Heidegger en *Ser y Tiempo*” (Volpi, 2009: 13).

Con este giro, sostiene por su parte Enrico Berti, Heidegger aplica el análisis fenomenológico, no a las esencias presentes en la conciencia, sino precisamente a eso que Husserl había puesto entre paréntesis: la efectividad del mundo (2011: 15). En efecto, el ego trascendental husserliano está encarnado en un ente determinado por su comportarse práctico, y ese comportarse es la condición de posibilidad del trato comprensor respecto de

⁶ Berti agrega que en un tercer período, el de la *Kehre*, Heidegger se inclina por el sentido del ser como *acto*, de modo que lo comprende como *Ereignis* (acontecer). Cf. Berti, 2011: 16-17.

los demás entes. Los tipos de comportamiento descubridor que ese individuo lleve a cabo determinarán a su vez los modos fundamentales en que la realidad pueda presentarse, es decir, el estado de descubierto de los entes. Aquí también Heidegger parece recurrir a Aristóteles: el trato ocupado, que revela a los “objetos” como útiles, el cuidado, que revela la propia existencia como carga o asunto del que ocuparse, y la contemplación, que revela a los entes en su puro estar presentes, se corresponden con las tres actitudes que según Aristóteles puede asumir el hombre frente a la realidad: la *poíesis*, la *praxis* y la *teoría*, respectivamente, con sus correspondientes saberes: *techné*, *phrónesis* y *sophía*. La *poíesis* es la forma primaria de acceso al mundo, articulada con la necesidad de actuar por mor de sí mismo o *praxis*, es decir, con la necesidad de tener que ser (*Zu sein*). El carácter eminentemente práctico de ambas las distingue de la actitud contemplativa, constatadora y veritativa que exige la teoría y para la cual la urgencia de tener que ser no deja un espacio privilegiado (Berti, 2011: 16).

Esta primacía de las actitudes prácticas, señala por su parte Volpi, determinan una serie de distanciamientos con la tradición, además del ya señalado respecto de la subjetividad trascendental como fundamento último del ser de los objetos. Estos distanciamientos son los siguientes: i) una primacía del futuro sobre el presente, en tanto se actúa por mor de o en vista de tales o cuales posibilidades; ii) un comportamiento en primer lugar hacia el propio ser como algo de lo que ocuparse y no hacia los objetos por sí mismos. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando repite en varias oportunidades que el ser respecto del cual se comporta el hombre es el suyo propio (*Jemeinigkeit*). En efecto, ocuparse de la propia existencia como tarea hace que el resto de los entes y el mundo en general se determinen en una cierta configuración de sentido. Esa determinación, no debe perderse de

vista, no corresponde al orden de las efectuaciones intencionales de la conciencia en el sentido husserliano, sino que es una determinación eminentemente práctica. Esto conduce, finalmente, a un tercer distanciamiento, que es iii) la ubicación del *comprender* como sentido más auténtico del obrar y no como un modo de conocimiento deficitario frente a la explicación científica (Volpi, 2009: 18 ss.).⁷

El acento puesto en el comportamiento práctico frente a la pura contemplación, señala Landgrebe, es la razón objetiva para el rechazo de Heidegger a la reducción y, con ella, a la fenomenología trascendental de Husserl, transformada así en una fenomenología hermenéutica (Landgrebe, 1968: 50-51). En palabras de Gadamer, a través de la metafísica y la ética de Aristóteles,

Heidegger había adquirido las herramientas que le permitieron poner al descubierto los prejuicios ontológicos que seguían ejerciendo su influencia tanto en él como en Husserl y en todo el neokantismo a través del concepto de conciencia y, más aun, del concepto de subjetividad trascendental. Su crítica, de tono pragmatista, al análisis de la percepción en Husserl [...] derribaba todas las perspectivas, y especialmente, las condiciones de fundamentación del programa husserliano (Gadamer, 2002: 111).

Permanecer en la fenomenología, entendida al modo de Husserl, como una ciencia que aspira a la fundamentación última, implicaba prescindir, en la pregunta por el sentido del ser, del *factum* de la propia existencia: “Únicamente mediante su puesta entre paréntesis y mediante la reflexión universal adquieren su plena universalidad la relación esencial entre el ser y la conciencia, y la dependencia funcional del ser respecto de las efectuaciones de la conciencia” (Landgrebe, 1968: 53). Ahora bien, éste es un paso que Heidegger no estaba dispuesto a tomar como punto de partida, porque justamente en él se pasa por alto la

⁷ Para un desarrollo más amplio de la influencia de Aristóteles sobre Heidegger cf. Volpi (2012) y Vigo (2008).

constitución más originaria de esa subjetividad constituyente, esto es, la originariedad de la existencia. Ésta no es una vivencia que pueda tomarse como hilo conductor del análisis intencional, puesto que no se trata del polo noemático de una serie de actos noéticos. Esta crítica, según Landgrebe, apunta a señalar que la facticidad en que la conciencia misma se origina no responde al modo de ser que Husserl toma únicamente en consideración, es decir, el ser-objeto (1968: 61). “Heidegger, por tanto, debe impugnar la suficiencia del método intencional analítico allí donde se trate de comprender efectivamente al hombre finito tal como él es en el mundo” (1968: 58). Ahora bien, la posibilidad de esta comprensión es un problema central, dado que para este filósofo, la facticidad es el verdadero fundamento de toda posible efectuación. Esta falta en la fenomenología de Husserl señala el límite de su método y conduce a Heidegger a romper con ella. El propio Husserl, afirma Landgrebe, al orientar en la década del '30 sus investigaciones hacia el campo del mundo de la vida, pone un pie fuera de la fenomenología trascendental (1968: 61).

4. Consideraciones finales

En este recorrido hemos intentado mostrar brevemente de qué modo Heidegger deconstruye el lugar de fundamento que ocupaba desde la modernidad la subjetividad, así como el modo en que, basándose en sus análisis de la obra aristotélica y en el espíritu fenomenológico de atenerse a las cosas mismas, retrocede hacia la pregunta por el modo inmediato de ser de esa subjetividad. En ese proceso encuentra que la apertura hacia los “objetos”, dispersa en diferentes modos del trato cotidiano, está determinada por el comportamiento práctico de un ente constituido originariamente a partir de la necesidad de ser, es decir, a partir de la

tarea primaria de ocuparse de su propia existencia. En esa tarea adquieren los demás entes sus caracteres ontológicos fundamentales.

Ahora bien, la proyección del sentido del ser de los entes a partir del comportamiento práctico del Dasein puede ser pensando, como apuntábamos más arriba, como un tipo de fundamento basado en un ente.

Sin embargo, no se trata de un fundamento en el sentido clásico. En efecto, la contingencia, la finitud y la temporalidad histórica del ser humano determinan que la “constitución” de los objetos se resuelva y se reinicie constantemente en una interpretación creativa, cambiante e histórica que no puede ser fijada objetivamente. Es por esto que del comportamiento práctico del Dasein no puede surgir una fundamentación a priori, apodíctica, del ser de los entes. Su carácter encarnado, donde se resumen las consideraciones que vinimos explorando, hace imposible cualquier fundamentación última.

Sin embargo, esta primera crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad y a la idea de un proceso de fundamentación basado en un ente ejemplar, queda atrapada en algunos caracteres del modelo criticado. En efecto, aun cuando la finitud y la facticidad del ente ejemplar, en este caso, el Dasein, impidan una fundamentación última del mundo objetivo, sigue presente el espíritu de búsqueda de un fundamento. Esta inclinación se refleja en el carácter de *ontología fundamental* que Heidegger asigna a la analítica del Dasein y permite comprender, hasta cierto punto, el giro posterior en la filosofía de este autor, así como su indagación y profundización de la noción de *fundamento abismal* con que comienza a pensar al ser.⁸

⁸ Sobre el carácter fundante del Dasein y el giro posterior en la filosofía de Heidegger a partir de la problematicidad de Ser y Tiempo en este punto, cf. Carrera Aizpitarte (2014).

5. Bibliografía

- Berti, Enrico (2011), *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires: Biblos.
- Carrera Aizpitarte, Luciana (2014), “La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje”, en Pedro Karczmarczyk (ed.), *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, La Plata: Edulp, 2014, pp. 14-42.
- Ceriotto, Carlos (1966), “Algunos temas del último Husserl”, en J. Xirau (1966), *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires: Troquel, pp. 241-278.
- Cruz Vélez, Danilo (1970), *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Gadamer, Hans-Georg (2002), “El camino al viraje”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, pp. 109-124.
- Heidegger, Martin (1996), “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), pp. 241-289. (GA 5: *Holzwege*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1984).
- Heidegger, Martin (1997), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria (Trad. Jorge Eduardo Rivera C.) (*Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967).
- Heidegger, Martin (2008), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza (Trad. Jaime Aspiunza) (*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982).

- Husserl, Edmund (1981), *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova (Trad. Elsa Tabernig) (1° ed. en alemán: 1911).
- Husserl, Edmund (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica (Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas).
- Klocker, Dante (2013), *Fundamento y abismo. En torno a la cuestión del fundamento en el círculo de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Buenos Aires: Biblos.
- Landgrebe, Ludwig (1968), *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*, Buenos Aires: Sudamericana (Trad. Mario A. Presas) (1° ed. en alemán: 1963).
- Presas, Mario (1984), “Acerca del programa de la fenomenología”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. X, N° 3 (noviembre de 1984), pp. 255-267.
- Presas, Mario (2009a), “Problemas metafísicos en la fenomenología de Husserl”, en *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Buenos Aires: Biblos, 2009, pp. 15-32.
- Presas, Mario (2009b), “De la fenomenología al pensar del ser”, en *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Buenos Aires: Biblos, 2009, pp. 33-47.
- Vigo, Alejandro (2008), *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires: Biblos.

- Volpi, Franco (2009), “*Ser y Tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética Nicomaquea?*”, en A. Rocha de la Torre (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Barranquilla: Ediciones Uninorte, pp. 3-31
- Volpi, Franco (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: FCE (Trad. María Julia De Ruschi).
- Xirau, Joaquín (1966), *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires: Troquel.
- Zubiri, Xavier (1980), *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Alianza.