

LAS OBRAS COMPLETAS DE HEIDEGGER Y LA GÉNESIS DE *SEIN UND ZEIT*

FRANCISCO GIL VILLEGAS M.

CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES
EL COLEGIO DE MÉXICO

La publicación a partir de 1975 de los volúmenes de la *Gesamtausgabe*, o “edición integral” de las obras completas de Martin Heidegger, proporciona nuevo y valioso material para entender las condiciones específicas en que se gestó el gran tratado *Sein und Zeit*, aparecido en 1927. En este artículo nos proponemos analizar, en consecuencia, aquellos textos que pudieran tener la mayor importancia para entender, paso a paso, la forma en que se gestó ese tratado.

Entre 1916, fecha de publicación de la tesis de habilitación sobre Duns Escoto, y 1927 no apareció ninguna publicación de Heidegger, quien llegó a ser considerado en la década de los años veinte el “rey secreto de la filosofía” por sus excelentes cursos y práctica docente, pero no por sus publicaciones. La “arqueología” del tratado quedaría sumida en la oscuridad, de no ser porque, desde 1975, empezaron a aparecer en la edición integral de las obras completas de Heidegger, los cursos impartidos desde el inicio de su carrera como profesor universitario. Estos cursos, anteriores a 1927, representan un valioso y novedoso material para hacer una reconstrucción y entender cómo y por qué se escribió *Ser y tiempo*.

1. *Los primeros cursos de Friburgo (1919–1923) como material preparatorio*

Heidegger mismo interpretó como pasos importantes hacia la dirección del gran tratado de 1927, los cursos impartidos en los últimos años (1919–1923) de su primera etapa en la Universidad de Friburgo. Así, Heidegger menciona cómo utilizó por primera vez la noción de “hermenéutica” en un curso del verano de 1923, puesto que hacia esa época, según él, podría fecharse la elaboración de “los primeros borradores para *Ser y tiempo*”.¹

¹ Martin Heidegger, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987, p. 87.

a) Los cursos de 1919 y el problema de la “irracionalidad”

Del 25 de enero al 16 de abril de 1919, Heidegger impartió un curso sobre “La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión”; al semestre siguiente, en el verano de 1919, dedicó su curso al tema de “Fenomenología y filosofía trascendental de los valores”.² En estas primeras lecciones, Heidegger buscaba su propia “delimitación de la filosofía” a fin de obtener un fundamento sólido y radical para sus propias ideas. El nombre tentativo que aparece en esos cursos para alcanzar tal filosofía radical es el de “ciencia de los fundamentos” o “ciencia original” (*Urwissenschaft*).³ Sin embargo, cuando Heidegger profundiza en su investigación, y radicaliza las interrogantes filosóficas, acaba por remitir fenomenológicamente a los hechos, a los actos de la conciencia.

El curso refleja el atractivo método de enseñanza de Heidegger, por medio del cual llevaba a sus oyentes a hacer preguntas cada vez más radicales del siguiente tipo: ¿Qué son estos hechos y estos actos de la conciencia? ¿Qué es lo psíquico? ¿“Se da” éste en general? ¿En qué sentido? ¿Hay algo que se dé, algo que haya en general? ¿Se da el “hay”? ¿Hay el “se da”?⁴ El interrogante “*gibt es etwas?*” no es un mero juego de palabras, pues constituye el principio de la noción que Heidegger denominará más adelante, en 1923 para ser precisos, “facticidad”, como punto de partida para superar la dualidad epistemológica tradicional del sujeto y el objeto. El estilo inquisitivo, de bombardeo de interrogaciones radicales, era típico de los cursos de Heidegger, no tan sólo para exhibir la gravedad y profundidad de la “experiencia del pensar”, sino también como medio retórico para enseñar el camino del pensar. El Heidegger de los últimos años afirmaba, así, que “los pensadores se saludan y se reconocen en las preguntas que mutuamente se plantean”.

La segunda parte del curso de principios de 1919 dedicó el primer capítulo al “Análisis de la estructura vivencial”, y en el párrafo 13 intitulado “La vivencia del preguntar: ¿se da algo?”, se subrayaba la importancia de ese interrogante para el futuro de toda esa experiencia intelectual de Occidente que se ha dado a conocer con el nombre de [...] Filosofía. En efecto:

Nos encontramos aquí en la encrucijada metodológica que decidirá sobre la vida y la muerte de la Filosofía, al colocarla en un abismo: ya sea hacia la

² Véase Martin Heidegger, “Die idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” y “Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie”, *Zur Bestimmung der Philosophie*, vols. 56–57 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1987.

³ *Ibid.*, pp. 13–17.

⁴ *Ibid.*, pp. 60–62.

Nada, es decir, la coseidad absoluta, o en condiciones de saltar a algún *otro mundo*, o bien de colocarnos primigeniamente en el mundo.⁵

Tal planteamiento constituía un recurso del profesor Heidegger para poner a la Filosofía dramáticamente en escena, a fin de convencer a sus oyentes para dejar a un lado la filosofía académica y orientarse hacia la auténtica y concreta filosofía de la “facticidad” en el mundo. En el curso de 1919, Heidegger pasa revista críticamente a las corrientes dominantes del neokantismo con el fin de exhibir sus insuficiencias, al no ser capaces de plantear las preguntas filosóficas con su verdadero fondo de radicalidad. Así, Heidegger ataca la filosofía neokantiana de los valores por insuficiente, por superficial y por quedarse siempre en los “prolegómenos”, pues no nos aclara para nada qué sean realmente los valores o de qué manera pertenecen efectivamente al conocimiento humano.⁶ Heidegger desenmascara así la filosofía de los valores, la cual realmente constituye, en cuanto filosofía culturalista del kantianismo burgués, una teoría conservadora de las normas establecidas, del “deber ser” vigente, y del *status quo* en general. Por ello no puede preguntarse radicalmente lo que son esas normas, ni para quién son válidas, ni cuáles son los intereses concretos de esos “sujetos trascendentales” a quienes sirven tales normas. Ante esto, Heidegger propone remontarse a la auténtica radicalidad de la cuestión, ya que como filósofos debemos hacer esas preguntas pues, de no hacerlas, traicionamos nuestra esencia auténtica, nuestra vocación, de la que no podemos auténticamente escapar, “porque ya hemos comido del árbol del saber” y somos capaces de distinguir entre el bien y el mal.⁷

El siguiente paso, en el curso de 1919, consistió en señalar el carácter vivencial y concreto del preguntar por lo general y radical, es decir, de señalar el interrogador concreto que hace la pregunta por la facticidad, por el “darse” algo:

En esta vivencia se pregunta por algo en relación con el algo en general. La pregunta tiene un contenido concreto: la cuestión es si “se da” un algo. El “darse” queda en cuestión, o mejor aún, está en la cuestión. No se pregunta si algo se mueve, si algo descansa, si algo se contradice, si algo se realiza, si algo existe, si algo vale, si algo debe ser, sino que lo preguntado es si algo se da. ¿Qué quiere decir, pues, “se da”? [...] ¿qué significa el algo en general? Lo completamente general, lo más general, podría decirse que es lo que comparte en general cualquier objeto posible. Es lo que permite que se diga de sí qué es algo —y cuando yo lo digo, digo del objeto lo mínimo de su enunciación.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, pp. 46–53.

⁷ *Ibid.*, p. 65.

Quedo frente a él sin presupuestos [...] Esto significa que cuando buscamos el significado de algo en general, forzosamente regresamos a objetos individuales con determinados contenidos concretos.⁸

Una lectura retrospectiva del texto de este curso heideggeriano de 1919, podría sugerir muchos antecedentes para la redacción del gran tratado de 1927. Quizá demasiados, pues conviene no apresurar conclusiones porque algunas de las ideas presentadas en 1919 sufrirían todavía importantes modificaciones en cursos posteriores. Así, aun cuando pudieran extraerse de la última cita semejanzas entre el planteamiento de la cuestión del “se da” (*gibt es etwas?*), con la pregunta que interroga por el Ser (*Seinsfrage*), conviene retener la analogía hasta ver cómo la cuestión del “se da” de 1919 se transforma en la cuestión de la “facticidad” en 1923, antes de desembocar en el planteamiento de la *Seinsfrage* en 1927. Lo mismo podría decirse con respecto a la tentación de encontrar el antecedente “inmediato” del principio de la diferencia ontológica en la última parte de la cita, donde Heidegger nos indica que la búsqueda del significado de lo general tiene que hacerse a través de los entes, es decir, de los “objetos individuales con determinados contenidos concretos”. Más adelante veremos que el antecedente más importante de este curso para la redacción del tratado de 1927 se encuentra más bien en la estructura de la argumentación, así como en el modo de presentarla, y no tanto en conceptos específicos, pues éstos sufrirían todavía importantes modificaciones.

De cualquier modo, en el curso de 1919 Heidegger pasó rápidamente al lado de lo que pudiera ser un antecedente del principio de la “diferencia ontológica”, para centrar su atención en el “papel del interrogador”. Así, Heidegger adjudica en esa sección del curso un papel al interrogador que *podría* verse como un antecedente embrionario de la analítica del “ser-ahí”, en cuanto aquel ente “al que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes” la pregunta por el Ser.⁹ La pregunta por si “se da” algo, remite al que interroga y a su relación consigo mismo y con la pregunta planteada.¹⁰ Heidegger enlaza a continuación el papel del interrogador con análisis fenomenológicos del medio circundante inmediato, por ejemplo, “ver una cátedra” en un salón de clases:

“Darse” algo quiere decir darse *para mí*, el que pregunta. Sumerjámonos en la vivencia [...] En la vivencia de ver la cátedra, se me da algo del medio circundante inmediato. Estos elementos que me rodean (silla, libro, mesa, cuaderno,

⁸ *Ibid.*, pp. 67–68.

⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, México, 1962, p. 23.

¹⁰ Martin Heidegger, “Die idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, *op. cit.*, p. 68.

pluma, prefecto, fraternidad, tranvía, automóvil, etc.) no son cosas con un determinado carácter significativo, es decir objetos, que como tales sean captables significando esto o aquello, sino que lo más significativo es lo primigenio, se me dan inmediatamente, sin ningún rodeo conceptual que sea necesario para captarlos. Vivir en un mundo circundante significa para mí, siempre, que todo está contenido en el mundo, que “mundeas” (“*es weltet*”).¹¹

En este embrionario análisis del mundo, Heidegger muestra que la cátedra no puede ni debe aislarse del contexto global en que se encuentra. La situación global no puede captarse correctamente a partir de las percepciones individuales y los significados parciales, sino que su significado esencial es más bien lo primigenio, es decir, que “mundeas” para utilizar su polémico neologismo. En el problema de su generación sobre cómo superar la brecha entre la razón y la vida, Heidegger se inclina por la vivencia primigenia y pre-teórica de un encontrarse ya en el mundo: “Hemos visto que en el vivenciar del mundo circundante, no se encuentra para nada ningún planteamiento teórico.” El “darse en el mundo” no debe concebirse teóricamente, sino vivirse “como mundeando” (“*als weltend erlebt*”).¹²

Podemos ver, ahora sí, cómo la *estructura* básica de la argumentación del curso heideggeriano de 1919 será retomada en el gran tratado de 1927. En ambos casos se inicia la argumentación “destruyendo” o “desmontando” otras tradiciones filosóficas (la filosofía neokantiana de los valores en el curso de 1919, toda la tradición de la metafísica occidental en el tratado de 1927) para llegar así al punto cero de la “pregunta fundamental” (el *gibt es etwas?* del curso de 1919, o la *Seinsfrage* del tratado de 1927), la cual define el papel del interrogador en la pregunta ontológica fundamental. Del análisis del interrogador o del ente privilegiado que es el “ser-ahí” se pasa en ambos casos a un análisis del mundo (el mundo que “mundeas” en el curso de 1919, y el “ser-en-el-mundo” en el tratado de 1927). Subrayamos, una vez más, que el antecedente más importante para *Sein und Zeit* se encuentra en la similitud de la estructura básica de la argumentación del curso de 1919, y no tanto en el contenido conceptual del mismo, el cual sufriría importantes modificaciones en los cursos de 1920 a 1926. De cualquier modo, en el curso de 1919 todavía no aparecen ni los existenciaris del ser-en-el-mundo, ni el análisis de la temporalidad, ni la conexión de ser y tiempo, ni la cura, ni la angustia, ni el ser-para-la-muerte, ni la concepción de la verdad como “desocultamiento”.

En el semestre de verano del mismo año de 1919, Heidegger impartió un curso sobre “Fenomenología y filosofía trascendental de los valores”

¹¹ *Ibid.*, pp. 68 y 72-73.

¹² *Ibid.*, pp. 93-94.

donde volvía a abordar, desde otra perspectiva, el problema generacional de cómo superar la brecha entre la razón lógica y la vida "irracional". El papel decisivo en el planteamiento de la oposición entre la ciencia y la vida es adjudicado a Dilthey,¹³ pero el centro del análisis de Heidegger se dirige a exponer el origen y las causas del llamado "problema de la irracionalidad" del neokantismo de Baden.

En efecto, el problema de la "irracionalidad" había sido formulado inicialmente por Wilhelm Windelband, el patriarca de esa escuela, a partir de una propuesta de Kuno Fischer. Windelband señala que el irracionalismo surge cuando el intento idealista de deducir todos los fenómenos de un principio fundamental es reemplazado por una visión sobre la ausencia básica de la razón en el fundamento del mundo. Schelling primero, y Schopenhauer después, construyeron sus respectivas filosofías a partir de tal interpretación del mundo. Para Schelling, la transición de lo absoluto a la realidad concreta, o viceversa, sólo podía ser "explicada" por un salto (*Sprung*) incognoscible.¹⁴ En sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), de enorme influencia sobre el Heidegger de los años treinta,¹⁵ Schelling mencionaba de diversas formas (*Urgrund, Ungrund, Abgrund*) un fundamento primigenio, en última instancia incognoscible, cuyo impulso infinito llevaría a la revelación de Dios en el mundo, no como algo deducido racionalmente, sino más bien "vivenciado".¹⁶

La respuesta de Rickert al posible problema de la "irracionalidad" en la ciencia histórica, se basa en la filosofía trascendental de los valores tan criticada por Heidegger en su curso del semestre anterior. Según Rickert, la formación de conceptos, con un contenido individual, tiene lugar mediante una relación teórica de los objetos históricos con valores, y como los principios lógicos fundamentales de la formación de conceptos en el ámbito de la historia son inseparables del concepto teleológico del desarrollo histórico, todas las individualidades históricas son aprehensibles conceptualmente por medio del sistema compartido de valores vigentes en una comunidad cultural.¹⁷ La unidad teleológica del individuo histórico debe entenderse

¹³ Martin Heidegger, "Phänomenologie und tranzendente Wertphilosophie", *Zur Bestimmung der Philosophie*, op. cit., p. 163.

¹⁴ Véase Wilhelm Windelband, *Historia general de la filosofía*, trad. Francisco Larroyo, El Ateneo, Buenos Aires, 1960, especialmente capítulo 43, "La metafísica de lo irracional".

¹⁵ Véase Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. ix: "Este escrito presenta en su parte principal el texto de una lección dictada en el semestre de verano de 1936 en la Universidad de Friburgo im Breisgau."

¹⁶ F.W. Schelling citado en Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, op. cit., p. 65.

¹⁷ Heinrich Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 4a. ed., corregida y aumentada, Mohr, Tubinga, 1921, pp. 528-529.

como una “relación a valores” (*Wertbeziehung*).¹⁸ Tal perspectiva fue expresada de manera poco entusiasta por Heidegger en el curso de 1919, sin que expusiera una solución al problema:

El concepto de *Cultura* proporciona el principio de selección entre lo histórico esencial y lo histórico inesencial. “A través de los valores, que operan en la cultura, se constituirá inicialmente la individualidad histórica representable.” La conceptualización individualizadora de la historia será así un “procedimiento referido a valores”. Este concepto de “relación a valores” (*Wertbeziehung*) debe ser entendido como concepto teórico y no debe confundirse con decisiones o juicios de valores sobre si las cosas son o no valiosas [...] La objetividad de la ciencia cultural es pues dependiente de la unidad y objetividad de un *Sistema* de valores válido [para un determinado *Kulturkreis*].¹⁹

En su curso de 1919, Heidegger señalaba que la superioridad de la interpretación neokantiana de Baden, frente a la de Marburgo, residía en su delimitación de funciones, lo cual desembocaría paradójicamente en su propia interpretación madura de *Kant* y *el problema de la metafísica* (1929):

Mientras Cohen trató la *Crítica de la razón pura* meramente como teoría de la experiencia, Windelband vio su misión más bien en la demarcación de los límites de toda Ciencia frente a la autonomía del mundo independiente de la moral, de la razón práctica.²⁰

b) La temática teológica de los cursos de 1920 y 1921

Heidegger experimentaría en enero de 1919 un nuevo distanciamiento frente a la teología dogmática del catolicismo, pero no disminuiría su reflexión sobre temas teológicos, sino que más bien se radicalizaría. Así, el 9 de enero de 1919, dos semanas antes de iniciarse su curso sobre “La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión”, Heidegger expuso al teólogo Krebs las razones por las que no podía seguir enseñando filosofía a teólogos católicos:

Concepciones epistemológicas que se extienden a la teoría del conocimiento de la historia acontecida han hecho que el sistema del catolicismo llegue a resultar-me problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica,

¹⁸ *Ibid.*, pp. 323–324.

¹⁹ Martin Heidegger, “Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie” (curso del semestre de verano de 1919), *Zur Bestimmung der Philosophie*, op. cit., pp. 174–175.

²⁰ Martin Heidegger, “Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie”, op. cit., p. 144.

entendiendo a esta última, de todas formas, en una nueva acepción [...] Creo poseer una interna vocación filosófica y al cumplirla, en la investigación y la docencia, creo llevar a cabo aquello de lo que son capaces mis fuerzas, justificando así mi existencia y mi actuación ante Dios.²¹

Heidegger dedicó, en consecuencia, sus cursos de 1919 a temas estrictamente filosóficos, pero en el semestre de invierno de 1919 a 1920, en un curso titulado “Problemas fundamentales de la fenomenología”,²² tomaría como punto de partida de la fenomenología el descubrimiento de la primitiva religión cristiana de la vida fáctica, es decir, de la vida histórica; descubrimiento que volvería a manifestarse con diversas modulaciones, primero en San Agustín y en la mística medieval, y después en Lutero y en Kierkegaard, representando una sólida muralla para defenderse frente a la “avalancha extranjera” expresada en la conceptualidad del modo griego de pensar.²³ Tal tema se desarrollaría con más amplitud y se erigiría en *leitmotiv*, tanto del curso sobre “Fenomenología de la religión” del semestre de invierno de 1920–1921,²⁴ como del dedicado a “San Agustín y el Neo-

²¹ Carta de M. Heidegger a E. Krebs del 9 de enero de 1919, reproducida en: Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 117–118. Toda la segunda parte de la biografía escrita por Ott (pp. 51–141), discute las razones por las cuales Heidegger mantuvo una controversia, a lo largo de toda su vida, con la “fe de sus orígenes”, es decir, con la fe católica. Remitimos a esta obra fundamental a fin de encontrar un contexto más amplio capaz de explicar satisfactoriamente las razones y circunstancias por las cuales Heidegger acabaría por abandonar los estudios de teología, así como las aspiraciones a ordenarse sacerdote católico, y la razón por la cual fue expulsado de un seminario jesuita.

²² Véase Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (curso del semestre de invierno 1919–1920), Hans Helmuth Gander (ed.), vol. 58 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1993. El objetivo central de este curso era exponer “la fenomenología en cuanto ciencia primigenia (*Ursprungswissenschaft*) de la vida en su estructura y ámbitos temáticos”, para lo cual, Heidegger diferenció tres esferas de expresión de la vida fáctica (*Selbstwelt, Mitwelt, Umwelt*) que anticipan tanto la noción de “ser-en-el-mundo” como la de “mundo de vida” o *Lebenswelt*. Dentro del párrafo 14 del curso, Heidegger abordó la cuestión del “Cristianismo como paradigma histórico para la transferencia de los aspectos cruciales de la vida fáctica al mundo propio” (pp. 61–64). Con ello se intentaba sentar las bases para concebir la experiencia fáctica de la vida, en cuanto a experiencia original en el cristianismo primitivo, previa a su ocultación por la tradición conceptual griega, que sería el tema por abordar con más detalle en el curso del año siguiente dedicado a la “fenomenología de la religión”. No debe confundirse el curso citado en esta nota con el más conocido y citado del verano de 1927, el cual tiene un título casi idéntico, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pero cuya edición estuvo a cargo de Friedrich-Wilhelm von Hermann y cuya aparición data de 1975 como volumen 24 de la *Gesamtausgabe*.

²³ *Ibid.*, pp. 61–62 y 205–206.

²⁴ El curso de Heidegger del semestre de invierno 1920–1921, titulado “Introducción a la fenomenología de la religión”, no figura en el proyecto de publicación de los 65 volúmenes de sus obras completas. Por alguna razón muy poderosa, Heidegger decidió excluirlo de su

platonismo” del semestre de verano de 1921.²⁵ En esos cursos, Heidegger centró su análisis en la experiencia vital del cristianismo primitivo, antes de que fuera sometida al dominio conceptual de la filosofía griega, platónica o aristotélica. Se trataba, pues, de acercarse a “la experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana”, en cuanto experiencia original y no conceptualizada de la facticidad inmediata de la vida. Los temas de lo inmediatamente “dado” y de la oposición entre la vida y la razón de los cursos filosóficos de 1919, volvían a aparecer en los de 1920 y 1921 pero bajo otra forma, es decir, en su manifestación religiosa y, en todo caso, desde su aspecto teológico. Heidegger se iniciaría en el camino del pensar con “estudios bíblicos”, a la manera en que lo habían hecho Dilthey, Hamman, Herder, Hegel y Schelling entre otros. Pöggeler explica, así, la conexión del problema de la originariedad de la vida fáctica con los “estudios bíblicos” en Heidegger:

tanto por la filosofía como por la teología, se había oscurecido la fe del cristianismo primitivo, valía la pena hacer la experiencia de la fe cristiana de un modo enteramente nuevo, en su originariedad. Testimonios como los de Lutero y Kierkegaard apoyaban esta concepción y fue precisamente a ellos a los que se aproximó el joven Heidegger.²⁶

Gesamtausgabe. Sin embargo, existen varias versiones de apuntes tomados por sus alumnos de esa época. Otto Pöggeler tuvo acceso, por otro lado, al manuscrito original preparado por Heidegger para sus lecciones y por eso es posible reconstruir el contenido principal de ese curso. Véase Otto Pöggeler, *El camino de pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 38–48. También hay una mención importante de ese curso en: Jean Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, L Herne, París, 1968, pp. 30–33, y en Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987, pp. 43–45. No obstante, la más extensa y útil reconstrucción del curso se encuentra expuesta en el reciente estudio de Mathias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Königshausen Neumann, Würzburg, 1990, pp. 41–55.

²⁵ Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (edición en preparación a cargo de Bernd Heimbüchel, como volumen 60 de la *Gesamtausgabe*), Vittorio Klostermann, Frankfurt. El contenido de este curso ha sido reconstruido, para los propósitos de este artículo, con las mismas fuentes de la referencia anterior. Conviene mencionar, no obstante, que Jung sintetiza el contenido del curso sobre San Agustín en la siguiente evaluación: “En la interpretación de Heidegger sobre San Agustín, domina el aspecto de la *ambivalencia*. San Agustín no tan sólo retuvo inconscientemente el pensamiento neoplatónico, sino que al mismo tiempo es también un intérprete confiable de la experiencia de la vida fáctica de la fe cristiana originaria [...] Así, el curso de Heidegger sobre San Agustín y el neoplatonismo se encuentra dividido por la tensión entre la comprensión del Ser de la metafísica griega y la elaboración de la experiencia de la vida cristiana.” Véase M. Jung, *op. cit.*, pp. 59–60. Una interpretación de San Agustín muy parecida a ésta sería desarrollada una década después por Ortega en un curso de 1933. Véase José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 158–172.

²⁶ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 40. En el curso de verano de 1920 sobre la “intuición” y la “expresión”, Heidegger mencionaría brevemente su proyecto de “deshelenizar” la experiencia

Sólo que Heidegger no se aproximó a Lutero y Kierkegaard por lo que habían escrito, sino por su ejemplo de acudir *directamente* al Nuevo Testamento para captar la experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana. ¿Cuál era el núcleo de la fe de las primeras comunidades cristianas? Ante todo la idea paulina de la segunda venida de Cristo, idea que, conviene subrayarlo desde ahora, constituye el catalizador para iniciar la transformación de la noción del *tiempo*, noción abordada por Heidegger desde su artículo de habilitación de 1916 pero de manera todavía muy limitada por su dependencia neokantiana.

El curso de "Introducción a la fenomenología de la religión" del semestre de invierno de 1920–1921, remite en primer lugar a la "experiencia fáctica de la vida", formulada en las Epístolas de San Pablo con respecto a la esperanza de la segunda venida de Cristo. Se trata de descubrir aquí una experiencia del tiempo, del principio de la esperanza en que se funda la vida del hombre cristiano original, precisamente por el hecho de que San Pablo *no* dio ninguna indicación temporal de la segunda venida, e incluso expresamente se rehusó a darla. La segunda venida no se fija, por ejemplo, en el milenio de los seguidores del qualismo, sino que San Pablo tan sólo habla de su abrupta "subitaneidad" porque "vosotros mismos sabéis con certeza que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche".²⁷

La experiencia fáctica de la vida cristiana está así radicalmente constituida por un "estar a la espera de", que pertenece al sentido mismo de la realización de la vida cristiana, sin que ésta se pueda identificar con las manifestaciones concretas que toma en su propio devenir. La enseñanza de la experiencia del cristianismo primitivo consiste, pues, en que lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace. La referencia permanente a un futuro indeterminado, fuera de toda cronología, determina ese devenir y convierte el vivir en un irse haciendo y no en un mero transcurrir en el tiempo. Pertenece, por tanto, a la forma de vivir y no a los contenidos concretos mediante los cuales la vida se hace. La "experiencia fáctica" de la vida cristiana implica así una nueva vivencia del tiempo. En suma, afirma Pöggeler respecto a la influencia decisiva de este descubrimiento en Heidegger:

original de la vida fáctica del cristianismo: "Se trata de la necesidad de un intercambio de principios con la filosofía griega y de la deformación que sufrió en ella la existencia cristiana. La verdadera idea de la filosofía cristiana se encuentra cuando no se confunde con una filosofía griega epigonal y de segunda clase. Se debe encontrar el camino hacia una teología originalmente cristiana y no contaminada por el modo griego de pensar." M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (curso del semestre de verano de 1920), vol. 59 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1993, p. 91.

²⁷ San Pablo, *Primera Epístola a los Tesalonicenses* (5,2).

la experiencia fáctica de la vida [en el cristianismo] es “histórica”, entiende la vida históricamente o, como diríamos hoy, “como acontecer histórico”. No sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo. Gracias a la meditación sobre la religiosidad del cristianismo primitivo como modelo de la experiencia fáctica de la vida, adquiere Heidegger los conceptos rectores que ponen de relieve la estructura de vida fáctica o, como dirá más tarde, de la “existencia fáctica”.²⁸

Ahora bien, la peculiar experiencia original del tiempo en el cristianismo no podría mantener su pureza primigenia a lo largo de la historia acontecida. Esa vivencia auténtica no pudo expresarse plenamente durante mucho tiempo porque, muy pronto, se vio sujeta a una forma de pensar que le era impropia e inadecuada: la del aparato conceptual y metafísico de la filosofía platónico-aristotélica.²⁹ De este modo, Heidegger abordó en su curso del semestre siguiente, el del verano de 1921, cómo los conceptos neoplatónicos retomados por San Agustín, de alguna manera falsificaban precisamente la experiencia que buscaba revelar. Heidegger consideraba, por lo mismo, inevitable la necesidad de desmontar o “desconstruir” la concepción de Dios, tanto en cuanto *Bonum* y *Summum*, como de “sosiego” al que puede acudir en situación de angustia, pues tal visión fomentaba un quietismo escapista frente a la vida fáctica, es decir, frente a la más auténtica originalidad de la experiencia cristiana.

San Agustín interpretó el mensaje de la Epístola a los Romanos de San Pablo en el sentido de cómo la esencia invisible, la fuerza y la divinidad eternas de Dios pueden ser contempladas en su creación, y por ello son básicamente compatibles con las enseñanzas de la metafísica griega. La posterior tradición patristica y escolástica simplemente llevó hasta sus últimos extremos tal concepción que, con cada capa interpretativa, contribuía a engrosar cada vez más los velos con los que la tradición establecida ocultaba la experiencia originaria del cristianismo. No es sino hasta la llegada de la modernidad cuando Lutero pudo denunciar esa interpretación de la frase paulina como un craso y gravísimo error basado en un mal entendido fundamental. Por ello, en su curso sobre Agustín y el neoplatonismo, Heidegger se remite a Lutero pues “es desde luego solamente el joven Lutero quien, frente a todos los encubrimientos de la tradición, vuelve a entender la fe cristiana según su naturaleza originaria”.³⁰ Sin embargo, se trata únicamente de una intuición pasajera en las tesis de la disputa de Heidelberg de 1518, pues el último Lutero cayó de nuevo en los vicios de la tradición establecida y acabó fomentando una nueva escolástica.

²⁸ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 40.

²⁹ Para un estudio sobre el impacto de la filosofía griega en la experiencia del cristianismo primitivo, véase Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, FCE, México, 1965.

³⁰ Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 43.

A pesar de las críticas de Heidegger a San Agustín y a Lutero, por traicionar sus valiosas intuiciones sobre la original experiencia de la vida fáctica del cristianismo, a cambio del tipo de pensar conceptual con sus presuposiciones metafísicas y, en consecuencia, no haber dado cuenta de la peculiar temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica del cristianismo, es posible retomar para la reflexión de la crisis de la modernidad muchas de esas intuiciones originales, antes de “pervertirse” con las capas construidas por una tradición ocultadora. Es decir, aunque San Agustín, y después Lutero, hubieran estado sometidos “ontológicamente” a la filosofía antigua, es posible aprender mucho de sus escritos “edificantes”, por ejemplo las *Confesiones*, donde fueron capaces de ver “ónticamente” lo decisivo, sin haberlo podido elevar a concepto “ontológico” suficiente; mientras que en sus escritos “teóricos”, por ejemplo *La ciudad de Dios*, las intuiciones decisivas se ocultan con un tipo de pensar conceptual que va generando los estratos de una tradición ocultadora. El camino quedaba abierto para que, después de todo, fuera precisamente la lectura de algunos libros de las *Confesiones* del obispo de Hipona, la que permitiera a Heidegger acceder en 1924 a la intuición esencial sobre la conexión del tiempo con el ser, a partir de una fructífera interpretación combinada del mensaje paulino con las reflexiones de “Augustinus” sobre el tiempo. Antes de abordar esta cuestión, conviene ver la manera en que Heidegger se comprometió entre 1922 y 1923 con un rescate fenomenológico de Aristóteles, al mismo tiempo que preparaba, un semestre antes de ir a Marburgo, una “hermenéutica de la facticidad”, modificadora de varias nociones de cursos anteriores y anticipadora decisiva de la ontología fundamental del tratado de 1927.

c) Los cursos de 1921 y 1922 como “introducción” a la hermenéutica de la facticidad

Entre octubre de 1921 y julio de 1922, Heidegger impartió dos cursos dedicados a la “Interpretación fenomenológica de Aristóteles”.³¹ Aunque estos cursos no abordaban a Aristóteles con la profundidad que el título pudiera sugerir, sino que servían según el propio Heidegger de “Introducción” al

³¹ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (curso del semestre de invierno 1921-1922), Walter Bröcker y Käte Brocker-Oltmanns (eds.), vol. 61 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1985, 204 pp. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (curso del semestre de verano de 1922, proyectado para ser publicado como volumen 62 de la *Gesamtausgabe*). Este curso aparece citado en la literatura especializada a partir de un texto elaborado con los apuntes de clase de Herbert Marcuse, quien a la sazón era alumno de Heidegger en Friburgo, véase Christoph von Wolzogen “Es gibt. Heidegger und Natorps Praktische Philosophie”, A. Gethmann Siefert y O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, n. 34, p. 333.

curso de hermenéutica de la facticidad de 1923,³² constituían por lo mismo una interesante combinación de temas filosóficos de la antigüedad clásica con temas de la fenomenología como filosofía vanguardista. El curso desarrollaba en primer lugar una teoría de las categorías del fenómeno radical de la vida humana presentada en el dramático estilo con el que Heidegger ponía la reflexión filosófica en escena:

El fundamento auténtico de la filosofía es el compromiso existencial radical y la temporalización del cuestionar; situarse en la vida y en la plenitud decisiva del cuestionar, constituye el concepto fundamental de toda iluminación, incluida la más radical.³³

El análisis de la movilidad y fluidez de la vida humana es abordado por Heidegger con una renovación de algunas categorías aristotélicas como la de *κίνησις*, movimiento, pero al mismo tiempo se conecta este análisis con conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl como es el de la *intencionalidad*. Puesto que Husserl había articulado la idea de la intencionalidad en relación con una filosofía de la conciencia, para afirmar que ésta no se da en un vacío, sino que siempre es conciencia de algo, Heidegger se manifestaba en contra de una relación con la conciencia, porque ello implicaba, en última instancia, una comprensión meramente teórica de la intencionalidad.

“¿Acaso la intencionalidad nos ha caído del cielo?”, preguntaba sarcásticamente Heidegger en su curso, para indicar que ésta no es la forma básica de una conciencia teórica o de un “espíritu”, sino que constituye más bien el inquietante y preocupante movimiento radical de la vida fáctica. “Filosofar es prepararse para la situación”,³⁴ es decir, para una situación en la que puedan surgir las preguntas esenciales por el modo de ser de los objetos. Para esta situación concreta, es esencial que la vida fáctica ofrezca la posibilidad de tener una experiencia radical, pues, si ésta falta, entonces resulta imposible efectuar un planteamiento igualmente radical de preguntas filosóficas.³⁵ Es necesario pues, prepararse primero en la situación de la experiencia radical de la vida fáctica, *antes* de abordar el modo de ser de las cosas, con lo que aparece un aspecto fundamental de la interpretación:

³² Así lo señala Th. C.W. Oudemans en “Heideggers logische Untersuchungen”, *Heidegger Studien*, vol. 6, Duncker & Humblot, Berlín, 1990, p. 86: “El fin y objetivo de los cursos de Friburgo de los años 1921 y 1922 era encontrar el punto de partida para un análisis del concepto de movimiento en Aristóteles [...] Heidegger designó estos cursos como una ‘Introducción’ al curso de 1923 sobre la Hermenéutica de la facticidad.”

³³ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., p. 35.

³⁴ *Ibid.*, p. 72.

³⁵ *Ibid.*, p. 21.

es decir, el de la “destrucción” de la tradición. La “destrucción” es al mismo tiempo una repetición del horizonte del auténtico preguntar de la tradición, y de la repetición, del “volver a buscar” (*wieder-holen*), la situación fáctica de la vida:

Repetición, “volver a buscar”, en su significado, se encierra todo. La filosofía es un “cómo” fundamental de la vida misma, en tanto sea un auténtico volver a buscar una retirada a la caída, cuya retirada misma, en cuanto investigación radical, es vida.³⁶

Los cursos sobre Aristóteles y la fenomenología de 1921 y 1922 constituyen no sólo una “introducción” al curso de la “Hermenéutica de la facticidad” de 1923, sino también un antecedente importante de varios aspectos típicos del pensar heideggeriano, expresados en el tratado de 1927. La importancia de la “destrucción” del horizonte de la tradición como recurso interpretativo; la extraña combinación de un riguroso análisis categorial por un lado, con la radical formulación expresionista de la vida fáctica por el otro; la tensión en la referencia simultánea hacia la filosofía aristotélica y hacia la teología cristiana de San Agustín y Lutero; y, por último, la combinación de autores filosóficos de la antigüedad clásica con los temas de vanguardia de la filosofía fenomenológica, constituyen algunos aspectos relevantes de estos cursos como material preparatorio para *Ser y tiempo*.

También debe mencionarse que cuando Heidegger fue llamado a fines de 1923 como profesor ordinario a Marburgo, tal llamado se hizo para que representara en esa universidad no tan sólo a la filosofía fenomenológica, sino también para hacerse cargo de cursos sobre Aristóteles y la filosofía medieval, así como para escribir un libro sobre Aristóteles, pues su fama, como potencial especialista en el estagirita, competía con la de Jaeger, quien había publicado, precisamente en la Pascua de ese año de 1923, su erudito libro sobre *Aristóteles*.³⁷

De tal modo que cuando Heidegger llegó a Marburgo, para iniciar el semestre de invierno de 1923, llevaba consigo el proyecto de investigación de escribir un libro sobre Aristóteles. Cuándo, cómo y por qué cambió de proyecto, para escribir en su lugar un tratado sobre el Ser y el tiempo, será

³⁶ *Ibid.*, p. 80.

³⁷ Véase Werner Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. José Gaos, FCE, México, 1946. Este libro de 1923 recogía y ampliaba las tesis más importantes con las que Jaeger se había dado a conocer, desde 1916, en calidad de gran especialista en el estagirita. Para el proyecto original de Heidegger, véase Otto Pöggeler, *El camino del pensar... op. cit.*, pp. 342-343. Un resumen de las enormes diferencias entre la interpretación de Heidegger sobre Aristóteles y la de Jaeger puede encontrarse en Hans Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1986, pp. 3-9.

analizado en la próxima sección, pero antes debemos abordar el contenido del curso del semestre de verano de 1923, último impartido por Heidegger en su primera etapa de Friburgo, antes de ir a Marburgo y recibir ahí, a orillas del Lahn, nuevas influencias.

d) El curso de 1923 como borrador de la primera sección de *Ser y tiempo*

En el curso sobre “Ontología. Hermenéutica de la facticidad” del verano de 1923, Heidegger se propone una interpretación hermenéutica de la vida fáctica, como antecedente para replantearse la tradición del pensamiento occidental, y hacer surgir nuevamente así la problemática de la ontología a partir de la hermenéutica de la facticidad. En el primer párrafo del curso, reconstruido con apuntes de Herbert Marcuse y Karl Löwith, Heidegger se manifiesta en contra de una “escolástica fenomenológica”.³⁸ Propone más bien una investigación filológica del concepto tradicional de la Hermenéutica, en cuanto “arte de la interpretación y de la comprensión”, cuyo objetivo último consiste en “abrir” y aclarar lo oculto y escondido.³⁹ Tomando como punto de partida esta investigación filológica, Heidegger transforma y radicaliza la comprensión tradicional del término: se trata ahora no sólo de comprender textos y expresiones vitales ajenas, sino, sobre todo, de interpretar la vida fáctica y comprender la propia existencia: “en la hermenéutica se presenta para el ‘ser-ahí’ una posibilidad de ser y comprenderse a sí mismo”.⁴⁰

En este sentido, la hermenéutica no es simplemente un “método” o un “arte” de interpretación que tenga como objeto de estudio la facticidad de la existencia, sino que la interpretación es un modo de ser por excelencia de la vida fáctica misma. Aunque el “ser ahí” sólo puede ser en sí mismo, es decir, en su propia facticidad, se encuentra, sin embargo, “*en camino* de su propio ser hacia *sí mismo*”.⁴¹ Tiene la capacidad privilegiada, entre todos los entes, de cuestionarse por su existencia, y únicamente en relación con sí mismo puede aclararse la estructura temporal de la comprensión, sin Dios y sin Cristo. Y así, sólo en sí mismo, autorrealizándose, llega el “Ser-ahí”, la existencia, por el derrotero de su tiempo, de regreso a sí mismo, a la posibilidad de sí mismo, que él mismo es.⁴²

³⁸ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (curso del semestre de verano de 1923), Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), vol. 63 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1988, p. 1. Para el papel que desempeñaron, entre otros, los apuntes de Marcuse y Löwith en la reconstrucción del texto, véase “Epflogo de la editora”, p. 114.

³⁹ *Ibid.*, pp. 12–14.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁴¹ *Ibid.*, p. 17.

⁴² *Ibid.*, pp. 18–21.

El aspecto sistemático de la concepción hermenéutica de Heidegger aparece al final de la primera parte del curso cuando estipula, a manera de resumen, que las posibilidades de la comprensión, de la interpretación y de la hermenéutica no son partes constituyentes de una “teoría” de la Hermenéutica (como podrían haber creído Schleiermacher o incluso Dilthey), sino que son más bien requisitos constitutivos de la vida fáctica misma y, por ello, Heidegger concluye que “los caracteres de la interpretación, se aclaran como categorías del *Dasein* en cuanto tal, es decir, como ‘existenciaríos’”.⁴³ De este modo, aparecen en este curso de 1923 muchos elementos novedosos frente a los cursos de 1919, los cuales serán retomados en el tratado de 1927, al mismo tiempo que se afinan y modifican otras nociones de esos primeros cursos. Así, la noción del “se da” y la pregunta por si “¿se da algo?” se transforman en el curso de 1923 en la noción de la “facticidad”, como punto de partida para abordar la cuestión fundamental y tradicional de la ontología: la pregunta por el Ser.

La segunda parte del curso de 1923 desarrolla incluso más nociones y problemas que la primera, con respecto a diversos aspectos claramente reconocibles en el tratado de 1927. En esta segunda parte se toma de manera radical la idea esencial de la fenomenología: sólo aquello que se muestre a sí mismo, deberá ser descrito; nada deberá construirse. Y este modo de la investigación no debe verse “como un mero programa, o como una propuesta vacía, sino que debe iniciarse concretamente, para empezar a hacer las cosas”.⁴⁴ Por ello, Heidegger rechaza la propuesta de Husserl de tomar las matemáticas como modelo de la ciencia y de la filosofía, lo cual constituye un gravísimo error, porque las matemáticas podrían más bien verse “como una de las ciencias menos rigurosas” al operar con el menor número de proposiciones existenciales:

Las ciencias del espíritu presuponen una mucho mayor existencia científica que la que pueda llegar a alcanzar algún matemático. No debe verse, pues, a la ciencia como un sistema de proposiciones y de contextos de fundamentación, sino como algo con lo que el “ser-ahí” fáctico se ocupa de sí mismo.⁴⁵

Resulta “antifemenológico”, desde esta perspectiva, considerar que la fenomenología pueda erigirse en “modelo” para alguna de las ciencias pues, en todo caso, la fenomenología es tan sólo un “modo” de investigación y, como tal, constituye en el fondo un malentendido hablar de “filosofía fenomenológica”.⁴⁶ Al considerar la fenomenología como un mero método,

⁴³ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁶ *Ibid.*

Heidegger proponía un modo de ver las cosas muy distinto del de Husserl, aunque tal diferencia no se haría patente y conflictiva sino hasta después de la publicación de *Sein und Zeit*.

De cualquier modo, en 1923 Heidegger opinaba que la fenomenología debía alejarse de sus pretensiones de servir como modelo o fundamento de la ciencia y la filosofía, a fin de dejar libre su punto de vista para “los fenómenos que se muestran a sí mismos”. La crítica de Heidegger a Husserl adquiriría así modalidades tanto implícitas como explícitas desde 1923, aun cuando siempre se rindiera reconocimiento al autor de las *Investigaciones lógicas* (1900), supuestamente muy por encima del Husserl que había publicado en 1913 sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

En vísperas de partir para Marburgo, Heidegger ya afirmaba ante sus alumnos que la fenomenología requería de un nuevo proyecto, diferente y mucho más amplio, que el que Husserl le había asignado hasta entonces. Pues a diferencia del saludable inicio en la obra de 1900, para 1913 la fenomenología pura y “trascendental” de Husserl había vuelto a retomar dentro de sí muchas hipótesis obsoletas del idealismo trascendental, especialmente las de su teoría del conocimiento, cuyo punto de partida constituía una enorme y errada abstracción: tomar sujetos aislados que se enfrentan y contraponen a los objetos. En el fondo, Husserl no había dejado de ser un obsoleto, aunque sofisticado, filósofo neocartesiano. Adoptaba nuevamente las posiciones básicas de la metafísica, de la filosofía de la conciencia y de la teoría del conocimiento, de esa modernidad iniciada por Descartes, retomada en el racionalismo continental y en el empirismo británico, para venir a incrustarse en el pensamiento de Kant y del idealismo alemán, a fin de desembocar en las proposiciones de esa criticable “filosofía fenomenológica” publicada por Husserl en 1913. Por ello, ante el asombro y desconcierto de sus alumnos, Heidegger afirmaba en 1923 con un pretendido aire de irritación: “se trabaja en una pésima tradición”.⁴⁷ Aunque el venerable Husserl enseñaba también durante 1923 en Friburgo, Heidegger no ocultaba su agresividad en contra del camino que había tomado la fenomenología:

La investigación fenomenológica, que supuestamente debía proporcionar los fundamentos del trabajo científico, se ha hundido en la imprecisión, la ligereza y la improvisación del alboroto filosófico del día, así como en el escándalo público de la Filosofía. La fabricación de aprendices ha retrasado el acceso a la captación efectiva de la realidad. El círculo de Stefan George, Keyserling, la Antroposofía, Steiner, etc., todos dejan que la fenomenología los influya. Hasta dónde ha llegado el colmo de esto, se expresa en un libro recientemente

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

aparecido: *Sobre la fenomenología de lo místico*, publicado por una editorial oficial y hasta con patente y todo. ¡Esto ya debe detenerse!⁴⁸

Heidegger consideraba que algo debía hacerse para desplegar las auténticas potencialidades de la fenomenología, y Husserl no estaba ayudando a la realización de esa tarea:

A partir de esta fabricación, es imposible hacer algo por la fenomenología o incluso alcanzar una definición. ¡La situación es desesperante! Todas las tendencias mencionadas constituyen una traición a la fenomenología y sus posibilidades. ¡La ruina es ya inevitable!⁴⁹

¿Cuál era en todo caso la función que —según Heidegger— debía desempeñar la fenomenología? Ante todo ser un modo, un camino de investigación, es decir, un método que condujera al “libre descubrimiento de la captación de las cosas”; lo grave era que la tradición filosófica de Occidente había producido tal cantidad de errores de interpretación, que éstos seguían su propia y deformadora dinámica, la cual tendía a agudizar cada vez más la separación y el alejamiento frente a las preguntas auténticas y originarias del pensar. Por ello debía ser desmontada y reconstruida, no tan sólo la filosofía vigente del neokantismo, tal y como había sido propuesto en los cursos de 1919, sino que ahora debía “desmontarse” toda la tradición filosófica, deteniéndose en la reconsideración de Aristóteles, como mero gesto de preservación, que en todo caso para 1927 ya no se tendría que respetar. En efecto, en 1923 la faena de la destrucción de la tradición se detenía en Aristóteles:

La tradición del preguntar filosófico debe regresar a buscar las fuentes originales. La tradición debe ser reconstruida [...] Desmantelamiento (*Abbau*) quiere decir aquí lo siguiente: regreso a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo se dio una determinada caída original en la decadencia, y constatar que nosotros nos encontramos en esta postración. Lo que corresponde ahora a nuestra situación, es volver a construir nuevamente la situación original (*die ursprüngliche Stellung*), es decir, relacionarse con la situación histórica transformada, la cual es otra y sin embargo la misma [...] La tarea última consiste así en llegar de manera fenomenológicamente radical a los fenómenos, y éste es el camino que busca transitar la *Hermenéutica de la facticidad*.⁵⁰

El curso de 1923 contenía muchos análisis y conceptos que se harían célebres en el tratado de 1927, y, por ello, Heidegger llegó a considerarlo

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 73–74. El libro criticado por Heidegger es: G. Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, publicado originalmente en 1923, pero que llegó a su tercera edición en 1976.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 75–76.

retrospectivamente como un primer “borrador” de *Sein und Zeit*, mucho antes de decidirse a escribir este libro o incluso de haberlo proyectado.⁵¹ Así, además de plantear la necesidad de desmontar una tradición, cuya propuesta sería radicalizada en 1927 para ir más allá de Aristóteles y “destruir” toda la tradición filosófica de Occidente, por ser ésta la historia de la decadencia del ocultamiento de una auténtica verdad, el curso de 1923 considera también que la auténtica originalidad del “ser-ahí” en cuanto tal, es decir como vida fáctica, dependía de las precondiciones para llevar a cabo una descripción hermenéutica de los fenómenos de la vida fáctica. Y con esto se plantea clara y rigurosamente uno de los conceptos clave del gran tratado de 1927 sin que, por otro lado, se encuentre vagamente formulado como ocurría en los cursos de 1919:

La precondición en la que se encuentra el “ser-ahí” (cualquier auténtico “ser-ahí”), para llevar a cabo esta búsqueda, se deja captar en términos formales: “Ser-ahí” (vida fáctica) es Ser en un Mundo.⁵²

Esta fórmula tiene una importancia decisiva porque, a partir de ella, Heidegger podrá destruir el esquema epistemológico tradicional de la dualidad sujeto-objeto, al descalificarlo como un profundo “malentendido” de la vida consigo misma. En este esquema, que domina toda la tradición moderna de la filosofía a partir de Descartes, se contraponen artificialmente sujetos aislados con supuestos objetos cognoscibles, se da una abstracta dualidad del ser con la conciencia, y se socavan las bases para captar de manera natural la realidad de la vida fáctica, donde no hay originalmente ninguna dualidad, sino una unidad primigenia e indisoluble: “ser-ahí” es “ser en un mundo”.⁵³ Aunque Heidegger no desarrolla todavía los existencialistas y, por lo mismo, el “ser en un mundo” no es exactamente el equivalente del “In-der-Welt-sein” del tratado de 1927, lo cierto es que la función esencial de esa noción, como superadora de la dualidad sujeto-objeto, gracias a la “hermenéutica de la facticidad”, ya se encuentra apuntada en el curso de 1923. Para un desarrollo explicitado del esbozo del “ser-en-el-mundo” desde el punto de vista del “ser-en” como tal, el cual no aparece en el curso de 1923 pero sí en *Ser y tiempo*, hay que acudir al segundo capítulo de la primera sección del tratado de 1927.⁵⁴ También es importante subrayar que

⁵¹ Véase Martin Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 87, donde Heidegger afirma con respecto a la noción de “hermenéutica” que “Hasta donde yo recuerdo, utilicé por vez primera esta denominación en un curso ulterior, en el verano de 1923. Hacia esa época comencé los primeros borradores para *Ser y tiempo*”.

⁵² Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, op. cit., p. 80.

⁵³ *Ibid.*, pp. 81–83.

⁵⁴ Véase Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 65–75.

la “hermenéutica de la facticidad” se remonta al curso de 1923, pero *no* a los cursos de 1919; imprecisión estipulada por el propio Heidegger en una nota a pie de *Ser y tiempo*.⁵⁵

De cualquier modo, con la hermenéutica de la facticidad Heidegger buscará en el curso de 1923 iluminar la constitución efectiva del “ser-ahí” en la vida cotidiana. Tal regreso a la praxis cotidiana, es decir, a la vida cotidiana y conocida del hombre, es un paso decisivo del análisis. La fórmula fundamental “Vida fáctica (*Dasein*), es ser en un mundo” quiere decir más cercanamente que la vida se realiza en una cotidianidad promedio:

La cotidianidad caracteriza la temporalidad del “ser-ahí” (anticipación). A la cotidianidad pertenece una determinada mediocridad del Ser-ahí, *el uno* (*das “Man”*), en la que la autonomía y posible autenticidad del “ser-ahí” se mantienen encubiertas.⁵⁶

Tampoco la noción de la inautenticidad del *das Man* es desarrollada ya con mayor detalle en el curso de 1923, aunque ciertamente quedó apuntada para incorporarla más tarde como una especie de sociología fenomenológica en el tratado de 1927. Lo mismo puede decirse respecto a otras nociones decisivas: el mundo es lo que se encuentra; este mundo se encuentra como preocupación; el mundo de la cotidianidad es el *mundo circundante*; “este preocupado ser de la existencia en el mundo, es una forma del ser-ahí de la vida fáctica”;⁵⁷ el “estado de abierto” (*Erschlossenheit*) se articula en dos aspectos indisolubles: la presencia (*Vorhandenheit*) y la apariencia previa intramundana (*der mitweltliche Vorschein*);⁵⁸ y “el fenómeno de la cura (*Sorge*) debe ser visto como un fenómeno constitutivo del *Dasein*”.⁵⁹

Todas estas nociones, apenas esbozadas en el curso de 1923, aun cuando ya estén explícitamente conceptualizadas, reaparecerán, con notables modificaciones, en la *primera sección* (“Análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí”) de *Ser y tiempo*.⁶⁰ Entre las modificaciones más importantes que conviene señalar aquí estarían las siguientes: la noción de la presencia (*Vorhandenheit*) todavía no aparece en 1923 con el aspecto de una forma de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 85, n. 1: “El autor debe advertir que desde el semestre de invierno de 1919–1920 expuso repetidamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y en general la ‘hermenéutica de la facticidad’ del ser-ahí.” La formulación de Heidegger es imprecisa pero, en todo caso, él mismo reconocía con mayor exactitud en 1953 que la noción de “hermenéutica” no empezó a utilizarla sino hasta el curso de verano de 1923. Véase *supra* n. 51.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, op. cit., p. 85.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 97–98.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 53–252.

ser, tal y como se presentaría en el tratado de 1927 al conceptualizarse como *Vorhandensein* y tampoco aparece contrapuesta a la noción correlativa de “ser-a-la-mano” (*Zuhandensein*); la noción del “estado de abierto” (*Erschlossenheit*), que en el párrafo 44 de *Ser y tiempo* aparece vinculada con la noción de verdad como des-velamiento,⁶¹ no presenta tales características en el curso de 1923, lo cual refuerza nuestra interpretación con respecto a que la noción de verdad como *unverborgenheit*, no fue desarrollada por Heidegger sino hasta después de 1924, cuando entró en contacto con Hartmann en Marburgo y leyó su libro sobre la “Teoría del ser en Platón”.⁶² Por último, en el curso de 1923 no hay ninguna mención de la conexión del problema del ser con la temporalidad, ni del “ser-para-la-muerte”, ni de la angustia, ni del problema de la historicidad; en suma, de ninguna de las nociones de la segunda sección de *Ser y tiempo*,⁶³ la cual fue redactada ya, exclusivamente, en el contacto con las influencias recibidas en Marburgo.

2. Marburgo de 1924 a 1927 o la pregunta por el Ser desde el horizonte del tiempo

El primer contacto formal con los neokantianos de Marburgo se dio en 1922, cuando Paul Natorp solicitó al joven Heidegger un proyecto de investigación como requisito de su candidatura para Marburgo. Heidegger envió un texto de cincuenta cuartillas donde proponía unas “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles” mismas que, en caso de concluirse, deberían publicarse en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, donde acabaría por aparecer en 1927 *Ser y tiempo* en lugar del proyectado libro sobre Aristóteles.⁶⁴ ¿Cuál era el proyecto de esa investigación y por qué Heidegger cambió su plan de trabajo en Marburgo? Hans Georg Gadamer es la fuente autorizada para resolver este enigma.

a) El proyecto original del libro sobre Aristóteles

En efecto, en 1922 Gadamer acababa de doctorarse en Marburgo con una tesis sobre Platón bajo la supervisión de Natorp, quien le pidió su opinión sobre el proyecto de investigación de Heidegger. La descripción del impacto

⁶¹ *Ibid.*, pp. 233–252.

⁶² Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins* [1909], 2a. ed., Walter de Gruyter, Berlín, 1965. Reproducción inmodificada de la edición original de 1909, publicada como tercer volumen de los *Philosophischen Arbeiten*, Hermann Cohen y Paul Natorp (eds.), Marburgo, 1909.

⁶³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 253–471, segunda sección intitulada “El ser-ahí y la temporalidad”.

⁶⁴ El proyecto sobre Aristóteles sería encontrado en 1988, después de muchos años de haberse extraviado, y sería publicado en 1989.

de ese escrito en Gadamer da una idea del heterodoxo proyecto. Fue en 1922, nos dice Gadamer, cuando:

mi maestro Paul Natorp me dio a leer un manuscrito de cuarenta páginas de Heidegger, se trataba de una introducción a las interpretaciones de Aristóteles. Eso fue para mí como ir al encuentro de una descarga eléctrica. Algo parecido había experimentado cuando a los dieciocho años me enfrenté por primera vez con los versos de Stefan George (cuyo simple nombre me era totalmente desconocido en aquel momento). También ahora resultaba insuficiente mi diagnóstico de tomar el análisis de Heidegger de la "situación hermenéutica", por una interpretación filosófica de Aristóteles. Pero lo que sí pude captar fue que se hablaba del joven Lutero, de Gabriel Biel, de Pedro Lombardo, de San Agustín y de San Pablo, y que Aristóteles debería ser visto de esta manera donde, además, se hablaba en un lenguaje sumamente incomprensible, el cual no era puramente académico ni orientado a problemas históricos. Se arrancaba del cuerpo a todo Aristóteles, y cuando tuve la primera orientación para ver de lo que se trataba en Friburgo [en el semestre de verano de 1923] se me fueron literalmente los ojos.⁶⁵

Gadamer había sido enviado efectivamente por Natorp a Friburgo, una vez aprobado el nombramiento de Heidegger en Marburgo, y no tan sólo asistió al curso de "Hermenéutica de la facticidad", sino que también participó en un seminario de Heidegger sobre la *Ética a Nicómaco*, donde quedó deslumbrado por su estilo de enseñanza. Según Gadamer, Heidegger señaló ahí, con respecto al análisis de la *φρονησις* del libro VI de la *Ética*, que toda *τεχνη* plantea un límite intrínseco porque la obra que es capaz de producir, cae en un margen de incertidumbre en lo referente al uso que se le va a dar:

Ciertamente fue un reto cuando un día Heidegger analizó la delimitación entre *τεχνη* y *φρονησις*, y respecto a la frase "*φρονησεως δ' ουκ εστιν ληθη*" (en lo razonable no existe el olvido), declaró: "eso es la conciencia".⁶⁶

Lo relevante de esta identificación radica en que, para Heidegger, tanto la idea platónica del bien, como el concepto aristotélico de *φρονησις*, describen un modo de conocimiento que ya no puede basarse en la objetivización final de la ciencia. Hay un sustrato último de la autonomía humana, encarnada en la conciencia moral, que no puede someterse a las manipulaciones técnicas. "Describen, en otras palabras, un conocimiento

⁶⁵ Hans Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, op. cit., pp. 212-213.

⁶⁶ Hans Georg Gadamer, "Praktisches Wissen" (1930) en *Gesammelte Werke*, vol. 5, Mohr, Tubinga, 1985, pp. 230-248. El análisis de Heidegger para esta sección de la *Ética a Nicómaco*, ya se encuentra publicada en M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (curso del semestre de invierno 1924-1925), vol. 19 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1992, pp. 48-59.

dentro de la situación concreta de la existencia.”⁶⁷ De este modo, las raíces críticas de los desafíos éticos a los que nos lanza la hermenéutica están en la *φρονησις* aristotélica y, por ello, Gadamer consideraba que la fecundidad del pensamiento de Heidegger provenía, de alguna manera, de su notable capacidad para asimilar fenomenológicamente el modo griego de preguntar, y hacer hablar a la filosofía griega de una manera inesperada, “al liberarla de los sedimentos de la escolástica y de la lamentablemente distorsionada imagen de Aristóteles que se tenía en la crítica especializada de la época”.⁶⁸ En esta última observación hay, desde luego, una velada crítica a Werner Jaeger con quien, primero Heidegger, y después Gadamer, tendrían profundas divergencias respecto a la correcta interpretación del pensamiento de Aristóteles.

Concretamente, una de las grandes divergencias provenía del cuestionamiento al sueño dogmático de la filología vigente, que situaba a Aristóteles en el suelo de una lógica diferente a la de Platón, cuando en realidad Heidegger demostraba, ante los asombrados ojos de su discípulo Gadamer, que carecía de fundamento sólido clasificar a uno como “idealista” y al otro como “realista”. Tampoco podía aceptar Heidegger el esquema evolutivo propuesto por Jaeger para entender el pensamiento aristotélico como una transición del platonismo al empirismo. Aristóteles siempre se encontró, más bien, en el mismo suelo del *λογος* preparado por Platón y, según Gadamer, “Heidegger nos mostró que este nuevo suelo conjunto del filosofar dialéctico de Platón y Aristóteles, no incluía únicamente la teoría de las categorías, sino que también posibilitaba una nueva interpretación de los conceptos de *δυναμις* y *ενεργεια*”.⁶⁹

Medio siglo después de la aparición del libro de Jaeger sobre Aristóteles, Gadamer consideraba que la crítica filológica de investigaciones como las de J. Düring apoyaban la visión original de Heidegger en el sentido de que en toda la obra de Aristóteles no hay un solo escrito que no critique la teoría de las ideas de Platón, pero tampoco donde Aristóteles deje de ser un platónico.⁷⁰ Lo cual derriba el elegante y forzado esquema de Jaeger para ver a Aristóteles transitando desde un platonismo original y dependiente, hasta a posterior y autónomo empirismo. Las cualidades de Heidegger para enseñar a Aristóteles serían resumidas así:

⁶⁷ Hans Georg Gadamer, “Die Marburger Theologie” [1964], en *Hegel, Husserl, Heidegger*, vol. 3 de sus *Gesammelte Werke*, Mohr, Tubinga, 1987, pp. 197–208.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁹ Hans Georg Gadamer, “Selbstdarstellung” [1973] en *Gesammelte Werke*, vol. 2, Mohr, Tubinga, 1986, p. 486.

⁷⁰ Hans Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* [1978], Yale University Press, New Haven, 1978, p. 8.

Heidegger había forjado la fortaleza y el poder de intuición indispensables para filosofar con Aristóteles. Ahí se encontraba, entonces, un partidario de Aristóteles que en la franqueza y frescura de sus introyecciones fenomenológicas, superaba con mucho los sedimentos tradicionales del aristotelismo, del tomismo y del hegelianismo. Hasta hoy en día apenas se ha hecho público este gran acontecimiento, pero tuvo su efecto en la enseñanza académica y mi propio camino se definió en ese momento. Para cuando publiqué mi primer libro en 1931 [*Platos dialektische Ethik*], la convergencia, por lo menos en el área de la filosofía práctica, de la intención del pensamiento de Platón con las distinciones conceptuales de Aristóteles, se había vuelto más que evidente para mí.⁷¹

En los años en que Heidegger impartió en Marburgo un curso sobre la *Retórica* de Aristóteles en el semestre de verano de 1924, otro acerca del *Sofista* de Platón en el semestre de invierno de 1924–1925, y otro más sobre los “Conceptos fundamentales de la filosofía antigua” del semestre de verano de 1926,⁷² se propuso una actualización de la filosofía griega en la vertiente de la filosofía práctica. Heidegger buscaba apoyarse nada menos que en Aristóteles para eliminar la simple captación conceptual del ser como “sustancia” y “esencia”. El modo del preguntar radical sólo podía venir ahora de una “hermenéutica de la facticidad”, donde la pregunta por el Ser fuera abordada desde el horizonte del tiempo.

Como en las lecciones de Heidegger sobre Aristóteles el preguntar se hacía de una manera tan radical, Gadamer confiesa que llegó un momento “en que ya no sabíamos si él hablaba de sus propias cosas o de las cosas de Aristóteles”.⁷³ Aún cuando Heidegger no se apegara siempre a una rigurosa interpretación filológica de los textos aristotélicos, su novedosa interpretación fue evaluada como muy superior a la de Jaeger por parte de estudiantes que, como Leo Strauss, pronto se convertirían en autoridades académicas en Aristóteles.⁷⁴

El curso de Heidegger visitado por Leo Strauss, en el semestre de verano de 1922 en Friburgo, estuvo dedicado a una “interpretación fenome-

⁷¹ *Ibid.*, p. 4.

⁷² Véase Martín Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (curso del semestre de verano de 1926), Franz-Karl Blust (ed.), vol. 22 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1993; M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (curso del semestre de invierno de 1924–1925), *op. cit.*; el curso del semestre de verano de 1924 sobre la *Retórica* de Aristóteles todavía no aparece publicado, pero se prepara su edición para constituir el volumen 18 de la *Gesamtausgabe*.

⁷³ Hans Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, p. 216.

⁷⁴ Leo Strauss, “An Introduction to Heideggerian Existentialism”, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago University Press, Chicago, 1989, pp. 27–28.

lógica” del tratamiento de la lógica y la ontología en el pensamiento de Aristóteles.⁷⁵ Afortunadamente se puede tener ya una idea bastante precisa del contenido de ese curso gracias a un hallazgo realizado en 1989: el ya mencionado proyecto de Heidegger para escribir un libro de interpretación fenomenológica sobre Aristóteles, enviado a fines de 1922, tanto a Natorp en Marburgo, como a Georg Misch en Gotinga, a fin de conseguir un nombramiento como profesor en alguna de esas dos universidades. Tal texto está publicado al margen de la *Gesamtausgabe*,⁷⁶ y fue hallado en 1989 entre los papeles póstumos de Misch en la Universidad de Gotinga. Los peritos, incluido Gadamer, autentificaron la validez del texto en calidad de ser el mítico “Natorp-Bericht” o “reporte Natorp”, estimado por años irremediadamente perdido debido a que no se había encontrado ni entre los papeles de Heidegger ni entre los de Natorp. Hasta 1989 se sabía de la importancia de tal “reporte” por testimonios de Gadamer a quien había sido confiada su lectura por parte de Natorp desde 1922, así como por la mención del escrito en la correspondencia Heidegger-Jaspers.⁷⁷ La pista de la posibilidad de hallar este documento en la Universidad de Gotinga fue sugerida por dos investigadores norteamericanos quienes estimaban que ahí residía el “eslabón perdido” capaz de permitir una definitiva reconstrucción de la génesis de *Sein und Zeit*.⁷⁸ Una vez hallado y autentificado, el texto ha sido clasificado como algo más que un “eslabón perdido”, al ser identificado,

⁷⁵ El volumen 62 de la *Gesamtausgabe* está programado como: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (curso del semestre de verano de 1922), Franco Volpi (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt, y cuya aparición se será probablemente en el transcurso de 1996 o 1997.

⁷⁶ Véase Martin Heidegger, “Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der Hermeneutischen Situation)”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, F. Rodi (ed.), vol. 6, Gotinga, 1989, pp. 237–239.

⁷⁷ Véase carta de Martin Heidegger a Karl Jaspers del 19 de noviembre de 1992 en *Martin Heidegger-Karl Jaspers Briefwechsel 1920–1963*, Walter Biemel y Hans Saner (comps.), Vittorio Klostermann, Frankfurt y Piper, Zürich, 1990, pp. 33–35. Un testimonio representativo de cómo el “reporte-Natorp” había sido considerado de manera típicamente mítica, se encuentra en la célebre biografía de Heidegger de Hugo Ott: “Este manuscrito sobre Aristóteles —que nunca ha sido encontrado— sigue siendo uno de los caballos de batalla de los investigadores de la historia de la filosofía.” Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 134. El texto original en alemán de esta biografía apareció en 1988, y por ello Ott no pudo registrar el hallazgo del texto sobre Aristóteles realizado ese mismo año.

⁷⁸ Véase Thomas Sheehan, “Heidegger’s Early Years: Fragments for a Philosophical Biography”, T. Sheehan (comp.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, 1981, pp. 3–19; y Theodor Kisiel, “The Missing Link in the Early Heidegger”, J. Kockelmans (comp.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, University Press of America, Washington, 1988, pp. 1–4.

más bien, como la original “célula seminal” del tratado de 1927.⁷⁹ Veamos hasta dónde se justifican efectivamente tales apreciaciones.

El “proyecto” original de Heidegger sobre Aristóteles, redactado entre septiembre y noviembre de 1922, lleva por título “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles” y como subtítulo, entre paréntesis, “Esbozo de la situación hermenéutica”. La primera sección estipula que “las siguientes investigaciones deben servir a una historia de la ontología y de la lógica” pero, desde el momento en que constituyen una interpretación, deben sujetarse a “las condiciones determinadas por la exégesis y la comprensión” de la presente situación hermenéutica. Así, el “conocimiento histórico” al que la filosofía debe adecuarse en el proyecto de Heidegger no es únicamente retrospectivo, aun cuando para iluminar un presente oscuro sea necesario mirar hacia el pasado a fin de encontrar las fuentes originales de la motivación vital para la exégesis de un presente vivenciado. Heidegger resume así su posición inicial en una fórmula que, implícita pero claramente, remite a la hermenéutica historicista de Dilthey:

La situación de la interpretación, en calidad de apropiación comprensiva del pasado, es siempre la de un presente viviente. La historia misma, en tanto que realidad pasada retomada en la comprensión, se hace más inteligible en la medida que se elige decididamente la originariedad y la elaboración de la situación hermenéutica. El pasado no se abre, así, más que en la medida de la resolución y el poder de la penetración comprensiva de la que dispone un presente.⁸⁰

Tal enfoque tiene una consecuencia decisiva para la determinación de la relación entre la filosofía y la historia: una filosofía capaz de ser comprendida como articulación de la vida en su estructura fundamental, sólo es posible como filosofía historizada. La investigación filosófica —decía Heidegger de manera programática— es, en su significado más radical, conocimiento histórico,⁸¹ sólo que tal razón de ser es, también de manera radical, la estructura fundamental de la vida. Puesto que la filosofía está históricamente determinada a través de su radical presencia en el tiempo, la crítica al legado de la tradición que acabará por proponer Heidegger no es, en última instancia, una crítica a la tradición misma, sino a la función que desempeña en la vida del presente.⁸² En este sentido, lo crítico de un regreso

⁷⁹ Véase, Hans-Ulrich Lessing, “Nachwort des Herausgebers”, *Dilthey Jahrbuch*, op. cit., vol. 6, 1989, p. 271, así como Günther Figal, *Heidegger zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburgo, 1992, p. 24, quien afirma que el proyecto de Heidegger sobre Aristóteles de 1922 es “nichts weniger als die Keimzelle von *Sein und Zeit*”.

⁸⁰ (1922), *Dilthey Jahrbuch*, op. cit., pp. 237–238. (Citado a partir de ahora como P.A.)

⁸¹ *Ibid.*, p. 249.

⁸² *Ibid.*

“deconstructivista” al comienzo de la tradición, no se da primordialmente con la vista puesta hacia el pasado, sino más bien con las exigencias de la perspectiva del presente. Por ello, Heidegger afirmaba categóricamente en su escrito programático de 1922: “la crítica de la historia es, siempre, una crítica del presente”.⁸³

Heidegger va a llamar, a partir de aquí, “destrucción” (*Destruktion*) a la tarea de desmontar o “desconstruir” en la investigación histórico-filosófica, los conceptos transmitidos por la tradición en una simplista y reduccionista autoevidencia disecadora, y, por ello

La “destrucción” es más bien el camino auténtico que debe transitar el presente en su propio desplazamiento fundamental, de tal manera que, mediante éste, formule las preguntas cruciales a la Historia, a fin de detectar qué tanto puede el presente recuperar las posibilidades de experiencia básica radical y ocuparse posteriormente de su interpretación. Las tentativas de alcanzar una lógica primigenia radical, con sus respectivas contribuciones ontológicas, adquieren con ello una aclaración crítica de sus principios. La crítica que surge de la ejecución concreta de la “destrucción” no se orienta únicamente a colocarnos en una tradición, sino sobre todo a indicarnos el cómo nos encontramos en ella.⁸⁴

La hermenéutica “deconstructivista” se mueve así en una dialéctica entre la prisión de los conceptos cosificados transmitidos acríticamente por la tradición, y la liberación que produce el retorno al preguntar por los orígenes: en la medida en que la tradición sea “destruida” desde sus orígenes, el hombre se libera de la prisión de los conceptos “costrificados”. Sólo que tal dialéctica significa que prisión y liberación frente a la tradición, no son meramente condiciones estáticas de la vida, sino más bien modos ejecutivos (*Vollzugsweisen*) de la misma. La pregunta que regresa a los orígenes pone al interrogador mismo en cuestión, lo confronta con las posibilidades básicas y radicales de la experiencia, y tan sólo después le permite preocuparse por la interpretación de las mismas; es decir, tal pregunta empuja al interrogador hacia una filosofía en que la vida se vuelve a expresar de manera auténticamente primigenia e inmediata, previa a cualquier posible reflexión sobre su significado. Se trata, en suma, de dar un paso decidido y decisivo hacia un auténtico pensamiento viviente.⁸⁵

El programa de las “investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles” se proponía exponer las razones que convertían en un imperativo la necesidad de regresar, con una perspectiva renovada, a los problemas originales de Aristóteles a fin de replantear el sentido de una tradición que se extiende

⁸³ *Ibid.*, p. 239: “Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart”.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 248–249.

a la historia cristiana de Occidente en sus posibilidades productivas y, con ello, hacer comprensible nuestra situación en el presente. El objetivo era, pues, hacer hablar nuevamente los problemas de Aristóteles, en función de la comprensión vital de nuestra propia actualidad. Se trataba de dar la palabra a Aristóteles a partir de la vida fácticamente vivenciada, tal y como es posible encontrarla también en textos como la *Ética* o la *Retórica*.

En otras palabras: Heidegger se proponía regresar a los orígenes del sistema de conceptos metafísicos de Aristóteles, retomado en la tradición del cristianismo occidental, a fin de descubrir sus fuentes en la “vida fáctica”. Por ello, el interrogar de Heidegger que regresa a Aristóteles, no constituye de ningún modo una defensa del aristotelismo, ni en su forma transmitida, ya sea por la escolástica o por la filología del momento encarnada en Werner Jaeger, ni en una supuesta forma “original”. Se trataba más bien de regresar a Aristóteles para criticarlo, y sentar así las bases de un posible y fructífero intercambio entre adversarios. Por lo mismo, Aristóteles se conserva en calidad de elemento imprescindible en la comprensión del presente, porque su filosofía representaba, todavía en 1922, el punto de partida de una tradición que, con el cristianismo, se extiende hasta nuestros días.

Cuando Heidegger esboza en su proyecto de 1922 las determinaciones estructurales de la vida, en un ajuste de cuentas con el conocimiento histórico que regresa a sus orígenes, se ve obligado también a hacer comprensibles los conceptos introducidos por esta forma especial del conocimiento, el cual combinaba elementos aparentemente antitéticos de la hermenéutica historicista de Dilthey, y de la fenomenología con pretensiones de ciencia universal propuesta por Husserl. La posible combinación de estas dos formas de conocimiento es sintetizada por Heidegger en la fórmula de una “Hermenéutica fenomenológica de la facticidad”:

La hermenéutica es fenomenológica cuando su dominio de objeto —la vida fáctica enfrentada al cómo de su ser y de su lenguaje— es temáticamente vista y metodológicamente investigada, en cuanto *fenómeno* [. . .] Pero lo que todavía debe aclararse es por qué las investigaciones históricas contribuyen a gestar tal hermenéutica, y por qué debe tomarse precisamente a Aristóteles como tema de esta investigación e, incluso, de qué manera debe abordarse su obra.⁸⁶

La primera cuestión se resuelve planteando la necesidad de desmontar o “desconstruir” la tradición en la que nos encontramos, para regresar a los orígenes de los problemas liberados de esas “costras” de la tradición:

El complejo entretejido de fuerzas constitutivas y decisivas del carácter del ser de la situación actual, puede ser designado rápidamente, de frente al proble-

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 247–248.

ma de la facticidad, como el de la *exégesis greco-cristiana de la vida*, donde se incluyen igualmente corrientes antigriegas y anticristianas que, sin embargo, se encuentran determinadas por y referidas a la corriente principal [...] La antropología filosófica de Kant y de todo el idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) proviene de la teología, y toma de ella las tendencias fundamentales de su especulación. Tal teología encuentra sus raíces en la de la reforma protestante que a su vez, tan sólo de una manera muy superficial, alcanza a explicar auténticamente la nueva posición fundamental religiosa de Lutero en sus posibilidades inmanentes. A su vez, tal posición religiosa fundamental se remonta a la interpretación originaria de San Pablo y San Agustín, así como al intercambio que sostuvo con la teología de la escolástica tardía (Duns Escoto, Occam, Gabriel Biel, Gregorio de Rimini). Las doctrinas de Dios, de la trinidad, del pecado original y de la gracia de la escolástica tardía se elaboraron con los instrumentos conceptuales que Tomás de Aquino y Bonaventura proporcionaron a la teología. Lo cual significa que las ideas del hombre y de la existencia vital, incluidas en esos diferentes círculos de problemáticas teológicas, encuentran su fundamento en la "Física", la "Psicología", la "Ética" y la "Ontología" de Aristóteles, en tanto que las doctrinas aristotélicas básicas son reelaboradas en función de una selección parcial y de una interpretación condicionada.⁸⁷

Pero no sólo por las exigencias inmanentes de la hermenéutica "deconstructivista" se encuentra justificada la preeminencia de Aristóteles en el proyecto de estas "investigaciones fenomenológicas", sino que también hay otras razones referidas específicamente a cómo Aristóteles es visto ahí como el más grande y original fenomenólogo de la historia del pensamiento occidental. En efecto, Figal encuentra al respecto que "en la medida en que Heidegger tomó de Husserl el título de fenomenología, también construyó un puente [...] hacia las preguntas de Aristóteles".⁸⁸ En el curso de 1923, Heidegger repetiría esta idea:

La palabra *fenómeno* tiene su origen en el término griego *φαινόμενον*, lo que se *φαίνεσθαι*, lo que se muestra hasta sus orígenes. Fenómeno es entonces lo que se muestra como tal [...] Fenómeno es la forma de ser objetual de algo, y con ello una manifestación: lo que presenta de sí mismo un objeto [...] Fenómeno designa una manera de manifestarse el ser de un objeto.⁸⁹

De manera ya específicamente referida a Aristóteles, Heidegger expone en su proyecto de investigación de 1922, cómo la investigación fenomenológica se muestra en toda su actualidad en la "Física" de Aristóteles, cuando éste analiza ahí la cuestión del movimiento:

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 249-250.

⁸⁸ Günther Figal, *Heidegger zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburgo, 1992, p. 45.

⁸⁹ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, vol. 63 de la *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, pp. 67-68.

Es una investigación de este tipo la que se encuentra en la "Física" de Aristóteles. Tal investigación debe tomarse en su interpretación metódica como la de un fenómeno pleno, y debe investigarse en cuanto a su objeto y según la modalidad de la circunstancia propia, en la experiencia fundamental en la que el objeto se encuentra previamente dado a los requisitos de la investigación.⁹⁰

El tratado de Aristóteles sobre el tiempo (*Física*, libro IV) será así identificado por Heidegger como la línea divisoria de la antigua ontología, considerada a partir de aquí como una infraestructura fenoménica, es decir, lo que en la antigua ontología se daba directamente a la vista. Sin embargo, el objetivo fundamental del regreso desconstructivo a Aristóteles no consiste en recuperar todos sus análisis fenomenológicos, sino primordialmente aquellos que expresen la facticidad primigenia y antepredicativa de la vida. Es decir, el hilo conductor para saber de qué manera debe interpretarse la obra de Aristóteles lo constituye la hermenéutica fenomenológica de la facticidad del "ser-ahí", a fin de desarrollar a partir de la originariedad primigenia de los textos vitales del estagirita, los rasgos fundamentales de una antropología fenomenológica.

Por ello, el proyecto de 1922 propone la investigación fenomenológica del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde la *φρονησις*, como conciencia moral para la orientación práctica de la vida auténtica, funciona en calidad de paso preparatorio para tener acceso a la *σοφία*, a la sabiduría teórica, tanto de la *Física* como de la *Metafísica*. Tal interpretación podría sorprender, a primera vista, porque la vida fáctica y primigenia de la *φρονησις* parecería quedar subordinada como mero paso preparatorio a la sabiduría teórica de la *σοφία*. A pesar de ello, si el mismo fenómeno es visto desde el ángulo opuesto, resulta que todo el saber teórico es siempre secundario, derivado y construido a partir de la vida fáctica, esencial y primigenia de la *φρονησις*.⁹¹ En suma: la hermenéutica de la facticidad de la vida constituye el fundamento, el terreno, en el que se arraiga el saber teórico. Lo cual no implica que ésta sea una lectura "existencialista", donde la existencia "preceda" a la esencia, sino algo muy diferente derivado de cómo la facticidad de la vida no puede quedar reducida a su "existencia":

⁹⁰ Martin Heidegger, *PA.*, op. cit., p. 254.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 259-262. Tal es la paradoja que Hans Georg Gadamer plantea en su nota introductoria a la publicación del texto discutido, cuando comenta: "lo que me sorprende ahora es que en el manuscrito de Heidegger, la *Phronesis* no aparece en primer plano sino que éste es ocupado más bien por la virtud de la vida teórica, la *Sophia*. Lo cual indica que lo que preocupaba fundamentalmente al joven Heidegger era menos la actualidad de la filosofía práctica que su significado para la ontología aristotélica, es decir, para la *Metafísica*. El sexto libro de la *Ética a Nicómaco* aparece efectivamente en este escrito programático, más bien, como una mera introducción a la *Física* aristotélica". Véase H.G. Gadamer, "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", en *Dilthey Jahrbuch*, op. cit., vol. 6, 1989, p. 231.

Facticidad y Existencia (*Existenz*) no designan lo mismo, y el carácter ontológicamente fáctico de la vida no se encuentra determinado por la *Existenz*. Ésta es tan sólo una posibilidad que se temporaliza en el ser de la vida, tal y como ha sido definida por su facticidad. Lo cual significa, entonces, que en la facticidad se centra la posible problemática ontológica radical de la vida.⁹²

Así, en su interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Heidegger obtiene con la *φρονησις* un conocimiento que ya no puede captarse exclusivamente como “conocimiento histórico”, sino que previamente a éste, surge el comienzo de las “comprensiones cotidianas del ser”. Con ello la hermenéutica de la facticidad se convierte en un análisis fundamental del “ser-ahí”, es decir, de un “ser-ahí” no-filosófico, antepredicativo. Y tan sólo mediante este análisis podrá hacerse comprensible la posibilidad de la filosofía, pues desde sus orígenes, tiene ya el “ser-ahí” la “comprensión del Ser”, de una manera originaria y primigenia, a partir de la cual se construye después el conocimiento filosófico.

Ahora bien, aun cuando no debe perderse de vista que en el proyecto de 1922 el análisis del “ser-ahí” cotidiano es desarrollado por Heidegger desde su interpretación fenomenológica de la *φρονησις* aristotélica, en cuanto forma de sabiduría realizada en la acción, eso no significa que la concepción heideggeriana del “ser-ahí” cotidiano sea idéntica a la noción aristotélica de la *φρονησις*. Tomará todavía algunos años antes de que Heidegger pueda establecer, en el tratado de 1927, cómo la ontología no pertenece ya a la acción práctica del “ser-ahí” cotidiano. De hecho, el final de *Sein und Zeit* nos recuerda que el principal objetivo de la ontología fundamental no es resolver la cuestión de la existencia, sino la del Ser en general.⁹³ Lo que sí queda estipulado en los cursos y textos heideggerianos de 1920 a 1923, es que el paradigma de la experiencia vital del cristianismo primitivo se combinó con una interpretación fenomenológica novedosa de los textos aristotélicos para extraer la noción de la vida fáctica constitutiva de un “ser-ahí” pre-ontológico, antepredicativo, para abordar después la cuestión del Ser en general.

Aquí reside pues la importancia del proyecto de las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, propuesto a fines de 1922 pero que, como veremos, no agota la preocupación de Heidegger sobre este tema, pues la presencia de Aristóteles continuará de 1923 a 1926 hasta ser integrada en el tratado de 1927. La “célula original” de *Sein und Zeit* localizada efectivamente en las “interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles” de 1922, entraría en contacto con otras células germinales antes de formar el

⁹² Martin Heidegger, *PA.*, *op. cit.*, p. 245.

⁹³ Véase Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, *op. cit.*, p. 469.

“embrión” del texto de la conferencia de Marburgo de julio de 1924, dedicada a la cuestión del tiempo, de la cual surgirían los primeros “borradores” deliberados para el gran tratado de 1927.

Las concepciones aristotélicas, tanto del Ser en cuanto “presencia”, como del tiempo en cuanto un *continuum* de instantes sucesorios, es decir, en cuanto que “el tiempo es número del movimiento en la relación anterior-posterior, y que es continuo por corresponder a un continuo”,⁹⁴ servirían *expresamente* de punto de partida a Heidegger para cuestionar una tradición de más de veinticuatro siglos y proponer, en cambio, una forma nueva y radicalmente original de concebir al Ser y el tiempo. Por lo menos así lo expondría Heidegger en su curso de Marburgo del verano de 1927, “Problemas fundamentales de la fenomenología”, donde insistiría en que la definición aristotélica del tiempo es una *definición de acceso* y punto de partida ineludible para acceder a una correcta interpretación del tiempo en la época contemporánea.⁹⁵

¿Cuándo se produjo entonces, si esta aseveración es correcta, la transferencia del interés de Heidegger por Aristóteles hacia el interés de *Sein und Zeit*? ¿Se produjo realmente tal “transferencia”, una vez mencionado cómo Aristóteles dio la definición de “acceso” y el *punto de partida* a la investigación de Heidegger? ¿Quedó Aristóteles descartado, “destruido” y desmontado, o fue más bien “absorbido” en la nueva problemática del tratado de 1927?

Al llegar a fines de 1923 a Marburgo, Heidegger mantuvo un estrecho contacto con Paul Natorp, con quien salía a caminar y meditar todas las semanas a fin de comunicarle el avance de su proyecto de investigación

⁹⁴ Aristóteles, *Física*, libro IV, capítulo II, 219b. La discusión extensa de esta definición (proyectada como última sección de la segunda parte de *Sein und Zeit*) se encuentra en la transcripción del curso de verano de 1927 dado por Heidegger en Marburgo. Véase Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, vol. 24 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975, § 19, pp. 324–388. Heidegger reelabora ahí, de diversas formas, la definición original de Aristóteles: *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστέρον*, para quedarse finalmente con la siguiente versión interpretativa considerablemente corregida y aumentada; “El tiempo es un número numerado, en cuanto el movimiento viene a encontrarse en la óptica del antes y el después, desde el horizonte de lo anterior y lo posterior” (GA:24.; p. 341).

⁹⁵ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 362. “La definición aristotélica del tiempo no es en absoluto una definición en el sentido escolar. Caracteriza el tiempo en la medida en que se nos vuelve *accesible* aquello que llamamos tiempo. Se trata de una *definición de acceso*, de una caracterización del acceso. El modo de ser del *definiendum* no se deja determinar más que por la modalidad de la única posibilidad de acceso a él: la percepción numeradora del movimiento como tal es, a la vez, la percepción de lo numerado como tiempo [...] Lo cual tiene como resultado que la definición aristotélica del tiempo constituye el *punto de partida* de la interpretación del tiempo.”

sobre Aristóteles.⁹⁶ A la muerte de Natorp en 1924, Heidegger ya tenía en Marburgo otras importantes relaciones, sobre todo con los miembros de la Facultad de Teología protestante de esa universidad; y aunque Pöggeler considera que en rigor “no ha quedado constancia de lo que sucedió cuando Heidegger, apasionado lector de Lutero en Friburgo, se encontró en Marburgo con Bultmann”,⁹⁷ lo cierto es que tal impacto puede reconstruirse con testimonios de Gadamer y con la ponencia sobre el tiempo de julio de 1924.

b) La conferencia de julio de 1924 como “versión embrionaria” de *Sein und Zeit*

En efecto, al llegar a Marburgo Heidegger se topó con Rudolf Bultmann, quien a la sazón se encontraba enfrascado en la titánica tarea de reconstruir la teología del Nuevo Testamento, a partir de una escatología del presente, y no de una dialéctica entre lo eterno y lo temporal como la empleada por Kierkegaard o por Karl Barth para explicar la *Epístola a los romanos* de San Pablo. El descubrimiento de Heidegger respecto a la nueva *vivencia del tiempo* de la “experiencia fáctica” de la vida cristiana primitiva, interés profundamente a Bultmann, en parte por ser esencialmente afin a su proyecto de reconstrucción neotestamentaria por medio de una escatología del presente. Y debido a esta afinidad, Bultmann decidió invitar a Heidegger a exponer sus ideas sobre el *tiempo* en el seminario teológico de Marburgo.

De este modo, el 25 de julio de 1924 Heidegger sacudió a los teólogos de Marburgo, al dar la conferencia sobre “El concepto del tiempo”, cuya edición en alemán fue publicada recientemente, apenas en 1989.⁹⁸ La conferencia presenta en forma concisa, muchos análisis expandidos en la segunda sección de *Sein und Zeit*, donde Heidegger menciona en una nota la importancia de esa conferencia, expuesta “en forma de tesis”, para la redacción de su tratado.⁹⁹

Al dirigirse a una Sociedad Teológica, con la que comparte diversos intereses religiosos y teológicos antes de apropiarse del sentido potencialmente

⁹⁶ Walter Biemel, *Heidegger, op. cit.*, p. 33. Para un artículo que, aun cuando exagera la importancia de la relación Heidegger-Natorp, por lo menos señala el tipo de intercambios que pudo darse entre ellos, véase Christoph von Wolzogen, “Es gibt: Heidegger und Natorps Praktische Philosophie”, en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie, op. cit.*, pp. 313–337.

⁹⁷ Otto Pöggeler, *El camino del pensar... , op. cit.*, p. 345.

⁹⁸ Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft juli 1924*, Max Niemeyer, Tubinga, 1989.

⁹⁹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, *op. cit.*, p. 292, n. 1: “Las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis con motivo de una conferencia pública sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo (julio de 1924).”

ateo de su propio pensamiento, Heidegger es consciente de que él mismo no es un teólogo y por ello advierte desde el inicio que va a abordar la cuestión del tiempo hasta cierto punto de una manera “ilegítima”, porque lo hará poniendo entre paréntesis sus implicaciones teológicas. “El legítimo experto del tiempo es el teólogo porque, si la memoria no nos falla, la teología tiene que ver de diversas maneras con el tiempo.”¹⁰⁰ Primero, porque al tratar de la existencia humana como un ser ante Dios, se ocupa de un ente temporal en su relación con la eternidad; segundo, porque la fe cristiana se sostiene en relación con algo acontecido en el tiempo, es decir, de un tiempo cuando, como dicen los Evangelios, “el tiempo se cumplió”.¹⁰¹ Pero después de este reconocimiento a la primacía y pericia del teólogo para tratar la cuestión del tiempo, Heidegger da un vuelco a su argumentación y procede a estipular que el punto de partida no puede ser el planteado al inicio de la conferencia, es decir, no es posible ir “de la eternidad al tiempo” porque:

El filósofo no cree. Si el filósofo se interroga por el tiempo, entonces ha resuelto *comprender el tiempo a partir del tiempo*, es decir, a partir del *αει* (lo perpetuo), que se parece a la eternidad, pero se explica como un mero derivado del ser temporal. Nuestro tratamiento no es teológico.¹⁰²

Sólo que la alternativa a la teología en esta cuestión tampoco es la filosofía, porque las consideraciones de Heidegger “no pretenden dar una definición sistemática y universalmente válida del tiempo” pues pertenecen a una “ciencia previa”, cuya función consiste en conducir investigaciones sobre lo que en última instancia puedan querer decir la filosofía, la ciencia y el discurso interpretativo de la existencia, de tal forma que “estas consideraciones tienen únicamente en común con la filosofía, el hecho de que no son Teología.”¹⁰³

Pese a esta declaración, Heidegger recurre a dos textos clásicos de la filosofía occidental para apoyarse en su punto de partida y de acceso a la cuestión del tiempo: por un lado remite al tratado sobre el tiempo del libro IV de la *Física* de Aristóteles, y por otro a las del libro XI de las *Confesiones* de San Agustín.¹⁰⁴ De este modo, la estrategia expositiva representa un

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 3.

¹⁰¹ *Ibid.* Heidegger cita a San Pablo, *Carta a los gálatas* 4,4: “Pero cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su hijo”; *Carta a los efesios* 1,9: “De reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos”; y el Evangelio según San Marcos 1,15: “el tiempo se ha cumplido, y el Reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el Evangelio”.

¹⁰² M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., pp. 3-5.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 7-10. (Los pasajes específicos citados por Heidegger son: Aristóteles, *Física*, libro IV, capítulo II, 219a y 55; San Agustín, *Confesiones*, libro XI, capítulo 27.)

esfuerzo “desconstructivo” de esa tradición cultural a fin de tratar de captar la experiencia originaria del tiempo en los griegos y en el cristianismo primitivo. Heidegger valora la radicalidad de San Agustín cuando pregunta, en sus *Confesiones*, si acaso el alma, el espíritu mismo, no será por ventura el tiempo. Fiel al planteamiento de su propio curso del verano de 1921 sobre “San Agustín y el neoplatonismo”, Heidegger señala que con esa intuición el obispo de Hipona expresaba una experiencia original, primigenia y radical de la esencia del tiempo, aún cuando desafortunadamente “Augustinus abandonó la pregunta al llegar a este punto”.¹⁰⁵

De hecho las “reflexiones” del libro XI de las *Confesiones* constituyen un verdadero tratado sobre el tiempo, vertebrado en torno a la dificultad de pensar la eternidad desde el ser temporal. San Agustín plantea la pregunta crucial “Quid est enim tempus?” y responde de una manera, todavía no referida por Heidegger en su conferencia de 1924.¹⁰⁶ “Si nadie me lo pregunta, lo sé, si me piden que lo explique, ya no lo sé.”¹⁰⁷ Habrá que esperar el curso de verano de 1927 para encontrar el reconocimiento expreso de Heidegger a la profundidad de estas reflexiones de San Agustín para su propia captación de tiempo,¹⁰⁸ a pesar de que en su conferencia de 1924 Heidegger utiliza otro pasaje de ese mismo libro de las *Confesiones* donde San Agustín concibe el tiempo como distensión del alma misma: “En ti, alma mía, mido los tiempos. El afecto es lo que mido cuando mido los tiempos.”¹⁰⁹

La importancia de esta concepción del tiempo, en cuanto distensión del alma, radica en que “apunta en la dirección del *Dasein*, si por *Dasein* se quiere significar esa entidad en su Ser que conocemos como vida humana”.¹¹⁰

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 7. “Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen.”

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 5–6. Heidegger no cita el célebre pasaje de San Agustín aquí, pero lo hará en el curso sobre “Problemas de la Fenomenología” de 1927. Véase *infra*, n. 108.

¹⁰⁷ San Agustín, *Confesiones*, libro XI, capítulo 14, § 17.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 325. El pasaje aludido no aparece ni en la conferencia de 1924, ni en *Sein und Zeit*, pero se encuentra citado extensamente en el curso de 1927 y Heidegger dictaría una conferencia en Beuron, el 26 de octubre de 1930, con el título “Augustinus: Quid est tempus? *Confesiones*, libro XI”. Una descripción detallada de cómo evolucionó la recepción de San Agustín en el pensamiento de Heidegger, puede encontrarse en Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1992, especialmente pp. 15–22 y 198–202. Agradezco a Claudia de Lozanne, discípula mexicana de von Hermann en Friburgo, haberme proporcionado desde 1989 las copias mimeografiadas de los cursos que finalmente acabarían por constituir el libro de von Hermann sobre San Agustín.

¹⁰⁹ San Agustín, *Confesiones*, libro XI, capítulo 27, § 36, citado en M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., pp. 7–8.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 9. En el curso de invierno de 1925–1926, Heidegger insistiría en identificar el *Dasein* con la vida humana, al mismo tiempo que

Si el ser humano se encuentra en el tiempo de una forma distintiva, de tal manera que podamos extraer a partir de él lo que es el tiempo, entonces resulta imprescindible enlistar las características de este *Dasein*, de este “ser-ahí”, en las determinaciones fundamentales de su ser, es decir, debemos señalar “las estructuras fundamentales del *Dasein* mismo”. Heidegger se propone extraer el tiempo a partir de la existencia humana, enlistando ocho de sus características básicas señaladas ya en su curso de 1923 sobre la “hermenéutica de la facticidad”, sin que aparezca todavía la estructuración sistemática entre ellas. Las ocho tesis constitutivas son las siguientes:

1. El ser-ahí se define por primera vez como “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), y no como “ser en un mundo” (*Sein in einer Welt*), según la formulación embrionaria del curso de 1923.
2. Este ser-en-el-mundo consiste ya en un tener que “ser-con-otros” (*Mit-einander-sein*).
3. Una determinación ontológica distintiva de este tener que ser-con-otros, lo constituye el lenguaje.
4. El ser-ahí es un ente que se determina a sí mismo como un “yo-soy” y, por ello, el “ser, en cada caso, algo mío” (*Jeweiligkeit*) es constitutivo del “yo soy” del ser-ahí.
5. Nadie es sí mismo en la cotidianidad. La mediocridad de “lo uno” (*das “Man”*) se impone como un dominio de lo colectivo, ocultando las posibilidades de la autenticidad.
6. Pero incluso en la cotidianidad, el ser-ahí es *preocupación* (*Sorge*) y se preocupa de sí mismo. La preocupación por el ser-ahí ha colocado, en cada caso específico, al Ser en la preocupación.
7. El ser-ahí se encuentra a sí mismo dispuesto hacia alguna forma de autoposición.
8. En cuanto ente, el ser-ahí no puede ser objeto de una demostración, ni siquiera de una mostración con lo que se vuelve problemática la captación del tiempo desde este ente, el cual, sin embargo, “sería accesible en sí mismo en una investigación que lo interprete a partir de su ser”.¹¹¹

tomaba distancia frente a la *Lebensphilosophie*. Véase Martin Heidegger, *Logik die Frage nach der Wahrheit*, vol. 21 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1976, p. 216: “la designación ‘Filosofía de la vida’ es una tautología, porque la Filosofía no tiene nada que ver con ninguna otra cosa como con el *Dasein* mismo”.

¹¹¹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., pp. 10–13.

La *autenticidad* del ser-ahí es así lo que constituye su posibilidad más extrema de ser,¹¹² pues el ser-ahí se muestra a sí mismo en su posibilidad más extrema. La *muerte* como el fin de mi ser-ahí, me otorga la posibilidad más extrema de mi ser. Ahora bien, ¿cómo afecta esta posibilidad la cuestión del tiempo?

El ser-ahí está auténticamente en sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se encuentra en este “precursar” hacia el futuro. Este precursar no es otra cosa que el auténtico y singular futuro del propio ser-ahí. Al precursar, el ser-ahí es su propio futuro, de tal manera que en este modo de ser hacia el futuro, regresa a su pasado y a su presente. El ser-ahí conceptualizado en su posibilidad más extrema de ser, *es el tiempo mismo y no está en el tiempo* [...] Visto con relación al tiempo, esto quiere decir que *el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro*.¹¹³

La posibilidad extrema de la muerte, otorga al ser-ahí el auténtico, singular e intransferible futuro de su propio ser. En este inalienable modo de ser hacia el futuro, el ser-ahí regresa a su pasado y a su presente, con lo cual el Ser deja de ser concebido fundamentalmente en tiempo presente y se concibe ahora, por primera vez después de veinticuatro siglos, desde el horizonte proporcionado por el modo de ser que se encuentra “precursando” hacia el futuro. Por ello, afirma Heidegger con su radical originalidad, “das Grundphänomen der Zeit ist die Zunkunft”. Aún cuando en la conferencia de 1924 Heidegger no acuñaba todavía la expresión *Sein-zum-Tode* (ser-para-la-muerte), es evidente que la intuición de su función “precursora” para la captación de la “futuricidad” como modalidad fundamental del tiempo, ya constituía desde entonces un elemento decisivo en la explicación de su estructura analítica. El tiempo es el “precursar” (*vorlaufen*) del futuro, pero en la medida en que éste se asuma auténticamente y se mantenga en una rigurosa indeterminación. Es en su ser hacia el futuro (*Zukünftigsein*) como el ser-ahí es también su pasado. Éste le viene, le regresa, en el “cómo”. El modo de este regreso es, entre otras cosas, la conciencia moral. Sólo el “cómo” es susceptible de volver a ser buscado (*wiederholbar*). Cuando el pasado es experimentado como auténtica “historicidad”, entonces se convierte en algo muy distinto al mero “haber sido”, pues es algo que siempre puedo regresar a buscar una y otra vez.¹¹⁴ El problema de la historicidad, y la posible solución a su “enigma”, es inseparable de este modo de ser hacia el futuro, así como de una adecuada hermenéutica de su facticidad ya que, como decía Heidegger a los teólogos de Marburgo:

¹¹² *Ibid.*, p. 13.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 15–16.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 22–23.

La posibilidad de acceso a la historia se funda en la posibilidad según la cual un presente se comprende como un ser para el futuro. Tal es el punto de partida de toda Hermenéutica. Enuncia algo sobre el ser del *Dasein* que es la historialidad (*Geschichtlichkeit*) misma. La filosofía no descubrirá jamás qué es la historia, en tanto la analice como objeto de reflexión de un método. El enigma de la historia se encuentra en lo que significa *ser* historial.¹¹⁵

Resumiendo los puntos centrales de su conferencia, Heidegger concluye que el tiempo es el ser-ahí pero que éste no es el tiempo sino la temporalidad. En su precursar, el ser-ahí es auténticamente tiempo, “tiene tiempo”. En el precursar de su ser-hacia-el-futuro, el ser-ahí se libera de la mediocridad inauténtica y se convierte en sí mismo, pues se hace visible la singular individualidad de su propio destino como posibilidad de su propio pasado.¹¹⁶ Esto nos lleva a hablar “temporalmente” del tiempo, en su primigenia orientación hacia el futuro, lo cual permite ver todo lo avanzado desde el inicio de la conferencia, hasta la conclusión de la misma:

Queremos repetir (volver a buscar) temporalmente la pregunta sobre lo que es el tiempo. El tiempo es el “cómo”. Cuando vuelve a preguntarse lo que es el tiempo, no hay que aferrarse precipitadamente a una respuesta (el tiempo es esto o aquello) porque esto siempre refiere a un “qué”. Si no nos atenemos a la respuesta, y repetimos la pregunta, ¿qué le ha sucedido a ésta? Ésta se ha transformado: ¿qué es el tiempo? O más precisamente: ¿somos nosotros mismos el tiempo? O incluso todavía más cercanamente ¿soy yo mi tiempo? De este modo me acerco lo más posible a ella, y si entiendo correctamente la pregunta, entonces todo se transforma seriamente con ella. Tal forma de preguntar, es pues el tipo de acceso y de relación más apropiada y a la medida del tiempo que es siempre, en cada caso, el mío. Entonces el ser-ahí sería: ser interrogable.¹¹⁷

La conclusión de la conferencia de Heidegger era intencionalmente ambigua, y no debe sorprender que haya sacudido a la Sociedad Teológica de Marburgo,¹¹⁸ ni que siga despertando polémicas entre aquellos que siguen a Gadamer al considerarla la “versión embrionaria” de *Sein und Zeit*, y aque-

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁸ Véase Hans Georg Gadamer, “Die Marburger Theologie” [1964], *Hegel, Husserl, Heidegger*, vol. 3 de sus *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübinga, 1987, pp. 197–208, para una descripción de los problemas y debates que generó la participación de Heidegger ante la Sociedad Teológica de Marburgo y para la denominación de la conferencia de 1924 como la “forma embrionaria” (*Urform*) de *Ser y tiempo*.

llos que aceptan tal interpretación con tantos condicionantes que nulifican su posibilidad como antecedente efectivo del tratado de 1927.¹¹⁹

Es cierto que la conferencia de 1924 carece de muchos conceptos y problemas desarrollados en el tratado de 1927: ni la pregunta por el Ser constituye el hilo conductor de la investigación, ni se discute la cuestión de la verdad, ni a la fenomenología o a la hermenéutica, la cual se menciona una sola vez. Pero si todo esto estuviera presente, entonces ya no sería una "versión embrionaria". Así como el *Urfaust* sólo anuncia la primera parte de la gran obra de Goethe,¹²⁰ la conferencia de Heidegger se circunscribe a la *segunda* sección del tratado de 1927.

En todo caso, esta conferencia de 1924 puede ser valorada como matriz generadora del tratado de 1927 por dos razones fundamentales: primero porque esboza el original descubrimiento de Heidegger de conectar el problema del Ser con la cuestión del tiempo apuntando ya a las respuestas proporcionadas en el tratado de 1927 en el sentido de que el Ser es tiempo, y no sustancia, y que su manifestación fenoménica fundamental se da por la orientación hacia el futuro y no hacia el pasado o hacia el presente; en segundo lugar, porque fue a partir de esta conferencia que Heidegger sintió el estímulo para cambiar el inicial proyecto de investigación sobre la interpretación fenomenológica de Aristóteles, para dedicarse a la redacción de un tratado sistemático que desarrollara no sólo las intuiciones esbozadas en la conferencia de 1924, sino también varios otros temas apuntados en los diversos cursos impartidos desde 1919. En este sentido, si bien Heidegger llegaría a afirmar retrospectivamente en *De camino al habla* (1959) que los "primeros borradores" de *Ser y tiempo* se remontan a 1923, cuando dio el último curso de la primera etapa de Friburgo sobre la "hermenéutica de la facticidad", debe hacerse notar que el *proyecto* del tratado no surge sino hasta 1924, y que la estrategia de trabajo de Heidegger a partir de ese momento consistió en aprovechar textos de algunos de sus primeros cursos, en la elaboración del nuevo proyecto del tratado, cuyo plan no sería deliberadamente esbozado sino hasta la segunda mitad de 1924.

Al parecer, además de utilizar los cursos de 1919 y de la "hermenéutica de la facticidad" del verano de 1923 para la confección de la primera

¹¹⁹ Véase Thomas J. Sheehan, "The 'Original Form' of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Der Begriff der Zeit* 1924", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. X, no. 2, mayo de 1979, pp. 78-83; y Theodore Kisiel "Why the First Draft of *Being and Time* was never Published", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XX, no. 1, enero de 1989, pp. 3-22.

¹²⁰ Véase J.W. Goethe, *Urfaust. Goethes "Faust" in Ursprünglicher Gestalt*, Robert Petsch (ed.), Reclam Universal Bibliothek, Stuttgart, no. 5273, 1985. La redacción del *Urfaust* se remonta a 1773, pero después de haberse extraviado, fue descubierto en 1887 para ser considerado la "matriz generadora del drama en su forma actual". La primera parte del *Fausto* apareció en forma de "Fragmento" en 1790 y la conclusión de toda la obra no se daría sino hasta 1831.

sección de *Ser y tiempo*, en especial por la categoría de “ser-en-el-mundo” como estructura fundamental del “ser-ahí”, Heidegger utilizó material de su primer curso en Marburgo (octubre de 1923 a febrero de 1924) dedicado a Descartes y “los inicios de la filosofía moderna”¹²¹ para elaborar los párrafos 19–21 del tratado de 1927, según menciona Heidegger en un texto publicado en 1964.¹²² El estímulo generado por la discusión con los teólogos de Marburgo, así como el factor circunstancial de la muerte de Natorp el 17 de agosto de 1924, permitieron a Heidegger abandonar el compromiso de escribir un libro sobre Aristóteles y dedicarse, en cambio, a escribir un tratado de Ontología.

El primer curso de Heidegger impartido ya con la deliberada intención de aprovecharlo para la ejecución de su nuevo proyecto, fue el del semestre de invierno de 1924 a 1925, dedicado al análisis del *Sofista* de Platón.¹²³ ¿Qué relevancia encontró Heidegger en ese diálogo platónico para sus “nuevos” intereses? Básicamente la reorientación hacia la pregunta por el Ser, según se deduce del epígrafe y punto de partida al tratado de 1927:

Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión “ente”, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, más ahora nos encontramos perplejos.¹²⁴

Pero el primer curso que auténticamente serviría de “borrador” y no simplemente de “versión embrionaria” para el tratado de 1927, sería el del semestre de verano de 1925 donde se abordarían diversos temas en calidad de “Prolegómenos” a una historia del tiempo. De modo que aunque

¹²¹ Véase Martin Heidegger, *Einführung in die Phänomenologische Forschung* (curso del semestre de invierno de 1923–1924), vol. 17 de la *Gesamtausgabe*, F.W. von Herrmann (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1994, pp. 109–290. Los §§ 19–21 de *Ser y tiempo* elaborados con este material, se agrupan en el tratado con el título de “Confrontación del análisis de la mundanidad con la exégesis del mundo en Descartes”. Véase Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 103–116.

¹²² Véase Martin Heidegger, “Aus der letzten Marburger Vorlesung”, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1978, p. 79: “El primer semestre de Marburgo 1923/1924, aventuró la correspondiente discusión con Descartes, posteriormente incluida en los párrafos 19–21 de *Sein und Zeit*.”

¹²³ Véase Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, vol. 19 de la *Gesamtausgabe*, 1992, op. cit. La llamada “parte principal” (*Hauptteil*) de este curso está efectivamente dedicada a discutir la cuestión del Ser de los entes en el diálogo tardío de Platón. No obstante, el curso se ve precedido de una dudosa parte introductoria dedicada a la discusión de la noción de la verdad en Aristóteles (pp. 22–188). Es posible que esta “parte introductoria” no pertenezca al curso dedicado al *Sofista*, pues filológicamente el contenido del mismo parece no corresponder a los temas de 1924–1925. En todo caso, se trata de una sección excesivamente reconstruida por la editora encargada de este volumen (véanse pp. 654–668).

¹²⁴ Platón, *Sofista*, 244a, epígrafe en: Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 9.

técnicamente no es incorrecto estipular que Heidegger aprovechó como borradores y material preparatorio de su gran tratado sus cursos de 1919 y 1923 y la “forma embrionaria” de la conferencia de 1924, también es cierto que el auténtico primer “borrador” *deliberado* del tratado, lo constituye el material del curso de verano de 1925, impartido cuando Heidegger se sintió liberado de su compromiso con Natorp para escribir un libro sobre Aristóteles, al mismo tiempo que aprovechaba estímulos proporcionados tanto por Bultmann y la Sociedad Teológica de Marburgo, como por las relaciones con Hannah Arendt.¹²⁵

c) Los prolegómenos de 1925, como primera redacción de *Sein und Zeit*

Las nociones de la inautenticidad generada por la mediocridad de lo “uno”, y de una posible versión embrionaria del “ser-para-la-muerte” de la conferencia de julio de 1924, no se desprenden de los intereses teológicos o aristotélicos de Heidegger, sino que provienen más bien de la lectura de los últimos textos de Simmel, y por ello se encuentran ya en la zona de intersección de los problemas compartidos con la generación de 1914 en Alemania. Puede decirse lo mismo respecto a la introducción y la primera parte del curso de 1925 sobre los “prolegómenos” a la historia del tiempo. Tal intersección se expresa, significativamente, en la forma como se inicia la “primera redacción” de *Sein und Zeit* con una referencia explícita al diagnóstico de Max Weber sobre la crisis de la modernidad.

En efecto, Max Weber había planteado en la conferencia de 1919 sobre “La ciencia como vocación” que uno de los grandes problemas de la modernidad reside en que la ciencia no puede dar respuesta al significado último de la existencia. El tema de la pérdida del significado de la existencia para el hombre moderno, como consecuencia del proceso de “desencantamiento del mundo” llevado a cabo por el progreso de la ciencia, había configurado la conferencia weberiana de 1919, a tal grado que Jaspers la vio como el manifiesto filosófico por excelencia de la época contemporánea.¹²⁶ Probablemente para responder a Jaspers, y a una problemática compartida con la generación de 1914, Heidegger inició la primera redacción de *Sein und Zeit* abordando de frente el diagnóstico de Weber sobre la modernidad. El primer párrafo del curso de 1925 fue dedicado, en consecuencia, a un análisis de la Historia y la Naturaleza en cuanto objetos susceptibles de ser investigados científicamente. Pero como las ciencias se encuentran en

¹²⁵ Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven, 1982, pp. 48–62; véase también el reciente estudio de Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt and Martin Heidegger*, Yale University Press, New Haven, 1995.

¹²⁶ Karl Jaspers, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 288–290.

crisis, se requiere de un análisis fenomenológico previo que revele tanto la constitución como la forma original de ser de la Historia y de la Naturaleza. El punto de partida para esta fenomenología lo constituye el diagnóstico de Max Weber sobre la modernidad, porque éste plantea los límites del conocimiento científico y exhibe la actual crisis de las ciencias:

Hoy en día se habla de la crisis de las ciencias en dos sentidos. Por un lado tenemos el sentido en que el hombre contemporáneo, especialmente entre los jóvenes, cree que ha perdido la relación original y primigenia con las ciencias. Cuando se evoca así la discusión generada por la conferencia de Max Weber sobre este asunto, se produce una auténtica desesperación frente a las ciencias y su significado. Si se toma el punto de vista de Max Weber como uno de desencanto y desesperación, se quiere restaurar el significado de la ciencia y el trabajo científico y se busca hacerlo cultivando una cosmovisión de la ciencia para construir, a partir de ahí, una concepción mítica de las ciencias.¹²⁷

Pero la crisis contemporánea de las ciencias es también interna, porque la relación básica de ellas con su objeto de estudio se ha vuelto cuestionable y esto plantea la necesidad de llevar a cabo una reflexión propedéutica de su propia estructura básica. El progreso genuino de las ciencias se da únicamente, según Heidegger, en este nivel de reflexión, y por ello se requiere de unos “prolegómenos a la fenomenología de la Historia y de la Naturaleza con la orientación de una historia del concepto del tiempo”.¹²⁸ A primera vista el elemento de una historia del concepto del tiempo se antoja un rodeo innecesario para abordar la cuestión de la fenomenología de la Historia y de la Naturaleza. Pero Heidegger disipa esta primera impresión al recordarnos hasta qué grado la realidad histórica es finalmente un *continuum* que ocurre en el tiempo, y que en la física la medición del tiempo juega un papel fundamental en la definición de su objeto de estudio. A la totalidad de la realidad temporal tendemos a agregarle constituyentes extratemporales, por ejemplo en las matemáticas, o bien, supratemporales, cuando se trabaja con la noción de *eternidad* ya sea en la metafísica o en la teología.¹²⁹ La cuestión del tiempo se convierte en una guía para la cuestión del ser de los entes y de sus regiones potenciales, por ello:

El concepto del tiempo no es un concepto arbitrariamente yuxtapuesto, sino que se encuentra en íntima relación con la *cuestión fundamental de la filosofía*,

¹²⁷ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (curso del semestre de verano de 1925), vol. 25 de la *Gesamtausgabe*, Petra Jaeger (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1988, p. 3.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹²⁹ *Ibid.*

cuando ésta se interroga por el *Ser* de los entes, por la actualidad de lo actual y por la realidad de lo real. Por consiguiente la historia del concepto del tiempo es también la historia del descubrimiento del tiempo y la historia de su interpretación conceptual, es decir, se trata de la historia de la pregunta por el *Ser* de los entes, la historia de los intentos por descubrir a los entes en su *Ser* a partir de su particular comprensión del tiempo, o bien, del nivel particular de elaboración conceptual del fenómeno del tiempo.¹³⁰

Para entender y justificar esa función privilegiada asignada al concepto del tiempo, conviene presentar el plan original del curso de 1925, el cual no pudo ser realizado en todas sus ambiciosas dimensiones. El curso consta de una parte preliminar donde se discuten las ventajas metodológicas de la fenomenología frente al neokantismo. La parte central discute el “Análisis del fenómeno del tiempo y el acceso al concepto del tiempo”, y la segunda parte planeada debería haber abordado, de acuerdo con el proyecto inicial, la historia del concepto del tiempo en tres fases “deconstructivas” dedicadas respectivamente a Bergson, Kant y “el primer descubrimiento conceptual del tiempo en Aristóteles”.¹³¹ Cuando se compara este proyecto inacabado de 1925 con el plan original del tratado de 1927, se encuentra que también la segunda parte de *Sein und Zeit* debía haber desarrollado los grandes rasgos de una “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad” de acuerdo con tres etapas: la doctrina del esquematismo y del tiempo en Kant; la supervivencia de la ontología medieval en Descartes; y, por último, se debía concluir con una discusión del “tratado de Aristóteles sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua”.¹³² De este modo, el proyecto inicial de una “interpretación fenomenológica sobre Aristóteles” nunca fue totalmente abandonado, sino que se buscó “absorberlo” en el tratado sobre el *Ser* y el tiempo, dándole el lugar privilegiado de servir de conclusión a toda la obra originalmente proyectada.

Heidegger no pudo discutir las aportaciones de Aristóteles a la cuestión del tiempo ni en el curso de 1925 ni en el tratado de 1927, pues habría que esperar el curso de verano de 1927 para ver la razón por la que “la definición aristotélica del tiempo consitutuye el punto de partida de la interpretación del tiempo”.¹³³ En todo caso, la diferencia más notable en la forma como Heidegger pensaba abordar a Aristóteles en el curso de 1925 frente a la manera proyectada en el tratado de 1927, reside en la mayor inclinación

¹³⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹³¹ *Ibid.*, p. 11.

¹³² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 50.

¹³³ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 362.

hacia el horizonte de la “temporariedad” en el primer caso, por contraste al mayor énfasis ontológico del segundo. Esta diferencia específica deriva de una mucho más amplia y general: en el curso de 1925 la cuestión del Ser no es el punto de partida de la investigación y queda metodológicamente desplazada a una fase muy posterior de la exposición, mientras que el tratado de 1927 abre precisamente con la pregunta que interroga por el Ser, la cual se erige en *leit-motiv* e hilo conductor de toda la investigación.

De tal modo que la correspondencia de temas entre la “primera redacción” de *Sein und Zeit* en 1925, y la versión definitiva del tratado de 1927 no aparece sino hasta el parágrafo 13 (pp. 158–182) del curso, cuando Heidegger se queja, tal y como lo haría después en la página inicial de su tratado, por el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del Ser:

La cuestión planteada por Platón en el *Sofista* [...] “¿Qué queréis decir propiamente cuando usáis (la palabra) ‘ente’”? equivale, en suma, a ¿qué significa Ser? Esta pregunta, planteada ahí de manera tan vital, ha enmudecido sin embargo desde Aristóteles, y hoy se encuentra tan enmudecida que ya no nos damos cuenta de cómo está muda, porque desde ese entonces hemos establecido nuestra relación con el Ser por medio de las determinaciones y perspectivas que los griegos nos legaron. Tan muda se encuentra hoy esta pregunta que pensamos poderla plantear sin que ni siquiera nos acerquemos a ella, pues no percibimos que la mera aplicación de viejos conceptos, sean éstos los más tradicionales y explícitamente conscientes, o incluso los más plenamente inconscientes y autoevidentes, todavía no pueden captar realmente la cuestión del ser.¹³⁴

La cuestión del Ser debe entonces abordarse por medio de la fenomenología; aunque este método “especifica únicamente el *cómo* de la investigación”, lleva en su tendencia natural hacia la interrogación por las cosas mismas, la posibilidad de preguntar primigeniamente por la cuestión del Ser en general. “Cuando la fenomenología se ve radicalizada en su posibilidad más propia, no es otra cosa que el interrogar resucitado de Platón y Aristóteles: es la repetición, ‘volver a buscar’, retomar los inicios de nuestra filosofía científica.”¹³⁵ ¿Por qué la filosofía debe plantear precisamente la cuestión más universal del Ser? Porque llegamos a esta cuestión sólo cuando nuestra búsqueda se ve orientada por la tendencia a preguntar radicalmente, es decir, hasta sus últimas consecuencias y hasta la raíz misma del asunto, o sea, cuando la búsqueda se ve determinada por el significado del principio

¹³⁴ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 179.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 184.

fenomenológico radicalmente entendido —ir a las cosas mismas— a fin de permitir a los entes, revelarse como entes en su Ser.¹³⁶

De entre todos los entes, el *Dasein*, el “ser-ahí”, tiene una relación privilegiada con el Ser para descubrir su significado y, por ello, para “elaborar la articulación de la cuestión del significado del Ser es necesario exhibir al interrogador, es decir, al *Dasein* mismo, como un ente”.¹³⁷ Lo cual significa que la elaboración efectiva del planteamiento de la pregunta por el Ser sólo puede hacerse a partir de una fenomenología del *Dasein*, debido a que “la elaboración de esta articulación afecta el ente que tiene en sí mismo una relación distintiva de Ser. El *Dasein* no es aquí únicamente lo decisivo desde el punto de vista *óntico*, sino que también lo es, para nosotros en cuanto fenomenólogos, desde el punto de vista *ontológico*”.¹³⁸ Esta posición privilegiada del *Dasein* para formular la pregunta por el Ser, no surge de ningún interés psicológico, antropológico o de “cosmovisión sobre el sentido o propósito de la vida”, sino de su capacidad para interrogar, ser interrogado y autodefinirse fenomenológicamente.

Este ente, que somos nosotros mismos, y que desde el punto de vista de lo dado inmediatamente puede ser lo más lejano, debe definirse fenomenológicamente, ser llevado al plano de los fenómenos, es decir, experimentado de tal manera que se muestre a sí mismo, para que podamos extraer de esta forma fenoménica de darse del *Dasein*, algunas estructuras fundamentales suficientes como para transformar la pregunta concreta por el Ser, en algo transparente y evidente.¹³⁹

El capítulo más largo del curso de 1925 (pp. 203–345), describe “la constitución fundamental del *Dasein* como un ser-en-el-mundo”, retomando los elementos previamente elaborados, tanto del curso de 1923 sobre la hermenéutica de la facticidad, como de la conferencia de julio de 1924. Sólo que ahora el desarrollo de la exposición es claramente identificable con la descripción del mismo tema presentado en la redacción definitiva del tratado de 1927.¹⁴⁰ Lo mismo podría decirse respecto al siguiente capítulo del curso de 1925 (pp. 346–420) y el capítulo VI de la primera parte del tratado de 1927 (especialmente pp. 200–220). El desarrollo, la articulación, la terminología y los pasos de la argumentación se corresponden de tal manera que con toda justicia puede considerarse el curso de 1925 como el “borrador” más acabado de *Ser y tiempo*, antes de su formulación definitiva de 1927. De este modo, es posible encontrar en los dos textos señalados la misma

¹³⁶ *Ibid.*, p. 186.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 200.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 202.

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 65–201.

articulación de la pregunta por el Ser y su conexión interna con el *Dasein* en cuanto interrogador, el mismo enfoque de los existencialistas en el análisis del ser-en-el-mundo y en la presentación de los fenómenos del comprender, la caída, el temor y la angustia, así como la misma aproximación a la cuestión de la cura, preocupación o cuidado (*Sorge*), como ser del *Dasein*. En este último caso el curso de 1925 concluía, en la versión escrita por Heidegger para sus lecciones, con la vieja “fábula de la Cura” como ilustración histórica y “pre-científica” de una auto-interpretación original del *Dasein*. Heidegger hace remontar su descubrimiento del fenómeno de la “cura” (*Sorge*) al año de 1919, cuando se encontraba enfrascado en “diversos intentos para llegar a los fundamentos ontológicos de la antropología agustiniana”.¹⁴¹ En el tratado de 1927 no se da una fecha tan precisa, como en el curso de 1925, con respecto a cuándo empezaron esos intereses que desembocaron en el descubrimiento del fenómeno de la “cura” en la fábula de Higinio, pero el texto es más explícito: “A dirigir la vista a la ‘cura’ [...] llevó al autor el intento de hacer una exégesis de la antropología agustiniana —es decir, greco-cristiana— con la mirada puesta en los radicales fundamentos alcanzados en la ontología de Aristóteles.”¹⁴²

Heidegger considera que en esa vieja fábula hay una autointerpretación del *Dasein*, en la cual éste se ve a sí mismo como “cura”. La fábula narra cómo un personaje mitológico, llamado “Cura”, llega a un río y hace un hombre de barro pidiéndole a Júpiter que le infunda espíritu, lo cual le es concedido, pero después los dos creadores discuten sobre quién tiene derecho a ponerle nombre a la creatura; en medio del litigio se levanta la Tierra (*Tellus*) y reclama para sí el derecho a asignar el nombre, alegando que ella dio una parte de su cuerpo para la creación de esa figura. Los litigantes piden a Saturno ser el juez, y éste da una sentencia justa:

Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame “homo”, puesto que está hecho de *humus* (tierra).¹⁴³

En esta autointerpretación, ingenua y “pre-científica” del *Dasein*, se observa que al lado del cuerpo y el espíritu se le adjudica al *Dasein* algo llamado “cura”, en cuanto fenómeno que acompaña a ese ente mientras viva, es decir, mientras sea un “ser-en-el-mundo”. La definición pre-ontológica de la esencia humana, dada en la fábula, fija la atención en la sentencia de Saturno,

¹⁴¹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 418.

¹⁴² M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 219, n. 2.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 218–219 y M. Heidegger, *Prolegomena...*, op. cit., p. 419.

el dios del *tiempo*, y por ello se centra “en aquella forma de ser que domina su *paso temporal por el mundo*”.¹⁴⁴ “Cura” resulta ser así una noción con múltiples significados, pues puede referirse por igual al “cuidado” por algo, a la absorción y preocupación en el mundo, y al cuidado, en el sentido de “devoción”. Por ello, Heidegger concluía la versión *escrita* de su curso de 1925 con la observación de que “con el fenómeno de la cura (*Sorge*), hemos llegado a la estructura del ser a partir de la cual pueden hacerse inteligibles los rasgos previamente descritos del ser del *Dasein*”.¹⁴⁵ Sólo que de acuerdo con las notas de participantes en el curso de 1925, éste no terminó ahí, sino que Heidegger logró desarrollar de manera improvisada una “exposición del tiempo mismo”, donde utilizó las líneas centrales de su conferencia de julio de 1924. Esta sección “improvisada” anuncia, en forma sintética, temas y categorías desarrolladas con más detalle en la segunda sección (pp. 253–469) del tratado de 1927, pero en este aspecto específico el curso de 1925 se queda todavía muy corto frente al tratado publicado año y medio después.

De cualquier modo, en el curso de 1925 se pasa abruptamente de la fábula de la cura a la discusión de la “temporalidad”, mientras que en el tratado de 1927 la transición se hace por medio de dos párrafos (el 43 y el 44) donde se abordan los temas de “la realidad como problema ontológico” y, sobre todo, de la verdad como *αληθεια*, es decir, como desocultamiento (*unverborgenheit*). Tales temas *no* se encuentran en el curso de 1925, y habrá que esperar al de 1926, dedicado específicamente al problema de la verdad, para detectar cómo se fraguó el párrafo 44 de *Sein und Zeit*.

La segunda sección del curso de 1925 consta de tan sólo 22 páginas y, aun cuando lleva por título “Exposición del tiempo mismo”, en realidad la mayor parte del texto se dedica a la elaboración de la noción del “ser-para-la-muerte” con fundamento en los rasgos esbozados en la conferencia de 1924. A partir de la caracterización del *Dasein* como un “ser-en-el-mundo” y un “ser-con-otros”, Heidegger encuentra que la muerte constituye una experiencia de “ser-para-un fin” (*Zu-Ende-sein*) en el sentido de ya “no-ser-más” un *Dasein*, con lo cual la muerte me impide experimentar mi propio *Dasein* en su totalidad. No obstante, tampoco la muerte de otros constituye una auténtica experiencia de esa totalidad, ni un sustituto o alternativa de esa experiencia, lo cual significa que “nadie puede tomarle a otro su muerte” porque cada *Dasein* vive la muerte de su propio ser como su más propia definición o, en términos más precisos:

¹⁴⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 219; M. Heidegger, *Prolegomena...*, op. cit., pp. 419–420.

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Prolegomena...*, op. cit., p. 420.

todo *Dasein*, en tanto que es, ha tomado sobre sí esta forma de ser. La muerte es en cada instancia (*jeweilig*) la mía, es decir, me pertenece en tanto que yo soy.¹⁴⁶

Heidegger considera, sin embargo, que para abordar la cuestión de si el *Dasein* puede experimentarse como una totalidad, es necesario desarrollar “el concepto fenomenológico de la muerte”, pues una auténtica interpretación fenomenológica de la muerte es el único camino para abrirle al *Dasein* la posibilidad de experimentar para sí su propia totalidad. Esa interpretación fenomenológica no tan sólo abre esa posibilidad, sino que también la auténtica totalidad del *Dasein*, que se manifiesta a sí misma en el bien concebido fenómeno de la muerte, se muestra simultáneamente en esa totalidad primigenia del ser.¹⁴⁷ Así, desde el momento en que el *Dasein* es cura, preocupación, (*Sorge*), es también, y sobre todo, un ser para algo (*Sein zu etwas*), y esto significa que la muerte no es algo que le sobrevenga de fuera al *Dasein*, sino que lo acompaña constantemente en tanto sea un *Dasein*. La muerte forma parte constitutiva de la existencia misma, incluso cuando *no* se está muriendo, puesto que la muerte no es la parte faltante de un todo yuxtapuesto, sino que más bien constituye la totalidad de un *Dasein* desde un principio, de tal forma que sólo sobre la base de una totalidad así concebida, puede el *Dasein* tener partes o modos posibles de ser.¹⁴⁸

De todas las posibilidades de ser, la muerte constituye la posibilidad más cierta, aún cuando también sea la más indefinida, en la cual el *Dasein* se confronta consigo mismo. Pero al mismo tiempo, ésta es precisamente la posibilidad que más rehúye el *Dasein* en la vida cotidiana, y por ello este fenómeno fundamental se convierte en algo ambiguo. De este modo, en la vida cotidiana no se establece la más auténtica y original relación con la muerte, porque se intenta ocultar o desatender constantemente un rasgo fundamental y constitutivo del fenómeno de la muerte, a saber: que la muerte es en cada caso mi muerte. Y aquí es donde se plantea el problema de cómo puede surgir una posibilidad, para el *Dasein* mismo, en la cual éste adquiera la relación más auténtica posible con el ser-para-la-muerte.¹⁴⁹ La posibilidad extrema de la muerte como ser del *Dasein*, en la cual ésta es plenamente de él y para él, tiene que ser captada en el *Dasein* mismo. Pero en la medida en que el *Dasein* se encuentra en la cotidianidad, esto significa que debe ser retirado de esa vida cotidiana para alcanzar la posibilidad extrema del “yo soy”. En otras palabras: “el precursar a cada instante del

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 429.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 430–431.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 432.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 438–439.

Dasein hacia la muerte significa un alejamiento frente a la inautenticidad de 'lo uno' por medio de una auto-elección".¹⁵⁰ Al elegirme a mí como mi posibilidad, yo mismo elijo mi ser. Pero esta posibilidad que elijo en mi precursar hacia la muerte es una posibilidad al mismo tiempo cierta e indefinida, por lo cual necesito un "estado de resuelto", cuando he entendido esa posibilidad como una posibilidad para cada momento de mi existencia. Si en el precursar, el *Dasein* es capaz de darse tal "estado de resuelto", eso significa que puede responsabilizarse de su precursar hacia la muerte.¹⁵¹

En el último párrafo del curso de 1925 Heidegger se propuso responder, incluso de manera más sintética y apretada que la de la conferencia de 1924, la cuestión de cómo afecta la posibilidad extrema del precursar hacia la muerte a la cuestión del tiempo. La respuesta se encuentra en que esa forma de precursar es ya, intrínsecamente, una relación hacia el futuro. Es decir, ese precursar no es otra cosa que el auténtico e individualísimo futuro del propio *Dasein*. En este modo de ser hacia el futuro, el *Dasein* regresa a su pasado y a su presente:

El ser del "haber sido" es el pasado, de tal modo que en tal ser no soy más que el futuro del *Dasein*, y con ello su pasado. El ser, en el que el *Dasein* puede ser su auténtica totalidad como precursar, es el tiempo [...] No "el tiempo es", sino que el *Dasein* temporaliza, en cuanto tiempo, su Ser.¹⁵²

El tiempo es, pues, lo que hace posible el precursarse en el "ya-estar-en", es decir, lo que hace posible el ser de la cura, de la preocupación. Los movimientos de la naturaleza que definimos espacio-temporalmente, de hecho no ocurren "en" el tiempo, pues en realidad son ajenos al tiempo; más bien, esos fenómenos se encuentran "en" el Tiempo que nosotros mismos somos.¹⁵³

De este modo, casi todos los rasgos centrales del tratado de 1927 se encontraban desarrollados, o por lo menos esbozados, en la "primera redacción" constituida por el curso de verano de 1925. Faltaba, según hemos visto, la cuestión fundamental del problema de la verdad como "desocultamiento" o "desvelación" así como afinar y pulir algunos conceptos presentados en ese curso de manera vacilante o apresurada. El curso de octubre de 1925 a marzo de 1926 sobre "Lógica: la pregunta por la Verdad" se dedicaría a la afinación de algunas de esas nociones, así como a construir la gran pieza faltante sobre el problema de la verdad.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 440-441.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 442.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

d) El curso de 1926 sobre la verdad como afinación final para el tratado de 1927

En el curso de 1925–1926 Heidegger se proponía inicialmente abordar temas restringidos a una “lógica filosófica”. El proyecto original del curso debía abordar así, en una parte preliminar, “el estado actual de la lógica filosófica” con una atención especial a la crítica que Husserl había hecho en sus *Investigaciones lógicas* (1900) al psicologismo. La parte principal debía abordar el problema de la verdad remontándolo a sus orígenes en la “lógica filosófica” de Aristóteles; y en una segunda sección, que simplemente fue abandonada, se debió abordar la radicalización de la cuestión de la verdad distinguiendo, entre otras cosas, la verdad filosófica de la verdad científica.¹⁵⁴ Las dos primeras partes fueron desarrolladas en el texto conservado del curso, pero la última fue sustituida por la cuestión del tiempo a partir de un análisis del *Dasein*.¹⁵⁵ Ese abandono del tema de la “lógica filosófica” en favor de la cuestión del tiempo, la cura y el *Dasein*, puede explicarse circunstancialmente porque Heidegger se encontraba sumergido para esas fechas en la redacción de su tratado, y simplemente ya no tuvo tiempo para redactar la última parte del curso de 1926. En consecuencia, decidió darles a sus alumnos avances de los temas que se encontraba escribiendo en ese momento para su tratado.

De cualquier modo, el hilo conductor de las dos primeras secciones del curso es el “logos filosófico”, en la dirección de la apertura y desocultamiento del ente en el horizonte de la cuestión de la verdad. La “lógica filosófica”, a diferencia de la lógica “científica” o la lógica escolar que es meramente una técnica, un fraude, o un *modus vivendi* para docentes perezosos e irresponsables,¹⁵⁶ tiene, en cambio, una misión muy elevada. La lógica filosófica es la auténtica ciencia de la verdad, de una verdad fundamental y primigenia previa a las verdades alcanzadas por las ciencias particulares; anterior inclusive a la diversificación de la verdad en teórica, práctica o religiosa.¹⁵⁷ La cuestión de la verdad es previa a la de si es transmisible, pero su carácter de situación primigenia pone precisamente en evidencia el contraste radical en-

¹⁵⁴ Véase Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (curso 1925–1926), vol. 21 de la *Gesamtausgabe*, Walter Biemel (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1976. El esbozo del proyecto original del curso se encuentra en la p. 26.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 197–415.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 8. Después de publicar su gran tratado, Heidegger volvería a abordar en 1928, en su último curso de Marburgo, la cuestión de la “lógica filosófica” con elementos apuntados en el curso de 1925–1926, pero también con fundamentos metafísicos mucho más elaborados. Véase M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (curso del semestre de verano de 1928 a cargo de Klaus Held), vol. 26 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1978, especialmente pp. 23–32 y 280–284.

tre la lógica contemporánea, incluida la de Husserl, y las características del surgimiento de la “lógica filosófica” en Aristóteles. El curso de 1925–1926 seguía así un desarrollo en el que después de demostrar las insuficiencias de la lógica del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX, planteaba la necesidad de una reinterpretación original de algunos textos de Aristóteles, a fin de alcanzar la redefinición de los orígenes de nuestra tradición.¹⁵⁸ Los textos de Aristóteles, elegidos por Heidegger para apoyar la reinterpretación filosófica de su “Lógica”, fueron *De interpretatione*, I; *De anima*, III; y *Metafísica* IV, 7; VI, 4 y IX, 10. Tradicionalmente se han transmitido tres tesis con respecto a la concepción de la verdad que, supuestamente, se originó con Aristóteles:

1. El lugar de la verdad es la proposición. 2. La verdad es la correspondencia del pensamiento con los entes. 3. Estas dos formulaciones tuvieron a Aristóteles como progenitor. Pero estas tres tesis, por muy familiares que sean, en realidad son tres prejuicios.¹⁵⁹

En efecto, Heidegger afirma —de una manera mucho más enfática en este curso de 1926 que en su tratado de 1927—, que ni Aristóteles formuló las dos primeras tesis, ni enseñó o practicó su contenido. El verdadero progenitor de esas dos tesis, así como de la tercera, fue una irresponsable tradición que nada más contribuyó a ocultar las complejidades de un fructífero problema. Por ello, Heidegger considera necesario regresar a los textos aristotélicos para preguntar con autenticidad: “¿Qué dijo Aristóteles sobre la Verdad y su relación con el *λογος* en cuanto proposición?”¹⁶⁰ Heidegger encuentra que para Aristóteles todo discurso, todo logos, es significativo, semántico, pero no todo logos es apofántico, es decir, enunciativo, predicativo, que se muestra a sí mismo a partir de sí mismo.¹⁶¹ Sólo es apofántico aquel logos en el que se dice algo verdadero o algo falso, pero no toda proposición tiene las características teóricas de esta forma particular de discurso; no clasifican pues como proposiciones del “logos apofántico” una exclamación, una solicitud, un deseo o un ruego, por mucho que puedan comunicar algo desde el punto de vista del “logos semántico”. El fragmento

¹⁵⁸ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., §10, pp. 89–125.

¹⁵⁹ *Ibid.*, § 11, p. 128. Compárese con M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44, p. 235: “Tres tesis caracterizan la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad y la manera de opinar acerca de la definición que por primera vez se dio de ella: 1. El ‘lugar’ de la verdad es la proposición (el juicio). 2. La esencia de la verdad reside en la ‘concordancia’ del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como concordancia.”

¹⁶⁰ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 128.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 133–134. La distinción entre el *λογος σημαντικός* y el *λογος αποφαντικός* ya había sido usada por Heidegger en su curso de verano de 1925 para aclarar el significado original de “fenomenología”. Véase M. Heidegger, *Prolegomena...*, op. cit., pp. 115–116.

de Aristóteles donde se encuentra esta distinción del logos, aparece en *De interpretatione*, y de ahí proviene la interpretación tradicional que estipula algo tan cuestionable como que la proposición es el “lugar” de la verdad. Pero si se lee con cuidado el texto aristotélico, sobre todo con el trasfondo del universo de discurso griego, entonces puede extraerse una noción contraria a la transmitida por la tradición:

La proposición no es aquello por medio del cual se hace posible la verdad, sino al contrario, es la proposición la que se hace posible en la verdad, una vez que se ha visto el fenómeno que los griegos entendían como Verdad y que Aristóteles conceptualizó por primera vez en todo su rigor. La proposición no es el lugar de la Verdad, sino la Verdad el lugar de la proposición.¹⁶²

Ahora bien, ¿cuál es ese fenómeno que los griegos entendían como Verdad y que, según Heidegger, fue Aristóteles quien lo conceptualizó rigurosamente? ¿Cuál es esa noción griega de verdad que exhibe lo absurdo de la tradición para la cual es la proposición el lugar de la verdad? Heidegger responde, en varias instancias de su curso, que para los griegos la Verdad era un descubrimiento, una revelación, una mostración apofántica:

Bien entendida, y en el riguroso sentido del término, la expresión que para los griegos equivalía al ser verdadero se llamaba *αληθευειν*, algo así como descubrir (*ent-decken*), en el sentido de desenvolver, de sacar a algo de lo oculto (*Verborgenheit*); el término adecuado es des-cubrir, y no necesariamente en el sentido restringido de traer algo a la luz por primera vez, sino sobre todo en el sentido de descubrir algo que se encuentra todavía cubierto o que fue nuevamente encubierto, enterrado, de tal forma que pudiera ser descubierto.¹⁶³

La segunda tesis del prejuicio de la tradición, según la cual la verdad es la correspondencia del pensamiento con el ente, queda refutada con este sentido original que los griegos atribuían a su noción de verdad como descubrimiento, mientras que la tercera tesis, referida a la paternidad imputada a Aristóteles con respecto a la noción de verdad como correspondencia o adecuación, también queda refutada cuando se leen sus textos en un contexto hermenéutico más amplio porque, después de todo:

ni el concepto aristotélico de verdad, o el de los griegos en general, se orienta hacia la representación, ni puede entenderse en el sentido de algún tipo de correspondencia, sino que en todo caso se orienta hacia la captación del descubrimiento y el encubrimiento.¹⁶⁴

¹⁶² M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 135.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 131.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 162–163.

Dado que tal noción de verdad no se encuentra tan claramente expuesta en los cursos de 1922 dedicados específicamente a Aristóteles, cabe preguntarse: ¿de dónde la extrajo Heidegger? Al parecer no fue de una lectura exclusiva de los textos aristotélicos, pues varios indicadores apuntan en la dirección de la influencia de Hartmann.

Intérpretes recientes de la obra heideggeriana han detectado que la noción de verdad en los griegos como “desocultamiento” fue asimilada por Heidegger tan sólo después de llegar a fines de 1923 a Marburgo, pero no aciertan a detectar con certeza *cuándo* se produjo tal asimilación, ni cuál fue la obra que más pudo haber influido en ese proceso. Así, en un esfuerzo por encontrar una influencia determinante de Natorp sobre Heidegger, von Wolzogen dispara fuera del blanco al afirmar que fue en la obra tardía del primero donde el segundo se inspiró para descubrir la noción de verdad como desocultamiento.¹⁶⁵ Sin embargo, el mismo autor se acerca un poco más a la fuente adecuada cuando encuentra que, en 1924, Hartmann ya usaba en Marburgo la traducción de *Unverborgenheit* (“desocultamiento”) para referirse a la noción de verdad en los griegos, pues en un ensayo de ese año dedicado a la memoria de Natorp, Hartmann afirmaba: “Platón fue el primero en sostener que el descubrimiento de los entes (*Unverborgenheit des Seienden*) se dejaba captar inmediatamente en el *λογος*.”¹⁶⁶ La identificación de Hartmann como redescubridor de tal noción de verdad en los griegos sería aquí correcta, pero von Wolzogen parece ignorar que no fue en 1924, sino por lo menos desde 1909, cuando Hartmann dio con ese hallazgo.

La influencia de la obra de Hartmann en 1909 sobre el curso de 1925–1926 de Heidegger es perceptible en varios aspectos. Desde luego aparece el problema de que mientras Hartmann atribuye a Platón la primera conceptualización teórica de la *αληθεια* en cuanto “desocultamiento de los entes”, Heidegger afirma en su curso que es Aristóteles a quien debemos la primera formulación rigurosa del término. No obstante este problema de adjudicación, por lo menos en el caso de Heidegger, es más aparente que real, pues

¹⁶⁵ Véase Christoph von Wolzogen, “Es gibt. Heidegger und Natorps Praktische Philosophie”, en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 319–320. Según este autor, desde sus cursos del verano de 1922, Natorp ya había traducido *αληθεια* como *Unverborgenheit* al referirse a Heráclito. Pero lo que no se toma en cuenta es que tal traducción había sido usada por Hartmann 13 años antes. Natorp simplemente tomó esa traducción de Hartmann, quien había sido su discípulo.

¹⁶⁶ Nicolai Hartmann, “Wie ist kritische Ontologie möglich”, en *Festschrift Paul Natorp*, Berlín, 1924, p. 128, citado en Christoph von Wolzogen, *op. cit.*, p. 319. Para 1923 Marburgo contaba con dos grandes especialistas en la filosofía de Platón: Natorp y Hartmann. El primero había publicado en 1902 su controvertido *Platos Ideenlehre*, el cual había visto anacrónicamente en las ideas platónicas un antecedente de Kant; el segundo publicó en 1909 su *Platos Logik des Seins*, *op. cit.*, y se caracterizó por un apego mucho más riguroso al significado auténticamente etimológico de los términos y vocablos usados por Platón.

para él, el universo de discurso de Platón y Aristóteles es el mismo. Por ello, en el curso de 1925–1926 en Marburgo, Heidegger declaraba ante sus oyentes que la captación de la verdad en la filosofía griega se hacía mediante una síntesis de factores lógicos y ontológicos perteneciente a “un estadio característico tanto de la filosofía aristotélica como de la platónica”.¹⁶⁷ Expresando lo mismo con otros términos, Heidegger afirmaba, un poco más adelante, que los pre-requisitos para identificar la verdad con el Ser, “se pueden hacer comunes a pensadores como Aristóteles y Platón”.¹⁶⁸ Por último, el sello de la influencia de la interpretación de Platón por parte de Hartmann, se manifiesta con toda claridad en la siguiente afirmación de Heidegger:

Pertenece a los méritos inmortales de Platón haber mostrado que también el error, la falsedad, es, existe; lo cual solamente es posible porque él había planteado de nuevo el problema del Ser. Desde luego que lo que quiera decir esa falsedad del Ser, y cómo sea posible, no lo resolvieron ni él ni Aristóteles, quien había avanzado gracias al suelo sembrado por el trabajo de Platón.¹⁶⁹

En efecto, Hartmann había encontrado desde 1909 que la lógica de Platón se basaba en la correlación del ser y el no-ser, lo cual conducía al examen del significado de la *δοξα*, la opinión falsa, en cuanto ésta permite aclarar el no-ser. Para Platón esa opinión falsa, sólo por ser *δοξα*, es ya un no-ser, porque no tiene la seguridad de la *αληθεια* el desocultamiento metódico del Ser.¹⁷⁰ No obstante, para definir el Ser, Platón necesita valerse del no-ser y, por ello, Hartmann consideraba que en Platón el método del no-ser es anterior a la preocupación por el contenido del Ser.¹⁷¹ La palabra griega para “verdad”, *αληθεια*, lleva un elemento de negación, en su “alfa privativa”, hacia los “velos cubridores” de los entes. Al analizar la noción de *αληθεια* en Platón, Hartmann encuentra así una conexión del término con el no-ser porque:

Se trata de uno de esos conceptos significativos que, a semejanza de otros ejemplos disponibles de la construcción de conceptos, funcionan como métodos de designación del no-ser, en el que su uso denota algo positivo al mismo tiempo que en su etimología todavía es posible reconocer su origen negativo. En el transcurso posterior del desarrollo del lenguaje, la conciencia de este sentido original desaparece casi totalmente. En Platón y los antiguos todavía equivale su uso, de vez en cuando, al de un conocimiento viviente.¹⁷²

¹⁶⁷ Véase Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., pp. 168.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 168–169.

¹⁷⁰ Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, op. cit., pp. 89–91.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁷² *Ibid.*, n. de la p. 239.

En su curso de 1925–1926 Heidegger preguntaba de manera semejante a la posición de Hartmann en 1909, “¿Qué es lo que hace que el *λογος* pueda ser falso, es decir, que pueda encubrirse?”¹⁷³ y encontraba, al examinar las condiciones de significar y producir verdad-falsedad, que paradójicamente la situación original para descubrir implica necesariamente una situación anterior de encubrimiento. En otras palabras: el no-ser tiene una cierta primariedad frente al ser verdadero. Pero con esto subsiste el problema del enigma de un *λογος* esencialmente doble, cuya solución sólo puede encontrarse en una estructura previa al lenguaje que Heidegger llama el *como (als)* hermenéutico, en el cual la comprensión del mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo ya interpretado, en el sentido de orientarse pragmáticamente a la relación de uso con las cosas. Éstas se descubren a partir del para qué de su utilidad, pero el substrato último de la comprensión del *λογος* verdadero, sólo puede hacerse mediante la vinculación del problema de la verdad con la cuestión del ser.¹⁷⁴

Ahora bien, si Hartmann consideraba en 1909 que correspondía a Platón el mérito de haber planteado de manera radical la conexión entre la verdad y el Ser, Heidegger se inclina por tratar de demostrar cómo, sobre el terreno arado por Platón, Aristóteles proporciona en el décimo capítulo de su libro noveno de la *Metafísica*, la solución más rigurosa a la “vinculación del problema de la verdad con la pregunta por el Ser”.¹⁷⁵ Pero como Jaeger había cuestionado desde 1912 la pertenencia precisamente del capítulo 10 del libro noveno de la *Metafísica* (intitulado “De la verdad y falsedad de los entes simples y los entes compuestos”) a la discusión de los temas desarrollados en el libro noveno, y lo calificaba de mero “apéndice” inconexo, Heidegger se vio obligado a criticar la poca seriedad de tal análisis.¹⁷⁶ Por lo pronto, Heidegger hacía notar que en su libro de 1923 sobre Aristóteles, Jaeger había silenciado ya, oportunistamente, su atrevida afirmación de 1912, porque en su afán por encontrar una línea evolutiva en el pensamiento del estagirita, el capítulo 10 en cuestión le servía ahora para “probar” que la cuestión de la verdad era un “estadio” para llegar al Ser. Sólo que tal visión de una aparición “gradual” del problema del Ser en Aristóteles no tenía fundamento, porque se encuentra presente a lo largo de toda su obra.¹⁷⁷ Las dificultades de Jaeger para demostrar sus aventuradas tesis filológicas, podían ser evaluadas como un indicador de:

¹⁷³ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 135.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 143 *passim* 162.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 171.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 171–172.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 173.

una incomprensión fundamental de la problemática del *Ser* y su conexión fundamental con el problema de la *Verdad*. Resulta necesario haber comprendido primero fenomenológicamente la conexión interna entre la interpretación del *Ser* y la verdad, es decir, haber sopesado filosóficamente primero el contenido objetivo del texto en cuestión, antes de aventurarse a emitir vagas afirmaciones filológicas sobre su coherencia interna. Si me he extendido en estas consideraciones es con el fin de demostrar cómo puede llegar a ocultarse, detrás de detalles aparentemente insignificantes —la pertenencia de un capítulo a un libro— la posibilidad de acceso a las cuestiones fundamentales de la comprensión de la Ontología griega, de la cual depende también el problema de la verdad.¹⁷⁸

Heidegger encuentra que el capítulo de la *Metafísica* de Aristóteles, despreciado en el primer trabajo de Jaeger, plantea precisamente la cuestión crucial de cómo encontrar la verdad en el *Ser*. Reformulada por Heidegger mismo, tal cuestión consiste en preguntarse “¿Qué significa *Ser* para que pueda comprenderse la *Verdad* como un carácter del *Ser*?”,¹⁷⁹ y la respuesta está en que el *Ser* es *ουσια*, presencia, manifestación (*Präsens, Anwesenheit*). Pero como el presente es, a su vez, un modo de tiempo, resulta entonces que “la comprensión del *Ser* como manifestación del presente, significa comprender al *Ser* desde el tiempo”.¹⁸⁰

La tarea propuesta para la segunda sección del curso de 1926 queda realizada así cuando se muestra esa conexión interna entre la verdad, el descubrimiento de la presencia, y el ser como manifestación comprensible desde el tiempo.¹⁸¹ Si durante tantos siglos la tradición encubridora ocultó la posibilidad de entender al *Ser* desde el horizonte del tiempo, eso se debió en muy buena medida a que la noción de *ουσια*, empleada por Platón y Aristóteles, se tradujo siempre como “sustancia”, y no en su sentido auténtico de “presencia”. El *Ser* en los griegos se relacionaba así con el tiempo presente, aun cuando el pensamiento griego no hubiera tomado conciencia de esa relación entre *Ser* y tiempo y fuera necesario esperar hasta la llegada de Kant para que tal relación fuera intuida. . . únicamente *intuida*.

Antes de describir brevemente el papel que juega Kant en la confección de la última sección del curso de 1926, conviene mencionar que, aunque tímidamente, Heidegger emplea ya en este curso la noción de *Unverborgenheit* (desocultamiento) para traducir el término griego de *αληθεια*. Tal traducción, acuñada por Hartmann en 1909, no había sido usada por Heidegger en los cursos, escritos, o conferencias previos a su estancia en Marburgo y, de

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 193.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 194.

hecho, prácticamente a todo lo largo del curso de 1926 Heidegger prefiere su propia traducción de “verdad igual a descubrimiento (*Entdeckung*) o ser descubierto (*Entdecksein*)”.¹⁸² No obstante la mención de *Unverborgenheit* como alternativa de traducción para *αληθεια* aparece ya en por lo menos tres lugares distintos del curso.¹⁸³ De estos tres sitios, el del párrafo 2 en la “Introducción” es el que más abiertamente refleja la influencia del libro de Hartmann de 1909 y, también, el que más conspicuamente anuncia el párrafo 44 de *Sein und Zeit*. Así, en la página 7 de la transcripción del curso de 1926, se estipula la siguiente traducción para la noción de verdad:

Los entes pueden ser sacados de su encubrimiento, es decir, de su ocultamiento (*Verborgenheit*) y descubrirse, desocultarse (*unverborgen werden*). Este destapamiento o desocultamiento de los entes (*Unverborgenheit des Seienden*), lo designamos Verdad (*Wahrheit*).¹⁸⁴

La traducción de *αληθεια* como *Unverborgenheit* irá cobrando una presencia cada vez mayor en las obras de Heidegger, a partir de la publicación de *Sein und Zeit* en 1927, hasta llegar el momento en que la noción alternativa de *Entdecktheit* (descubrimiento) desaparece definitivamente. Así, en el curso de verano de 1927, es decir, del mismo año de la publicación del gran tratado, Heidegger se inclina por *Unverborgenheit* como traducción al hacer una referencia a Platón y, de manera quizá implícita, a Hartmann:

Ya Platón afirmaba expresamente que la función del *λογος*, del enunciado, el *δηλουν*, es poner algo de manifiesto, en tanto que Aristóteles hablaba de manera más rigurosa en relación con la expresión griega para verdad: la *αληθευειν*. *λαιθανειν* significa estar oculto (*Verborgensein*), *α-* denota el privativo, de tal modo que *α-ληθευειν* quiere decir sacar algo de su ocultamiento y ponerlo de manifiesto. Verdad significa para los griegos: hacer salir algo de su ocultamiento (*Verborgenheit*), descubrir, develar.¹⁸⁵

Poco después, en la célebre conferencia pública de 1930 intitulada “De la esencia de la Verdad”, Heidegger hablaría de la “no-verdad como ocultación”,¹⁸⁶ pero como mera transición para que en 1931, en referencia explíci-

¹⁸² *Ibid.*, p. 162, pero la misma traducción de *αληθεια* como *Entdeckung* aparece también en las páginas 132, 134, 136, 137, 138, 165, y sobre todo en la 168, donde se considera a la “Verdad como el descubrimiento (*Entdeckung*) de los entes”.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 132, 180 y 187.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸⁵ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 307. Compárese con N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, op. cit., p. 239: “En Platón tiene *αληθεια* todavía el significado etimológico original, que es el de la simple negación de los *λαιθανειν* [los ‘velos’]: *α-ληθης* desocultar.”

¹⁸⁶ Martin Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit” (1930), en *Wegmarken*, op. cit., p. 191.

ta a Platón y tal como lo había hecho Hartmann veinte años antes, Heidegger pudiera afirmar sin tapujos, sin referencia al término alternativo de *Endekheit*, y prácticamente sin mencionar a Aristóteles, que “*Unverborgenheit* se dice en griego *αληθεια*, palabra que se traduce como Verdad”¹⁸⁷ pues para los griegos la experiencia básica y autoevidente de la verdad se expresaba en la noción de “*αληθεια*, el desocultamiento de los entes (*der Unverborgenheit des Seienden*)”.¹⁸⁸ Las conferencias publicadas sobre “La teoría de Platón sobre la verdad” y “De la esencia de la verdad”, resumían el contenido del curso del semestre de invierno de 1931–1932 impartido en Friburgo. (Véase M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis Und Teätet (Edición de Hermann Mörchen)*, vol. 34 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1988.) Con ello se cerraba el ciclo de la influencia de Hartmann sobre Heidegger en el aspecto específico de la concepción de la verdad.

Pero el curso de 1926 no se detenía en la cuestión de la verdad sino que, en la última sección, Heidegger volvía a incursionar en la historia del concepto del tiempo ahora desde la perspectiva de un Kant visto a través de la fenomenología. En el semestre de invierno de 1927–1928, decía Heidegger retrospectivamente, que hacía algunos años se le había “caído la venda de los ojos —al leer a Kant con el trasfondo de la fenomenología de Husserl— pues Kant se convirtió para mí en una confirmación esencial de lo correcto del camino sobre el que me encontraba buscando en ese momento”.¹⁸⁹

Básicamente Heidegger desarrolla en el curso de 1926 una interpretación de la doctrina del esquematismo kantiano, donde los esquemas referidos al tiempo remiten a las categorías del conocimiento, pero en poco tiempo abandonaría tal estrategia de análisis porque se percató de las desventajas de una apropiación acrítica de los esquemas kantianos.¹⁹⁰ Por otro lado, la irrupción de Kant en el curso de 1926 no afectó ya la trayectoria general de la redacción del gran tratado, puesto que esa es una influencia relativamente tardía en el pensamiento de Heidegger.

El camino para la aparición del tratado quedaba terminado efectivamente en 1926, cuando ya sólo se dieron algunos toques finales a la concepción global de la obra para entregarse a la imprenta y publicarla a principios de 1927.

¹⁸⁷ Martin Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit” (1931–1932), en *Ibid.*, p. 216.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 222.

¹⁸⁹ Véase Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (curso del semestre de invierno 1927–1928), Ingtraud Görland (ed.), vol. 25 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1987, p. 431.

¹⁹⁰ Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit., p. 344.