

Mesa Redonda

Discusiones en torno a la hermenéutica fenomenológica heideggeriana

Expositores: Juan Manuel Vila Pérez (UBA, CONICET), Laura Pelegrín (UDP- U.Leiden), Luciana Martínez (UBA-CONICET). Coordina: Luciana Martínez.

Filosofía e Historia de la Filosofía: un aspecto de la hermenéutica histórica heideggeriana. Sobre las objeciones de Heidegger al concepto kantiano de Lógica.

Luciana Martínez (UBA-CONICET)

El objetivo general del trabajo que propongo discutir aquí es tornar patentes los principales rasgos de la concepción que tiene Martin Heidegger de la injerencia de una tradición filosófica en el desarrollo del pensamiento filosófico. Más específicamente, me he ocupado de estudiar y quisiera someter al diálogo el modo como el filósofo de Friburgo entendía que la producción filosófica debía abreviar en la tradición filosófica antecedente. Considero que en los apuntes de sus lecciones a los que tenemos acceso se encuentra ejemplificado ese aspecto del pensamiento de Heidegger, por medio de su propio abordaje del pensamiento y de los problemas planteados por otros filósofos previos. En particular, considero que esa cuestión, que es una constante a lo largo de todos los textos de Heidegger, se inscribe, a su vez, en una de las tesis principales de su ontología, que es la del carácter histórico del Dasein.

Lo primero que conviene señalar, antes de avanzar en esta indagación, es algo que Heidegger ha afirmado ya en 1920: la filosofía es un fenómeno histórico. Esto quiere decir que llega a ser, que surge, que transcurre en el tiempo. Pero no sólo esto. Heidegger ya considera en ese momento de su pensamiento que lo histórico tiene múltiples significados y que con esa caracterización no se ha alcanzado el sentido auténtico de lo histórico. Y esto porque no se ha alcanzado el sentido auténtico de la temporalidad (GA 60).

Para Heidegger, ser histórico es un aspecto estructural propio del tipo de fenómenos que somos nosotros. El Dasein, señala, *no está en* la historia. El Dasein, antes bien, *es* histórico. En las estructuras que torna patente nuestro modo de ser, nuestro modo de donarnos, nuestro modo de comportarnos, yace nuestra temporalidad y, concomitantemente con ello, nuestro carácter histórico. En el modo de ser del hombre, y por tanto en el modo de ser del filósofo, encontramos el suelo de todos los fenómenos de la temporalidad. Entre ellos, nuestro ser histórico y, consecuentemente, nuestro ser historiográfico.

El ente que hace filosofía tiene el modo de ser del Dasein. Ese ente es, así, temporal. Por ende, es histórico. Finalmente, *puede* hacer historiografía. Y además, hace filosofía. El ente que hace filosofía es, en virtud de su constitución ontológica, temporal e histórico. Su propio modo de ser involucra una referencia al tiempo y a la historia. Eso no significa que en sus conductas inmediatas, esto es: que inmediata y regularmente, el Dasein que es el filósofo deba ser consciente en su conducirse de ese aspecto de su modo de ser. El Dasein no es transparente para sí. Heidegger no asiente a la certeza apodíctica con que el *cogito* cartesiano se refiere a sus propios contenidos. Sin embargo, aunque sea de modo tácito, su conducirse siempre supone su modo de ser. Cuando hace filosofía, el Dasein no deja de ser un ente temporal e histórico.

Por otra parte, esto no implica por sí mismo que el filósofo deba tornar patente esa referencia que podría bien mantener solapada. La pregunta que me interesa plantear para su discusión aquí es precisamente la que interroga por los motivos que hacen que Heidegger dé tanta importancia al traer a la conciencia la propia historicidad por parte del ente que pretenda hacer filosofía. Esta pregunta resulta de especial interés para una discusión de constante actualidad en el ámbito filosófico contemporáneo. En nuestras instituciones, el

estudio de la Historia de la Filosofía se presenta como una práctica inescindible de cualquier intento moderado de inscribir una tesis en el debate filosófico (GA 64).

¿Hay buenos fundamentos para ello? A esto cabe responder de diversos modos. Me parece que esa pregunta se presenta cada vez que un filósofo se enfrenta a la tarea docente, cada vez que decide si y cómo ha de referirse al pensamiento de los filósofos antecedentes. En el ámbito alemán los filósofos han sido consecuentes con esto. Kant y Hegel lo ilustran. Heidegger, también y especialmente. ¿Por qué dedicar tanto tiempo y tantos esfuerzos al estudio de la historia de la filosofía? ¿Cómo debe emprenderse esta práctica?

Heidegger se refiere explícitamente a eso en varios textos. En uno de ellos, redactado en 1922 con el fin de obtener un cargo en la universidad (conocido como "Informe Natorp" en la literatura heideggeriana), esas inquietudes son desarrolladas con especial dedicación. Allí, en efecto, encontramos un estudio de algunos aspectos de la intervención de la historia en el desarrollo de la filosofía presente. En primer lugar, el filósofo señala que la actitud ante la historia de la filosofía está condicionada por el modo como la investigación filosófica se representa su propia tarea. También esta representación condiciona la inclusión influyente de un planteo filosófico en la historia del pensamiento. Al respecto, Heidegger señala que la posibilidad de la influencia en la tradición "se funda en el nivel de originariedad alcanzado en cada caso [por una época determinada] a la hora de concretar sus preguntas" (NB: 3, 31)

Por medio de esta investigación, intento arrojar luz a la segunda tesis expresada en el siguiente pasaje de una lección de Heidegger proveniente de los apuntes del último curso que dictó en Marburgo, en el verano de 1928. En ese texto leemos que "[l]a caracterización historiográfica está muerta si no es sistemática; y la sistemática, vacía, si no es historiográfica" (GA 26:10). Este pensamiento pone de manifiesto, sostengo, uno de los grandes aportes de Heidegger al pensamiento contemporáneo. Me refiero al entramado conceptual que permite fundamentar el carácter crucial de una apropiación de la tradición filosófica en el desarrollo del pensamiento filosófico.

Heidegger sintetiza la función que compete, a su juicio, a la historia de la filosofía, en los siguientes términos: "la historia de la filosofía fuerza al presente a replegarse sobre sí mismo con el propósito de aumentar su capacidad de interrogabilidad" (NB: 4, 33). Nos interesa discutir el modo en el que esto ocurriría según Heidegger. Nos proponemos pensar cómo es que la historia puede realizar esa intervención en el presente de la filosofía. Para ello, es necesario describir cómo cree que la filosofía deba representarse su tarea y la naturaleza de sus indagaciones. Además resulta crucial para tal fin explicar cómo entiende él que se construye la historia de la filosofía y qué es, en definitiva, esa empresa. Finalmente, convendría discutir el valor que atribuye el juicio de Heidegger a ese modo de intervención de la historia de la filosofía en el presente y el modo como ese enjuiciamiento condiciona el despliegue de su pensamiento.

Un estudio exhaustivo de esos aspectos de la problemática planteada demandaría un espacio que excedería los límites de esta discusión. En lugar de ello, aunque sin olvidar que esos puntos constituyen el horizonte del preguntar que nos conmueve y que dan, con ello, el hilo conductor a nuestro debate, intentaremos analizar un argumento en el que, a mi juicio, cristaliza el modo de concebir la referencia de la filosofía presente a su historia. Particularmente, aquí intentamos explicar una objeción planteada por Heidegger al diagnóstico de Immanuel Kant bosquejado en el prólogo de su primera crítica, acerca de las posibilidades de continuar desarrollando la Lógica.

Kant afirma que ya nada puede añadirse en Lógica después de Aristóteles. Sabemos que el siglo xx, no única pero sí especialmente, se ha ocupado de refutar al filósofo de Königsberg. Heidegger lo sabía, pues no era ajeno, por ejemplo, a las discusiones de Husserl y Frege al respecto. Sin embargo, su objeción a Kant no apunta a eso. Heidegger, en efecto, no señala con desdén los límites del horizonte teórico desde el que Kant evaluaba las posibilidades de

esa ciencia. Más bien, su crítica se dirige al modo como él concibe que la Lógica debe ser estudiada. Objeta el recorte mismo de su ámbito de estudio y, como consecuencia de esto, el método que ha de regirla según Kant.

Conviene que nos demoremos primero en la cita a partir de la cual Heidegger juzga la propuesta kantiana y el marco en el que tal referencia tiene lugar. La cita se inscribe en la introducción de Heidegger a un curso de Lógica que toma como hilo conductor su interpretación de algunos aspectos del pensamiento de Leibniz. Es el último curso que Heidegger dicta en Marburgo, en el verano de 1928, al que nos hemos referido aquí antes. En la introducción de ese curso, hace una referencia precisa al prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y cita el siguiente pasaje de B VIII.:

Que la lógica ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos puede colegirse por el hecho de que, desde Aristóteles, no ha tenido que dar un paso atrás... || Notable es también en ella el que tampoco hasta hoy ha podido dar un paso adelante. Así, pues, según toda apariencia, hállese conclusa y perfecta... Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la | autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo misma y su forma. (GA 26: 4s.; 14s.)

Antes de reconstruir la lectura que ofrece Heidegger, conviene que reseñemos las tesis contenidas en el pasaje. Lo primero que allí se presenta es un diagnóstico acerca de la lógica aristotélica. Ese diagnóstico contiene una afirmación: la de su “marcha segura”; pero también incluye dos señalamientos negativos, que son, a saber: (i) el hecho de que no haya sido negada tesis alguna de esa lógica, esto es, el hecho de que no haya sido refutada en ninguno de sus contenidos, por un lado, y, por el otro, (ii) que nada se haya añadido a ella, es decir, que los conocimientos en esa lógica no se hayan ampliado desde Aristóteles.

Respecto de lo segundo, que es lo que interesará especialmente a Heidegger, Kant ratifica la perfección¹ de la lógica vinculada a la exhaustividad de sus conocimientos inmediatamente después, cuando señala que esta lógica es “conclusa y perfecta”. Esta caracterización, que a los ojos de Kant representa una ventaja epistémica de la lógica, no se vincula a la mayor dedicación de sus especialistas o a la riqueza de su método. El motivo por el que la lógica aparece como ciencia ejemplar está dado por la naturaleza de su tema. A diferencia de la matemática, la metafísica o los estudios empíricos, la lógica parte de una abstracción en la que se sustraen todos los objetos de conocimiento.

La ciencia a la que se refiere Kant es lo que él denomina una “lógica general”. Es general porque estudia las funciones del entendimiento, con independencia de los objetos. El contenido de sus conocimientos no involucra más que la mera forma de nuestras facultades. Como se sabe, no es de esta lógica que Kant se ocupa en sus textos. La *Crítica de la razón pura* se ocupa de una lógica *especial*, abocada al estudio de nuestras facultades en la medida en que son condiciones del conocimiento de objetos en general, esto es: en la medida en que están referidas a objetos. En este sentido, la lógica contenida en el texto kantiano es transcendental.

Si bien es verdad que el filósofo de Königsberg no publicó él mismo un libro de lógica general, por otro lado enseñó con dedicación y, según lo que consta en los apuntes de sus alumnos de los que disponemos, espíritu crítico esa materia durante más de cuarenta años y, particularmente, durante todo el período de su vida en el que tuvo lugar la emergencia del sistema crítico. Por otro lado, como lo demuestran las cuidadosas investigaciones de Giorgio

¹ El término “perfección” se emplea aquí con el significado que tiene como término técnico en la lógica racionalista moderna recuperada por Kant y caracterizada en la Lógica compilada por G. Jäsche bajo su supervisión.

Tonelli y sus seguidores, puede verse cómo reformula Kant el aparato conceptual de la lógica escolástica y lo emplea para estructurar su lógica trascendental, tanto en su parte analítica como en la dialéctica. Ese aparato conceptual, finalmente, ha pasado por el tamiz de su estudio cuidadoso. Las anotaciones de Kant en los márgenes del libro de lógica que usaba en clases (el *Auszug* de Meier) hacen evidente que su recepción de las tesis escolásticas no era pasiva en absoluto.

Hechas estas observaciones acerca de la cita de Kant, conviene que investiguemos ahora qué sostiene Heidegger al respecto. Lo primero que leemos es que *no* va a ocuparse de si Kant se inscribe en lo enunciado por su tesis, esto es: si él mismo ha dado un paso más en lógica respecto de Aristóteles, o si no. En cambio, Heidegger se demora, sí, en el modo en el que Kant concibe la tarea de esa ciencia. El concepto que Kant tiene de esa ciencia corresponde, según Heidegger, al concepto que todavía, en su época se tiene de ella. Esto es: tanto Kant como los pensadores posteriores la han considerado una “propedéutica al estudio científico” y una “introducción a la filosofía” (GA 26: 5; 15).

El problema, para Heidegger, no es tanto que esa caracterización sea incorrecta, sino, por el contrario, el filósofo de Friburgo sostiene que ese modo de describir la lógica resulta ineficiente en virtud del modo como esta ciencia ha tenido lugar. Tal y como se presenta, la lógica no puede referirse a ninguna ciencia ni mucho menos a la filosofía, puesto que la lógica de los profesores “no dice nada a los oyentes”. Es una ciencia vacía, un mero formalismo.

Ahora bien, Heidegger afirma que ese diagnóstico podría estar fundado en un defecto de los oyentes, y no necesariamente en errores del desarrollo mismo de esa ciencia. Por eso, su primera pregunta es: ¿bajo qué condiciones una lógica ha de merecer el privilegio de introducir la filosofía? Y la respuesta es: bajo la condición de que la lógica se vuelva filosófica. Aun cuando su contenido presente se muestre muerto, dice Heidegger, es necesario hallar el elemento filosófico vivo que estaba en el punto de partida. Para ello hay que deconstruir la lógica tradicional, traer a la luz sus supuestos y someterlos a juicio. Es necesario liberarla de sus petrificaciones y familiarizarnos con el modo como originariamente se insertaba en el círculo de los problemas filosóficos.

Heidegger, así, retoma el diagnóstico kantiano y le cambia el signo. Lo que para el filósofo de Königsberg era una garantía de éxito, en el marco de una filosofía entendida como sistema. Para Heidegger constituye, en cambio, el indicio de una petrificación. Para él, la lógica aristotélica no habría sido superada, no por la perfección intrínseca de esa ciencia, sino, en cambio, por la incapacidad filosofante de los intentos que le siguieron. Heidegger, en la cita, objeta la concepción kantiana de la lógica, su modo de abordar la historia de la filosofía y, también, al inscribir el pensamiento kantiano en una tradición que ha aniquilado el elemento filosófico de la lógica, su propia concepción de la filosofía. Aspectos que, por lo demás, Heidegger encuentra muy estrechamente vinculados.

Referencias

Heidegger, M. (1920-1921). *Introducción a la fenomenología de la religión*. (Trad.: Jorge Uscatescu, 2006). México: FCE. (GA 60).

Heidegger, M. (1922). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. (Trad.: Jesús A. Escudero, 2002). Madrid: Trotta. (NB).

Heidegger, M. (1924). *El concepto de tiempo*. (Trad.: Jesús A. Escudero, 2008). Barcelona: Herder. (GA 64).

Heidegger, M. (1928). *Principios metafísicos de la lógica*. (Trad.: Juan J. García Norro, 2007). Madrid: Síntesis. (GA 26)

La hermenéutica histórica heideggeriana Pelegrin, Laura (UDP- U.Leiden)

Heidegger sostiene desde sus lecciones tempranas que la hermenéutica histórica es el camino metodológico para responder a las interrogantes de la filosofía. De hecho, el concepto de “deconstrucción”, aparece en el sistema de Heidegger con anterioridad al de la hermenéutica de la facticidad. En el marco de su propuesta, surge la pregunta de cómo debe comprenderse el “antes” en la historia desde su sistema filosófico. El trabajo que presentaremos tiene como objetivo clarificar el concepto de “anterioridad histórica” en la filosofía temprana del autor. Especialmente, determinaremos el vínculo entre una comprensión genuina de la noción de anterioridad en la historia con su peculiar concepción del sujeto humano.

Con este fin, analizaremos, en primer lugar, el problema de la construcción de los conceptos filosóficos a partir de la vida fáctica. En segundo término, caracterizaremos un elemento de la teoría heideggeriana de la formación de conceptos filosóficos; el problema de la generalización, la generificación y la formalización. Finalmente, analizaremos el concepto de historia según la fenomenología de la intuición y de la expresión. El objetivo es brindar algunos elementos que sirvan de base para una resolución del problema en cuestión.

I. La construcción de los conceptos filosóficos a partir de la vida fáctica.

En la primera parte de su curso de 1921, *Introducción a la fenomenología de la religión* (texto que nos llega como “secundariamente auténtico”), Heidegger especifica la peculiaridad de la formación de conceptos filosóficos. El modo en el que la filosofía construye sus conceptos difiere en el modo en el que lo hacen las ciencias particulares. La contraposición aquí se presenta entre filosofía y ciencia. La primera diferencia consiste en el modo de fijación de los conceptos. En las ciencias, los conceptos tienen una determinación fija en el complejo de un sistema de conceptos. Su definición se determina en virtud del ámbito temático que integra. Una mayor precisión de las nociones de la ciencia se adquiere a medida en que avanza el conocimiento general del complejo de investigación. Esto se evidencia en el hecho de que si se investiga los diferentes textos de una ciencia determinada, el modo en el que un concepto se utiliza responde siempre en cuanto a su caracterización general a una misma definición. En todo texto de biología, por ejemplo, señala Heidegger, el concepto de célula será en su sentido general siempre uno y el mismo. Por ello, en la ciencia, los conceptos pueden estar fijados con exactitud. Por el contrario, en filosofía, los conceptos son “oscilantes”. Esto se debe a que el ámbito temático propio de la disciplina nunca está cabalmente configurado. Por ello señala Heidegger que “es una carencia esencial del pensamiento filosófico el que siempre tenga que aclarar su esencia”². El pensamiento filosófico debe, por su propia naturaleza, afrontar siempre la tarea de precisar su propio concepto. De aquí que los conceptos que se generan siempre están en vínculo con la respuesta que se dé a este interrogante. Esto no atenta contra el rigor del pensamiento filosófico. Por el contrario, será la filosofía la que proporcione el criterio para dirimir el rigor, las condiciones de todo ser verdadero. La filosofía debe ser “originariamente rigurosa”. Por ello, no puede tomar el concepto de rigor propio de las ciencias particulares. La labor filosófica demanda una elaboración originaria de sus conceptos. Así, para exhibir el modo de determinación de los conceptos filosóficos, no se puede tomar un ámbito temático fijamente establecido. Establecer previamente el campo temático para luego especificar los conceptos, es el proceder propio de las ciencias particulares. Por el contrario, la filosofía y los

² GA 60, p.7

conceptos que la determinan brotan del complejo fáctico de la vida. Es en la experiencia de la vida fáctica en donde comienza la filosofía. El rasgo básico de esta experiencia consiste en la indiferenciación entre sujeto que experimenta y objeto que es experimentado. Objeto y sujeto son elementos que pueden determinarse por abstracción a partir de un complejo estructural fundacional. En este complejo, se distinguen el momento de pasividad y de actividad. En la experiencia se “afrenta” lo experimentado³. Un análisis del contenido experimentado pone en evidencia que lo que inmediata y regularmente se afronta no es un objeto en particular. La vivencia primaria no es un objeto pues un objeto no es algo dentro de lo cual se pueda vivir. La experiencia tiene como contenido primario experimentado el mundo en el que habita. Mundo, destaca Heidegger aquí, es “algo dentro de lo que se puede vivir”. Los rasgos fundamentales de este experimentar fáctico son la indiferencia y la autosuficiencia. La experiencia fáctica de la vida es indiferente de su *cómo* del experimentar. La indiferencia indica que en la experiencia de la vida el *cómo* se “afrenta” lo experimentado permanece fuera de una conciencia inmediata. La experiencia se entrega el contenido, al mundo como su término primariamente accesible. Este es uno de los rasgos distintivos de la experiencia fáctica. Aquí, “el modo en el que me pongo frente a las cosas no está incluido en la experiencia”⁴. Esto significa que en el ejercicio fáctico no hay conciencia del modo en el que se reacciona frente a los diversos complejos que se experimentan. Un segundo rasgo de la experiencia de la vida fáctica es la autosuficiencia. En el habitar el mundo no hay una idea de que algo pueda ser “no accesible”. El mundo como el contenido experimentado es vivido como conformando un “sentido total”. Así, un análisis de la vida fáctica en dirección al contenido experimentado pone en evidencia que el mundo es para la experiencia, indiferente y autosuficiente. Como Heidegger desatacó, mundo no es aquí un objetualidad sino el lugar donde puede habitar la vida. Éste le puede ser accesible como un mundo circundante, como un mundo compartido o como un mundo propio. Estos tres mundos vitales conllevan como contenido experimentado la nota de la significatividad. El habitar el mundo es previo al “tomar nota”, al conocer fáctico. Los conocimientos que pueden emerger en este ámbito se hallan siempre insertos en este complejo vital. Por ello, para establecer conceptos originarios se debe establecer un modo de formación que sea diferente al modo en el que se gestan los conceptos científicos. Se debe determinar de qué modo es posible extraer los conceptos de la vida fáctica, para que esta pueda detentar la originariedad correspondiente a su esencial autonomía. Cotidianamente, afirma Heidegger, hay un mundear para mí en el que yo ya participo. Los que se presenta lo hace en un entorno de significatividad. Los entes están ya dispuestos en el entramado significativo que es el mundo. La experiencia de dirigirme hacia algo, la experiencia, por ejemplo, de ponerme ante una cátedra, es posterior y está condicionada por la vivencia de ese mundear. Este ejemplo proporcionado por el filósofo ha dejado en claro que nuestras vivencias se enmarcan primariamente en un mundo circundante. El experimentar ese mundo radica en la esencia de la vida: sólo en ocasiones estamos instalados en una actitud teórica. Regularmente nos comportamos en la significatividad, sin traer a la conciencia los objetos en tanto tales. No nos detenemos en el ser marrón de la silla, en su materialidad plástica: la usamos. El vivir en ese mundo es preeminente respecto de la actitud teórica. Además, por otra parte, Heidegger constata que el aferramiento a lo teórico es un obstáculo que impide el acceso al ámbito de la vivencia del mundo circundante. Se debe encontrar, luego, un modo de generación de conceptos que sea consistentes con este descubrimiento.

³ GA 60, p.9

⁴ GA 60, p.12

II. generalización, generificación, formalización.

La filosofía, como actitud teórica, pretende llegar a verdades generalísimas. Pero, por lo señalado en el apartado I del presente trabajo, su modo de proceder en la formación de sus conceptos, debe ser uno peculiar. Heidegger distingue dos modos de llegar a lo general: la formalización y la generificación.

Heidegger define a la generalización (*Verallgemeinerung*) como el medio través del cual lo general (*das Allgemeine*) se torna accesible. La “generificación” (*Generalisierung*), es un tipo de generalización (*Verallgemeinerung*). Este procedimiento permite establecer orden de lo real. Por ello, “la generificación puede ser designada como una *forma de ordenar*”⁵. Aquí, los grados de acceso para determinar lo general se encuentran motivados temáticamente. Implican una gradación según el ámbito temático. Lo general se obtiene así como un género. Por ello, la generificación es una “generalización genérica”. Un ejemplo de generificación es el tránsito de conceptos desde “rojo” a “color” a “cualidad sensible”. Así también, el tránsito del concepto de alegría, al de afecto, al de vivencia, es una generalización generificante. Aquí, el paso de un concepto a otro está determinado por la pertenencia a un complejo temático. El qué de contenido es el que establece el avance hacia las regiones más generales que determinan al concepto. De hecho, es el contenido del concepto el que determina la referencia para establecer las regiones superiores. La generificación presenta así “grados” en lo real. Las notas que se obtiene por generificación se aplican a los objetos o clases determinadas que caen bajo las marcas que establece el género. Este modo de obtener lo general requiere recorrer de las generalidades inferiores a las superiores, para llegar las notas más generales.

La formalización, por el contrario, no está ligada a un sector que pre-delimita un “qué” de contenido, es “temáticamente libre”, y, por lo tanto, está libre de toda gradación. Aquí no hay una distinción entre géneros y especies. El contenido determinante del objeto puede resultar indeterminado por la formalización. Esta indeterminación revela que la formalización no obtiene su sentido referencial de un ámbito temático determinado. El ejemplo aquí es el tránsito que se realiza cuando se pasa del concepto de cualidad al de esencia o el de esencia a objeto en general. Las notas formales, a diferencia de las notas genéricas, deben poder aplicarse a todo objeto con independencia de sus determinaciones específicas. La atematicidad del ámbito formal correspondiente a la formalización permite que se pueda llegar a notas formales generalísimas sin pasar por grados intermedios. Por ejemplo, del concepto de piedra al de objeto. Aquí, “la definición del objeto se desvía del complejo temático del objeto” (al que el objeto pertenece). En el caso de la generificación, la obtención de las notas más generales de una cosa es motivada por el contenido. La predicación genérica se obtiene con atención a la quiddidad (*Wasgehalt*) del objeto en consideración. Por el contrario, la formalización, al ser “temáticamente libre” no puede tomar como punto de apoyo el aspecto material determinante del objeto. La peculiaridad principal de la formalización es que “brota del sentido de la referencia actitudinal misma”⁶.

⁵ GA 60, p. 60

⁶ *Idem*, p.83.

III. Fenomenología de la intuición y de la expresión.

Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación de conceptos. Se divide en tres partes. Una introducción y dos partes centrales. En la introducción, Heidegger proporciona, como suele hacerlo en sus cursos, la fundamentación metodológica de su propuesta. La primera parte es “sobre la deconstrucción del concepto de a priori”. La segunda, “sobre la deconstrucción del problema de la experiencia vivida”. Esta segunda parte contiene, a su vez, dos secciones, la primera una deconstrucción de la posición de Natorp y la segunda de Dilthey.

En la parte introductoria, Heidegger mostrará cómo el concepto de “vida” puede ser considerado según estas dos direcciones, como los principios de validez general que se objetivan en la realidad concreta, “lo racional” o como la experiencia fáctica vivida, previa a los procesos de objetivación, “lo irracional”. Heidegger fundamenta la necesidad y el sentido de una vuelta sobre estos conceptos así como el modo en el que esta aproximación a la tradición debe llevarse a cabo. En las partes uno y dos, llevará efectivamente a cabo esta tarea aplicando el método a dos casos determinados (deconstrucción del concepto de a priori y de experiencia vivida).

La filosofía pretende obtener verdades que sean absolutamente válidas. Busca un tipo de validez absoluto. La historia parece como uno de los problemas abordados para una resolución de la posibilidad de las verdades a priori. Lo histórico aparece aquí como uno de los fenómenos que ocupa a este problema. Según Heidegger, puede hablarse de “historia” en múltiples sentidos. No obstante lo histórico en cuanto tal remite a una traba de sentido unitario. Las diferentes formas de remitir a la historia se encuentran determinadas por un complejo de sentido unitario. El método es analizar lo que subyace a la pre-comprensión del concepto de lo histórico. Debemos, señala Heidegger, “ponernos en la situación” en la que se enuncian proposiciones que contienen la noción de historia.

Dentro de los variados sentidos de lo histórico, Heidegger dos sentidos fundamentales y seis derivados. Lo histórico es o lo histórico subjetivo o lo histórico objetivo. El primer caso, muestra un *cómo* de acceso, el segundo caso, delimita un *qué* de contenido. En primer lugar, al aludir un modo de acceso, aparece la historia como ciencia. Aquí se muestra el acceso teórico a lo pasado, el estudio de los eventos acontecidos con anterioridad a una referencia de tiempo. Cuando se estudia la historia, lo histórico aparece como aquello que se hace accesible ante uno. “Estudiar historia significa hacer el mundo histórico accesible a uno mismo”. Este sentido de la historia hace referencia a una actitud teórica que recorta no una región temática. Así como la ciencia natural es ciencia sobre la naturaleza, la ciencia histórica es ciencia sobre la historia. Aquí, no se habla de historia del derecho o de la biología sino de un modo de hacer teóricamente accesible el pasado. Por ello, la historia es aquí ciencia histórica (historiografía). La historia como ciencia supone orientar nuestra actitud de un modo distinto a la orientación de la vida fáctica. La historia es una actitud determinada, un *cómo* de acceso. Se estudia algo históricamente. En este caso, referimos a la histórica en un sentido subjetivo. Pues no se establece un dominio de objetos (o al menos queda éste sumamente indefinido) sino la actitud

de un sujeto respecto de un indefinido objeto temático. En el segundo caso, remitimos a la histórica en un sentido objetivo. La historia es un campo de hechos. "Ser historia de" establece un qué determinado. Se habla de "aquello" que es pasado. Se delimita un contenido que se mienta como siendo "histórico". Lo apuntado aquí es aquello que se establece históricamente. En este caso la histórica mienta algo objetivo, donde "objetivo" significa, delimitado en un campo de hechos. Frente a un *cómo* actitudinal, se establece en este caso un "qué" de contenido. Uno afirma que, acerca de determinado campo, ocurrieron una determinada serie de eventos.

Evidenciamos que Heidegger afirma desde sus cursos más tempranos que la hermenéutica histórica es el camino metodológico para responder a las interrogantes de la filosofía y que el comienzo debe ser a partir del fenómeno de la vida. Al analizar el problema de la construcción de los conceptos filosóficos a partir de la vida fáctica observamos que es en la experiencia de la vida fáctica en donde comienza la filosofía.

Luego, caracterizaremos un elemento de la teoría heideggeriana de la formación de conceptos filosóficos; el problema de la generalización, la generificación y la formalización. Allí se especificó la propuesta del apartado I. Finalmente, estudiamos el concepto de historia según la fenomenología de la intuición y de la expresión. Con estos aportes, procuramos brindar algunos elementos que sirvan de base para una resolución del problema planteado al comienzo.

Referencias

Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Frankfurt, V. Klostermann Verlag:

GA1. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (1914) Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916).

GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie. 1: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*.

GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie*. (1919).

GA 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. (1920).

GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. (1921).

¿Constituye la *ancestralidad* un problema para la fenomenología hermenéutica de Heidegger?

Vila Pérez, Juan Manuel (UBA, CONICET)

En una carta enviada a Elisabeth Blochmann el 11 de Octubre de 1931, Heidegger escribe:

“A menudo me pregunto – y ésta es una gran pregunta desde hace mucho tiempo – ¿qué sería de la naturaleza sin el hombre? ¿Acaso no debe ésta resonar a través del hombre [*hindurchwingen*], con el fin de recuperar su potencia más propia?”

Este pasaje sintetiza la problemática a la cual quiero abocarme en estos pocos minutos, a saber, la posibilidad de concebir a la Naturaleza como un *absoluto*, i.e., como una estructura que no remite a una relación constitutiva de ningún tipo. Mi preocupación se aboca a la posibilidad de hacer esto *desde el interior del pensamiento heideggeriano*. Para lograr esto, voy a tomar un argumento llamado “argumento de la ancestralidad”, presentado por el filósofo Quentin Meillassoux. Meillassoux es un discípulo de Badiou, y el principal representante de una corriente que hoy se llama “realismo especulativo”.

Meillassoux y el problema de la ancestralidad [*Ancestralité*]

Quentin Meillassoux ganó una repentina notoriedad filosófica con la publicación, en el 2006, de un pequeño libro titulado *Après la Finitude* (“Después de la Finitud”). Allí desarrolló un argumento que pone en cuestión la base de toda filosofía que él denomina “correlacionista”. Por “correlacionismo” [*corrélacionisme*], Meillassoux entiende toda posición filosófica que “descalifica la pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y la objetividad independientemente la una de la otra” (pp. 18-19). Esta definición es lo suficientemente amplia como para englobar no sólo a las llamadas “filosofías de la subjetividad”, sino también a toda forma de pensamiento que rechaza, de un modo u otro, la noción de “Absoluto” como aquello que cae fuera de la relación en tanto que *no está condicionado* por ella. Lo que todas estas filosofías tienen en común es que su evaluación de la “objetividad” envuelve necesariamente un momento reflexivo que consiste en explicitar la *mediación* implicada en el *modo de acceso* a esa objetividad. Esta mediación ha asumido varias formas (el sujeto trascendental, el *Dasein*, la historia, el lenguaje, etc.) pero en todos los casos lo que hay es una *correlación* más allá de la cual es ilegítimo pronunciar conocimiento alguno.

El defecto que comparten todas las posiciones que toman la “correlación” como realidad originaria es su incapacidad de dar sentido a algunas proposiciones de las ciencias naturales, en particular, las llamadas “ciencias de datación” como por ejemplo la paleontología o la geología. Tomemos como ejemplo esta proposición, que llamaré “ α ”:

(α) “El acrecimiento del planeta tierra tuvo lugar hace 4.45 millones de años”

Este enunciado nos habla de un evento determinado que tuvo lugar en una realidad *anterior* no sólo a nuestra historia, sino (presumiblemente) anterior a toda forma de vida. Por lo tanto, la “realidad” mentada en el enunciado (α) es “ancestral”, es decir, anterior a toda conciencia, y por lo tanto, “anterior” a toda forma de donación. La noción de ancestralidad [*l’ancestralité*] juega un papel fundamental porque remite a un “ser no-correlacionado”. Como no podríamos nunca percibir este “ser sin correlación”, nos vemos obligados a inferirlo a partir

de evidencias presentes, que Meillassoux denomina “arquefósiles” [*archifossile*]. El desafío que Meillassoux plantea al correlacionismo es el siguiente: *¿cómo ha de comprenderse el significado de este enunciado?* La ancestralidad propone un desafío filosófico porque “pensar la ancestralidad equivale a pensar un mundo sin *la donación de mundo*” (AF, p. 28). Esta *anterioridad* no debe confundirse con el escorzamiento [*Abschattung*] husserliano, según el cual todos los fenómenos se dan “impropiamente” en el sentido de que hay siempre un horizonte interno y externo que produce un excedente implefinicable en todo ente. No es una realidad lacunaria pero plenificable por la conciencia, sino una realidad *ancestral*, es decir, anterior a toda conciencia, y por lo tanto, anterior a toda forma de donación. “No estamos frente a lo dado incompleto, estamos frente a la incompletud de toda donación-a, a la aparición de la donación misma” (CAU, p. 174)

La objeción más natural a esta pregunta, que surge en el correlacionista casi como un acto reflejo, consiste en denunciar un uso ambiguo de la expresión “independiente del pensamiento”. Pues por “independencia” pueden entenderse dos cosas. *Primero*, una “dependencia óptica”, en el sentido de “existir-gracias-a”. Una objeción de este tipo no tendría ningún sentido en el marco de una ontología hermenéutica como la de Heidegger, por el simple hecho de que el *Dasein* no es *origen óptico* de los entes, sino lugar de manifestación del ente *en tanto que ente*. En el acto de pensar algo como un objeto teórico de aprehensión, el *Dasein* no trae un mundo a la existencia porque “conocer es siempre un modo de ser del *Dasein* que se da sobre la base de *su estar-ya-en el mundo*” (*Prolegomena*, p. 203). La *trascendencia del ego* (para usar una expresión sartreana) es un *factum*: la conciencia está arrojada a lo exterior, es ella misma la relación con lo exterior.

Lo que sí niega el correlacionista es que haya una “independencia ontológica” del ente, ya que la relación ontológica mienta una relación de *sentido*, y no de existencia. Para apoyar este punto, basta con mostrar la contradicción implicada en la idea de “la donación de un ente anterior a la donación” (AF, p. 14). La pretensión de encontrar un “fundamento *óptico* de lo *trascendental*” (Crowell: 2001, 12:4) constituye un movimiento ilegítimo sobre el cual Kant ya nos advierte en la Dialéctica Trascendental. La Ontología Hermenéutica es heredera del espíritu crítico en este sentido: “el ser es dado sólo si la comprensión (*Verstehen*) del ser, aquí el *Dasein*, existe” (GA58, §1). Pero esta relación de dependencia no es problemática, ya que no establece ninguna dependencia óptica.

Sin embargo, la dificultad a la que apunta Meillassoux está muy lejos de ser ese “argumento familiar e inconsecuente contra el idealismo” (AF, p. 18). Su interés también está puesto en la dimensión del sentido: el problema surge justamente cuando consideramos la posibilidad de que el *Dasein* produzca un *discurso objetivo* acerca de lo absolutamente independiente del *Dasein* en un sentido *óptico*. Porque una proposición ancestral como (α) habla de “entidades” y “relaciones” que se desenvuelven en relaciones “espaciales” y “temporales”. Ahora bien: estas nociones fundamentales (la “objetualidad”, la “relacionalidad”, la “espacialidad”, la “temporalidad”) tienen una *estructura* que remite esencialmente al *modo de ser* del *Dasein*, el “ser-en-el-mundo” [*In-der-Welt-sein*]. En este sentido, *si no hubiera ente* – en el sentido *óptico* – tampoco habría estas estructuras, pero entonces el sentido literal de la proposición (α) no puede ser el único. En realidad, (α) tiene dos significados, uno *literal* y uno *profundo*. Según el significado literal, el evento ocurrió hace 4.45 millones de años, cuando no había hombres ni (presumiblemente) ningún tipo de conciencia. Pero, según su sentido profundo, (α) no describe una situación literal – no había, *stricto sensu*, objetos y relaciones – sino que describe la unidad de sentido que una conciencia – o comunidad de conciencias – otorga a aquello que se muestra científicamente como habiendo ocurrido hace millones de años. Dicho de otro modo, la proposición (α) no habla de un ser anterior a la donación, sino que habla del ser que *se da como anterior a la donación*.

La distinción entre estos dos sentidos se hace explícita en el modo en que aparece *el tiempo* en cada una de ellas. El sentido "literal" configura lo que Meillassoux denomina un 'tiempo diacrónico', i.e., una cronología que "comprende los acontecimientos ancestrales" como también "la aparición de la donación", de modo que "contiene y excede" a la conciencia como uno de sus momentos internos (CAU, p. 172). El sentido "profundo", por el contrario, configura lo que se llama una 'retroyección' [*rétrojection*] del presente hacia el pasado.

Pero si esto es así, dice Meillassoux, sólo nos queda preguntar: "¿qué pasó hace 4.5 billones de años? ¿Tuvo lugar la acreción de a tierra, *sí o no?*" (AF, p. 16). El problema es que el correlacionista no puede responder a esta pregunta diciendo simplemente que *sí*. Debe agregar *algo*, y ese 'algo' que debe agregar es el "sentido profundo": no tiene sentido preguntarse cómo ocurrió la acreción *en sí* ya que sólo disponemos de las nociones propias de la *finitud* ("objeto", "cosa", "relación", "tiempo", "espacio", etc.) para hacer significativo un evento ocurrido en el pasado ancestral.

Pero entonces "la proposición ancestral es un enunciado verdadero, objetivo, pero cuyos referentes no podrían haber existido del modo en que este enunciado los describe" (AF, p. 16-7). Es verdad que la tierra se formó hace 4.45 millones de años, pero al mismo tiempo, su referente no podría haber existido del modo en que es descrito por (α), dado que la *forma* de esa objetividad supone la correlación con una comprensión [*Verstehen*] del ente. Pero entonces (α) es un enunciado que, a pesar de ser verdadero, no tiene un referente inteligible, ya que no tiene un objeto concebible. Por lo tanto, (α) es un sinsentido. Con este argumento Meillassoux intenta mostrar que (α) sólo puede tener sentido si es interpretada *literalmente*, y éste sentido literal es su *único* sentido. Si (α) no pudiese interpretarse literalmente, entonces estaría desprovista de todo interés científico: la proposición ancestral sólo tiene valor cognoscitivo en el momento en que se acepta que la realidad mentada en ella existió *del modo en que su proposición la expresa*.

En un último intento de mantener "la pulcritud" del *a priori*, el correlacionista recurrirá a Kant para insistir en la necesidad de distinguir dos planos: el plano empírico y el plano trascendental. La cuestión empírica de cómo emerge el pensamiento como un fenómeno, digamos, evolutivo, a partir de formas más sencillas, es una historia que puede ser contada sin dificultad. La pregunta trascendental "no se preocupa" por la validez empírica de estos enunciados, sino que consiste en determinar el *sentido* de su objetividad. Por lo tanto, el problema de la ancestralidad en las ciencias empíricas es *anfibiológica*, pues "confunde el ser objetivo de los cuerpos que de hecho emergen y perecen en el tiempo, con las condiciones del conocimiento objetivo del ser de esos cuerpos" (AF, p. 23).

Precisamente, el sujeto trascendental, la conciencia, o el *Dasein*, no "existen" como existen los objetos, pero de todas formas decimos que *son*. Y la pregunta que surge naturalmente es: ¿cuál es el *modo de ser* de estas condiciones? Y es aquí que Meillassoux vuelve sobre aquello que el propio Husserl advirtió en el §53 de *La Crisis*, a saber, la *inclusión* del sujeto en el *mundo* que constituye. Las nociones de "sujeto trascendental", "conciencia", "*Dasein*", "modo de acceso", etc., son absolutamente indisolubles de la idea de *finitud*: esto es, la idea de un *punto de vista*. Y esto es así precisamente porque, como mostró Kant en la Dialéctica Trascendental, la *totalidad del ser* en tanto que *totalidad intuitiva* es imposible; sólo puede ser correlativa a un intelecto divino. Es más: la idea misma de 'donación' implica que la comprensión del mundo *está situada al interior de ese mundo*, de modo tal que la pertenencia al mundo es una "condición de la trascendencia". El desafío que plantea la existencia de arqueófósiles es que nos remite a la idea de un "antes radical" al hombre, y por lo tanto, al mundo en un sentido *absoluto*. En este sentido, el "*in-der-Welt-sein*" heideggeriano entra en crisis, pues el mundo [*Welt*] ya no puede ser un existencial del *Dasein*, en la medida en que éste le preexiste de alguna manera. Y no sólo esto: en el mundo absoluto, el *Dasein* no puede sino ser una emergencia, es decir, debe emerger *en el seno* de ese mundo. Y esto es así porque

la *finitud* del *Dasein* se expresa en su carácter de ser una *perspectiva*, un “aquí-ahora” que implica estar arrojado en un “lugar” del mundo. Dado este carácter de la emergencia, la pregunta por el sentido de la ancestralidad se hace cada vez más apremiante: ¿cómo puede el pensamiento pensar el mundo sin donación? O dicho de otro modo: ¿cómo puede haber una interpretación que se auto-eyecte, trascendiéndose a sí misma?

Mi propuesta consiste en sugerir que la Ontología Hermenéutica padece esta tensión con la Naturaleza (como *fundamento óptico*). La tensión se resuelve mediante una mutación interna de la propia ontología en su auto-comprensión, paso que Heidegger describió detalladamente en sus obras posteriores a *Ser y Tiempo*, y que dio lugar al célebre “giro” [*kehre*] en su pensamiento.

Heidegger y la “μεταβολή” de la ontología fundamental

Así como Descartes había planteado un modo de aproximación que ponía *primero* al sujeto y *después* al mundo como objeto de certeza epistémica, la fenomenología hermenéutica establece (tal como lo había hecho Husserl en *Ideas I*) la *co-originariedad* de la conciencia y el mundo. Esta co-originariedad se reitera en *Ser y Tiempo* a partir de la correlación existente entre la mundanidad [*Weltlichkeit*] y los modos de ser del *Dasein*. Podría decirse, asimismo, que lo que Meillassoux indica con el problema la ancestralidad es la posibilidad de dar un giro final de tuerca, y *volver* a pensar *el mundo sin el Dasein*.

De hecho el propio Heidegger no es ajeno a la posibilidad de realizar este giro. En el anexo al parágrafo §10 del curso sobre Leibniz (dictado un año después de la publicación de *Ser y Tiempo*) Heidegger caracteriza la ontología fundamental como “la fundamentación de la ontología en general” (GA26, p. 196). Dicha fundamentación ocurre en tres movimientos internos. El primer movimiento consiste en una fundamentación de la posibilidad de la pregunta por el ser. El segundo movimiento consiste en explicitar los problemas fundamentales de dicha pregunta. Lo que nos interesa a nosotros es la tercera y última fase, que Heidegger (empleando quizás un lenguaje deliberadamente hegeliano) denomina “el desarrollo de la auto-comprensión” de la ontología. En este tercer momento, la ontología sufre una suerte de reversión sobre sí misma, reversión guiada por la interna movilización [*Bewegtheit*] basada en la radicalización y universalización de lo que estaba latente en ella (Ibíd., p. 202). Para designar esta “mutación” interna de la ontología, Heidegger emplea el término aristotélico ‘μεταβολή’ o el alemán ‘*Umschlag*’ para designar esta torsión de la ontología sobre sí misma; algo así como un principio de metamorfosis encriptado en el discurso ontológico mismo.

La noción de μεταβολή refiere al “despliegue temporal” de la “auto-comprensión del proyecto mismo” (Ibíd.). Ahora bien, esta auto-comprensión no puede ser un “ir más allá” de la ontología, sino que necesariamente asume la forma de un “volver”, es decir, de un “retroceso al propio principio latente”. La ontología se vuelve sobre sí misma, preguntando por su propia posibilidad. Y es allí que encontramos la manifestación de la *tendencia originaria* de toda ontología: volver sobre sus propios fundamentos y convertirse en *metafísica*. Pero esta “metafísica” no quiere ser como la antigua metafísica, y por lo tanto Heidegger emplea un neologismo para designarla: ‘metontología’ [*metontologie*].

¿Cómo se opera la mutación de ontología en metontología? Pues bien: el pensar ontológico sólo es posible sobre la base de la diferencia ontológica. Sólo si hay una comprensión [*Verstehen*] de la diferencia entre el ser y los entes puede haber tal cosa como

una pregunta ontológica. En *Ser y Tiempo*, Heidegger reconduce esta diferencia al *ente mismo* que la comprende, a saber, el *Dasein*. Una vez hecho esto, queda inaugurada la *correlación fundamental* del pensamiento heideggeriano: aquella entre el *Ser* y el *Dasein*. De allí la afirmación al inicio de los *Grundprobleme*: “El ser es dado sólo si el entendimiento del ser, aquí el *Dasein*, existe” (GA58, §1). Sin embargo, Heidegger reconoce inmediatamente lo que esto implica: “que la ontología no puede ser establecida en una manera puramente ontológica. Su posibilidad está referida de vuelta a un ente, que es el *Dasein*. La ontología tiene una fundación óptica” (Ibíd.).

De este modo, la realización [*Vollzug*] de la diferencia ontológica presupone la existencia fáctica del ente de que comprende, es decir, el *Dasein*. La existencia del *Dasein* es el fenómeno primordial [*Urphänomen*] a partir del cual el pensamiento ontológico se comprende a sí mismo como sujeto humano finito. Pero la existencia fáctica del *Dasein* no puede ser el fundamento último, ya que su existencia, a su vez, presupone la existencia fáctica (*Vorhandensein*) de la Naturaleza (GA26, p. 198). Es digno de notar que Heidegger utilice el término *Vorhandensein*, dado el privilegio que tenía la modalidad del *Zuhanden* en *Ser y Tiempo*. Heidegger parece estar aquí retornando a una comprensión de la Naturaleza como un “ser estante”, lo cual no significa, por supuesto, un regreso a una “concepción científica” de la Naturaleza, pero sí a la Naturaleza misma como el *fundamento óptico de la ontología*. El *Dasein* comprende la infinitud presupuesta en su propia finitud precisamente por su capacidad de hacer la diferencia, y la ancestralidad es uno de los caminos más claros para mostrar esta infinitud: la posibilidad de acceso del pensamiento a lo Absoluto. Al final del camino, el círculo se cierra: el pensamiento ontológico vuelve a lo óptico, pero enriquecido por el reconocimiento de la diferencia ontológica y consciente de que “no puede explicarse el ser con los entes”. ¿Cómo pretende, entonces, fundamentar ópticamente la ontología? ¿No es la metontología, acaso, una pretensión ilegítima que intenta explicar el Ser a partir de los entes? Esta es la opinión de Steven Crowell, quien, por ejemplo, considera que la *μεταβολή* y la idea de una “metontología” son el producto de una mera confusión terminológica y de “una excesiva preocupación por la ciencia y la investigación” (Crowell: 2001, p. 228). Pero la descalificación es simplista, y no logra reconocer que Heidegger era plenamente consciente de que el problema de la Naturaleza, así planteado, atentaba contra todo el edificio de la filosofía trascendental, o podríamos decir, del “*correlacionismo*”. ¿Cómo es posible, entonces, recurrir a un ente para fundamentar la diferencia ontológica, que es realizada en la existencia fáctica del *Dasein*? Heidegger vio, tal como lo vio Hegel después de Kant, que la única alternativa es pensar el ente en su totalidad, como la totalidad del ser; o dicho de otro modo: pensar el “Ser como un todo” [*das Seiende-im-Ganzen*] (GA26, p. 199).

Sólo en la totalidad del Ser puede surgir un *allí del Ser* [*Da-sein*], lo cual no es otra cosa que decir: es el Ser el que se piensa, y la metafísica del *Dasein* implica trascender los límites impuestos por la correlación para llegar a una comprensión de una totalidad que se comprende a sí misma *a través del Dasein*. Si el preguntar ontológico ha de trascenderse a sí mismo, entonces debe buscar en la correlación aquello que lo pone *fuera* de la correlación, es decir, aquel punto de vista que posibilita un *discurso no-correlacionado del ser*. Lo que parece, en primera instancia, una directa contradicción performativa se convierte, en este momento, en la tarea más urgente de la ontología. ¿Por qué sería éste un discurso “no-correlacional”? Lo sería en la medida en que el discurso mentado por esta metafísica tiene por objeto “la totalidad del Ser” [*das Seiende-im-Ganzen*], que sólo puede ser el fundamento [*Grund*] de la

ontología si explica cómo *emerge* la comprensión del ser (i-e-, la diferencia ontológica) *en el seno de esta misma totalidad*. En ese sentido, la Metontología se convierte en el instrumento por el cual se quiebra la correlación desde su propio seno. No es casual, como señala Meillassoux, que en aquella carta dirigida a Elisabeth Blochmann, Heidegger utilice el término *Potenz* (potencia), inspirado en la filosofía de Schelling, quien fue, entre los post-kantianos, quien intentó poner a la Naturaleza como fundamento de lo trascendental.

Esta “existencia fáctica de la naturaleza” debe ser el *lugar* del surgimiento del *aparecer del ser*, es decir, del *Dasein*, que es en este caso el *existente humano*. Ahora, “*Mundo*” y “*Naturaleza*” tienen estatutos distintos, pues el primero se encuentra co-implicado en la existencia del *Dasein*, mientras que la segunda debe estar siempre *presupuesta* como una existencia fáctica y condición óptica del primero. Dicho de otro modo: la *Naturaleza* es la condición óptica del *Mundo*. Aquí vemos cómo se reitera la paradoja de la subjetividad en la obra heideggeriana: ¿cómo puede el *Dasein* constituir la Naturaleza a partir de una desmundanización, de un pro-ceso [*Vor-gang*] de su *Umwelt*, al mismo tiempo que ella es el *fundamento óptico* del mundo *a partir del cual* el *Dasein* ejecuta este pro-ceso? Posiblemente la *ancestralidad* sea sólo un camino entre otros, para forzar esta transformación del pensamiento, en un largo camino de regreso a la Naturaleza originaria.

Referencias

- CROWELL, S.G. (2001), *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston: Northwestern University Press
- HEIDEGGER, M. (1951), *Ser y Tiempo*, trad. J. Gáos, México: FCE
- HEIDEGGER, M. (1992), *Grundprobleme der Phänomenologie* (Winter semester 1919/20), ed. H.-H. Gander, X, 274, Bd. 58
- HEIDEGGER, M. (2003), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, V. Klostermann, Frankfurt, (3° Ed.). Ed. de Klaus Held, Bd. 26
- HEIDEGGER, M. (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Editorial Alianza
- MEILLASSOUX, Q. (2007), “Contingencia y Absolutización de lo Uno” (Conferencia inédita dictada en La Sorbona, en el Coloquio Paris-I: “*Métaphysique, Ontologie, Hénologie*”)
- MEILLASSOUX, Q. (2008), *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier, London: Continuum
- MEILLASSOUX, Q. (2008), “Time without Becoming” (conferencia inédita dictada en la Universidad de Middlesex, Londres)