

Meta-ontología

La radicalización metafísica de la ontología fundamental

Autor:

Vila, Juan

Tutor:

Ainbinder, Bernardo

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

META-ONTOLOGÍA

*La radicalización metafísica
de la ontología fundamental*

Tesis Doctoral en Filosofía

Autor: Juan Vila

2020

Prólogo

“¿Qué fracción de infinitud,
de ese vasto abismo de eternidad,
se ha asignado a cada uno?
¿Qué fracción de la sustancia, del espíritu?
¿En qué diminuta porción de la tierra te arrastras?
Considera todas estas cosas,
y no tengas nada por importante,
salvo hacer lo que tu naturaleza te dicte,
y aceptar lo que la Naturaleza te dé”

Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, 32

En las siguientes páginas me propongo ofrecer un análisis y una interpretación de una de las ideas menos desarrolladas del extenso *corpus* heideggeriano, a saber: la idea de una radicalización metafísica de la ontología fundamental, la cual asume la forma de una *metaphysica naturalis* y lleva el nombre de “meta-ontología” o “metontología” (*Metontologie*). Dicha idea aparece por primera y única vez en el último curso que Heidegger dicta en Marburgo entre Mayo y Julio de 1928. Las circunstancias en las cuales esta idea hace su repentina aparición, así como el conjunto de motivaciones filosóficas y metafilosóficas que dan lugar a su emergencia puntual serán cuestiones tratadas *in extenso* en lo que sigue.

Pero a modo preliminar, me interesa señalar la motivación personal de esta elección temática. Quien haya atravesado una formación académica en filosofía no puede ignorar la presencia de una fuerte división en la comunidad filosófica, aquella conocida como la “división analítico/continental”. A pesar de los valiosos intentos por surcar este abismo y terminar con la división, es notoria la persistencia de la misma en los círculos académicos. Una razón clara de esta persistencia es que no hay una definición unívoca ni de lo que sea una u otra forma de hacer filosofía. Esto demuestra, en algún punto, que la división no opera únicamente en un plano conceptual, sino que es fundamentalmente una división relativa a la organización de la actividad y la producción filosófica en los espacios académicos. En mis años de estudiante supe habitar ambos “espacios”, no sin tensiones ni contradicciones. Prácticamente toda mi experiencia formativa se vio atravesada por esta especie de “esquizofrenia metodológica” en la cual casi todo lo aprendido en una de las orillas

era desmentido o simplemente ignorado en la otra. Paradójicamente, la razón que me condujo a forjar esta metodología provino de un imperativo presente en ambos lados de la división: evitar el dogmatismo. Sin embargo, a medida que la división se fortalecía en la academia, su flagelo se expresaba en distintos niveles (conceptual, laboral, político, etc.) al punto que era posible (y lo sigue siendo) hablar de una “sectarización” de la actividad filosófica. A mi juicio, una sectarización de este tipo equivale a la destrucción del espíritu filosófico mismo, y esta es la razón por la que me aboqué –quizás sin demasiada compañía a mi lado– a una formación rigurosa en ambos campos de la filosofía: desde los estudios de lógica formal hasta el corpus heideggeriano, desde la filosofía trascendental hasta la biosemiótica, desde la filosofía de la física y la biología hasta el pensamiento de la deconstrucción. Dicha estrategia continuó más allá de mi tesis de grado, y se volcó a mi experiencia como docente, en mis participaciones en congresos, y en mis publicaciones.

Un resultado duradero de esto fue mi convicción de que en el fondo de esta división se encuentra la disputa por la idea de «Naturaleza». No es casual que hoy en día el llamado «naturalismo» (en sus varias acepciones) sea casi co-extensivo con la idea de una filosofía analítica. «Naturalismo» es hoy una suerte de axioma en nombre del cual es realizada la mayor parte del trabajo en el mundo analítico y es indudablemente el temple dominante en la filosofía académica actual. Fuera de los espacios académicos usualmente asociados a la filosofía analítica, los “continentales” rechazan cabalmente toda actitud servil de la filosofía hacia las ciencias naturales, considerándola en el mejor de los casos un error conceptual y en el peor, un desiderátum político. Ya sea que se esté a favor o en contra de este temple filosófico, es claro que el pivote sobre el cual se estructura dicha oposición es el concepto de «Naturaleza». En mi tesis de grado (hoy publicada como libro) me propuse abordar el problema del concepto de «Naturaleza», tomando como hilo conductor el ya clásico *Mind and World*, de John McDowell.

McDowell fue uno de los primeros autores en los cuales pude advertir una visión clara de este problema, de su profundidad y de sus implicancias. La tesis de fondo de aquel libro era que si se quiere comprender la vida humana (caracterizada ubicuamente por la conceptualidad, la intencionalidad, la libertad, etc.) en términos de un fenómeno emergente de la Naturaleza física, era necesario despachar el arraigado concepto moderno de «Naturaleza» a favor de un concepto alternativo, “parcialmente re-encantado” de la misma. Pero su propia concepción “terapéutica” de la filosofía le

impide a McDowell ir más allá de esta retórica weberiana. Una vez que queda establecida la necesidad de repensar la idea de «Naturaleza», McDowell se cuida de no entrar en un sendero metafísico. Pero es justamente una pregunta metafísica la que tiene lugar en este punto: *¿qué interpretación ontológica de la Naturaleza hace ininteligible la presencia del fenómeno humano en el seno de la misma?*

Aquí es donde sitúo exactamente mi tesis sobre el proyecto metafísico de Heidegger: como una forma de atravesar la puerta que McDowell dejó abierta. ¿Por qué Heidegger? En primer lugar, llevo más de diez años estudiando su filosofía, lo cual me permite situarme en una posición más sólida a la hora de abordar un problema tan delicado como es la metafísica de la Naturaleza. Pero hay una razón de mayor peso: indudablemente fue Heidegger quien cuestionó, como ningún otro filósofo del siglo XX, los presupuestos ontológicos básicos de la filosofía occidental. No obstante, no toda su producción filosófica tiene, a mi juicio, el potencial de ejercer una crítica sostenida sobre dichos presupuestos desde la perspectiva de la división contemporánea entre “analíticos” y “continentales”. En efecto, Heidegger es usualmente considerado un héroe del lado “continental” y su pensamiento ha sido tradicionalmente ignorado y criticado en los círculos analíticos.

Sin embargo, hay un momento de su producción intelectual –un momento que algún intérprete concibió como el de su mayor “madurez filosófica”– en el cual Heidegger asume la tarea de encarar *frontalmente* el problema de la ciencia y de la Naturaleza. Este “momento” es el álgido final de la década de 1920, en donde, impulsado por la potencia y la resonancia que había tenido *Ser y Tiempo*, Heidegger asume la tarea de imaginar una *metafísica alternativa*, que se mantuviera por fuera de los confines de la “filosofía occidental” pero que no abandonara su diálogo productivo con las ciencias de su tiempo. Esta es la potencia de la idea de una «meta-ontología» (*Metontologie*) a cuyo desarrollo me abocaré en las páginas que siguen.

El primer capítulo de este trabajo estará dedicado a brindar un “estado de la cuestión” de la problemática de la metontología. Dado que, como veremos en seguida, dicha problemática es tratada de un modo fugaz y tan sólo en el Apéndice, las aproximaciones a la metontología son escasas y en el mejor de los casos breves recapitulaciones. Pero prácticamente ninguna de estas lecturas considera relevante ahondar en la problemática. Mi primer punto en este capítulo será defender la posibilidad de retomar este camino abierto por Heidegger. La interpretación y defensa de una perspectiva metontológica puede hacer justicia al lugar que el pensamiento

heideggeriano tiene y debe tener en las discusiones contemporáneas relativas al estatus y la estructura del naturalismo y el concepto científico de «Naturaleza». Mi estrategia para una relectura de la metontología consiste en tomar dos tesis que aparecen articuladas en el Apéndice:

- (I) La metontología consiste en una relectura de la idea de «ente» a la luz de los resultados de la ontología fundamental (*im lichte der Ontologie*).
- (II) La metontología tiene por tema al ente en conjunto (*das Seiende im Ganzen*).

Los capítulos segundo y tercero consisten en un desarrollo del punto (I) mientras que los capítulos cuarto y quinto estarán más focalizados a iluminar el punto (II). La primera de las tesis reclama una reformulación metafísica de la idea de «ente» a partir de los resultados de la ontología fundamental. En un primer sentido, esto significa que Heidegger se contrapone a ciertas concepciones dualistas que suponen un divorcio metafísico entre los fenómenos materiales y los fenómenos significativos.

El segundo capítulo estará justamente destinado a brindar plausibilidad a una concepción que no implique un dualismo entre significatividad y fisicalidad. Argumentaré que ésta es justamente la posición de Heidegger en *Ser y Tiempo*, expresada particularmente en su tratamiento del problema del «signo» y el «significado», condensados en el §17 de dicha obra. A pesar del amplio espectro de interpretaciones que existen en torno a los análisis heideggerianos de la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*), los tratamientos sistemáticos de su perspectiva “semiótica” son sorprendentemente escasos. Esto redundará en una sub-apreciación de su aporte original en este campo. Heidegger nunca escribió una “teoría del signo”, pero su visión del significado condensada en *Ser y Tiempo* es suficiente para demarcarla tanto de una concepción semiológica inspirada en la lingüística de Saussure, como de una concepción semiótica inspirada en la filosofía de Peirce. La principal diferencia de Heidegger con estas corrientes es su crítica al concepto de «signo», y su consecuente reemplazo por el concepto de «remisión» (*Verweisung*). Mi insistencia en este punto tiene que ver con el hecho de que es aquí –en la teoría heideggeriana de la significación– donde se hace evidente que el dualismo entre materialidad y significatividad está alimentado por un compromiso metafísico

específico que consiste en la interpretación de la idea de «cosa» como *substantia*, que tiene sus orígenes en la filosofía griega. A juicio de Heidegger, la noción de *substantia* (como núcleo portador de propiedades y anterior a sus relaciones) hace imposible pensar la significatividad como algo propio de las cosas, y por esta razón nos vemos obligados a suponer que la significatividad tiene origen en “otro lado”, a saber, en un acto interpretativo subjetivo o inter-subjetivo. Frente a esta concepción, que llamaré «concepción proyectiva del significado», Heidegger insistirá una y otra vez en que la significatividad debe ser pensada como inherente a la constitución ontológica misma de las cosas. Llamaré a esta posición «ontosemiótica» para señalar justamente el peculiar estatuto ontológico que adquiere el fenómeno del significado en su interpretación del fenómeno del signo.

En el tercer capítulo intentaré desarrollar el modo en que Heidegger concibe los entes intramundanos por fuera del modelo sustancial. Esto significa, en primera instancia, interpretar a los entes en términos exclusivamente relacionales, lo cual no sólo conllevará una discusión con el sustancialismo en sus variadas formas, sino también y fundamentalmente con otras formas de relacionismo que, a ojos de Heidegger, no logran romper definitivamente con la metafísica de la sustancia. Con este fin llamaré «relacionismo radical» a la posición de Heidegger para diferenciarla de otras formas de relacionismo, en particular del relacionismo desarrollado por Ernst Cassirer en su famoso libro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910). Éste tiene una importancia capital por dos razones. En primer lugar, porque en dicho libro Cassirer se embarca en la elaboración de una interpretación relacional de la Naturaleza, lo que lo posiciona como un interlocutor obligado del proyecto metontológico. En segundo lugar, porque la clave para entender la radicalidad del relacionismo heideggeriano estriba en buena medida en la diferencia entre la noción matemática de *función* (empleada por Cassirer) y la noción ontosemiótica de *remisión* empleada por Heidegger.

La segunda tesis mencionada será el tema central del cuarto capítulo, el cual tendrá como objetivo una interpretación de la expresión *Das seiende im Ganzen* con la cual Heidegger define la temática propia de su metafísica. Una primera enmienda a las traducciones usuales de esta expresión será necesaria, con la finalidad de poner la problemática de la «totalidad» en su lugar propio. La «totalidad» no mienta un conjunto numérico de entes, sino el hecho de que los entes se encuentran siempre remitidos unos a otros e integrados en una totalidad –lo que en *Ser y Tiempo*

Heidegger designa como «mundo» (*Welt*). En ese sentido, la problemática de la «totalidad» aparece como una consecuencia de la perspectiva desarrollada en los primeros dos capítulos. En efecto, si los entes son definidos relacionamente, esto es, si están ya siempre situados en un todo que los define como lo que son, entonces esta «totalidad» no debe ser entendida como el simple conjunto aditivo de entidades sino como el rasgo ontológico de los entes que Aristóteles había llamado *forma* (*μορφή*). Esto queda especialmente claro a partir del siguiente hecho: la característica definitoria de la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit*) es la significatividad (*Bedeutsamkeit*), la cual es recomprendida en última instancia como una *Bewandtnisganzheit*. El término *Bewandtnis* –de difícil traducción e interpretación– es el hilo conductor con el cual Heidegger desarrolla su propia concepción de la «forma». Dicha reformulación conduce, a su vez, a re-repensar el concepto correlativo de «materia», así como la idea de «movimiento» (*kinesis*). De aquí que el término *Bewandtnis* constituya una herramienta central para repensar «lo físico» (*physis*) desde una perspectiva metontológica.

En el quinto y último capítulo mostraré de qué manera esta re-conceptualización de la Naturaleza está plenamente operante a fines de la década del 20, y en particular en los cursos conocidos como *Grundbegriffe der Metaphysik*. En ellos, Heidegger trata sistemáticamente la ciencia experimental como en ninguna otra parte de su producción. Su abordaje de la biología debe ser leído como una relectura de las principales problemáticas de la metontología, a saber: la «relacionalidad» (tesis I) y la «totalidad» (tesis II). En efecto, Heidegger ve que los resultados empíricos de la ecología y la embriología abren el campo para repensar los fenómenos de la relacionalidad y la totalidad en la Naturaleza, respectivamente. En este sentido, la relación entre metafísica y ciencia es tratada, en este período, de un modo muy distinto a como era abordada en 1927, y muy distinto a como será abordada después de la “década metafísica”. En los *Grundbegriffe* Heidegger se abocará al desarrollo de una “filosofía del organismo” que nos permite vislumbrar el potencial de la metontología para elucidar los fundamentos metafísicos, rara vez vislumbrados, detrás de algunos conceptos clave en las discusiones contemporáneas en torno a la biología: el problema de la *identidad* biológica, el problema de la *unidad del organismo*, el concepto de *información biológica*, etc. En el contexto de esta “filosofía del organismo” Heidegger ofrece una relectura del problema del hombre y de su diferencia esencial con el mundo animal e inorgánico. A pesar de que este problema

ha sido ya objeto de amplios debates, mostraré que a partir de esta interpretación de la *metaphysica naturalis* dicha problemática puede ser abordada bajo una nueva óptica.

En el epílogo de este trabajo y a modo de conclusión, dedicaré unas palabras a la dimensión ética de la metontología. La conexión entre metafísica y ética no pasa de ser apenas una indicación explícita en 1928. Sin embargo, en la medida en que la metafísica a la que apunta Heidegger en estos años toma como punto nodal la existencia humana en la Naturaleza, la metontología tiene en su propio seno una relevancia ética insoslayable.

En las páginas que siguen, no sólo intentaré ofrecer una imagen plausible de este camino no transitado por el pensamiento heideggeriano, sino también –y a cada paso– motivar la reflexión metafísica con total independencia de si dicha reflexión es susceptible de una caracterización en términos de filosofía “analítica” o “continental”. En un tiempo en el que la metafísica ha caído en un descrédito prácticamente total, veo como una tarea filosóficamente valiosa hacer de ella una actividad no sólo posible sino también relevante en la actualidad.

1. La idea de una «meta-ontología»

“Tan sólo por una vez, nos gustaría
llegar a donde ya estamos.”

M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*

1. El metabolismo de la Filosofía

En una carta enviada a Elisabeth Blochmann el 11 de Octubre de 1931, Martin Heidegger –quien era ya el más celebrado filósofo de Europa– escribió estas enigmáticas palabras: “Con frecuencia me pregunto –y ésta ha sido para mí una pregunta crucial por mucho tiempo– ¿Qué sería de la Naturaleza sin el hombre? ¿No debería ella resonar a través del hombre [*hindurchschwingen*] con el fin de recobrar su potencia más interna?” (BW, 44).

Este significativo pasaje refleja una problemática que insiste en aparecer y reaparecer a lo largo de todo el itinerario intelectual heideggeriano, a saber, la relación entre el *Dasein* y la Naturaleza (*die Natur*), y en particular el estatuto problemático de este ente al interior del proyecto de una ontología fundamental.¹ Ya en sus lecciones tempranas de Friburgo, la Naturaleza aparece como “un cimiento impenetrable a partir del cual el mismo mundo emerge, pero al cual el mundo está íntimamente ligado” (Malpas, 2006, p. 192). A lo largo de su producción filosófica temprana, y sobre todo durante la redacción de *Ser y Tiempo*, es palpable el modo en que su reflexión intenta evadir el contacto con este “cimiento impenetrable”, si bien no puede, a su vez, dejar de hacer referencia a él.

El lugar fundamental en que Heidegger hace referencia a la Naturaleza en *Ser y Tiempo* es el §15, en donde se aboca al análisis del fenómeno del «mundo» (*Welt*), del «entorno» (*Umwelt*) y de la «mundanidad» (*Weltlichkeit*) como *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Como varios autores han notado (Dreyfus, 1992; Malpas, 2006; Blok 2014; Pobierzym, 2014), el modo en que Heidegger aborda el concepto de “Naturaleza” es ambiguo:

¹ De aquí en adelante emplearé el término «Naturaleza» con mayúscula con el fin de resaltar su estatuto de concepto filosófico, salvo indicación contraria. Asimismo, reservo la utilización del entrecomillado francés («») en el cuerpo del texto para la mención de conceptos técnicos.

Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales. Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente –ni tampoco como fuerza de la naturaleza. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta. (...) Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente soterraña”. (SZ, 70)

Ya en este pasaje puede sentirse la presencia de, por así decir, dos Naturalezas. Por un lado, se trata de un ente que comparece dentro del mundo, es decir, al alcance de la circunspección del *Dasein* en su ocuparse cotidiano con las cosas. En este sentido, la Naturaleza está subsumida a la *estructura referencial* que caracteriza a la mundanidad. Pero por el otro lado, reaparece la figura de esta “otra Naturaleza”, más impenetrable, una “fuente soterraña” inabordable e impenetrable que “nos asalta” y “nos cautiva”. Esta misma ambigüedad fuerza al propio Heidegger a admitir, más adelante, que la «Naturaleza» que nos “rodea” es sin lugar a dudas un ente intramundano, pero no tiene el modo de ser ni de lo a la mano ni de lo que «está ahí» al modo de una «cosa natural» (SZ 211).

Ahora bien, ¿cuál es la importancia verdadera que este problema puede tener, en el pensamiento de Heidegger en particular, y en la filosofía contemporánea en general? Uno podría pensar que se trata de un “problema técnico” de fenomenología, que podría resolverse echando mano de una serie de dispositivos conceptuales para “reubicar” el ente problemático (i.e. la Naturaleza) en el corpus comprensivo de una analítica existencial. No obstante, es claro que no se trata de un problema “local” por así decir, sino que su indagación compromete el modo en que el propio Heidegger entiende la filosofía *in toto*. Una de las hipótesis que guiará mi investigación es que el ente llamado «Naturaleza» –este fundamento impenetrable del cual “emerge” la mundanidad– puede ser considerado el *hilo conductor* con el cual Heidegger, al concluir su obra magna, se dedica a repensar no sólo la esencia de la analítica existencial tal como fue propuesta en su tratado, sino también *la idea misma de la filosofía y la posibilidad misma de la metafísica*.

Prueba de esta centralidad se encuentra nada menos que en el párrafo que concluye esa “gran obra inconclusa” que es *Ser y Tiempo* (§83). Éste comprende una serie de afirmaciones que reconocen abiertamente el carácter “provisorio” y “abierto” de la analítica del *Dasein*, en la medida en que en ella sigue estando “vedado” el “problema fundamental” de la ontología. Allí, Heidegger plantea en modo más eminente la pregunta que lo acompañará en los años venideros: “¿puede la ontología fundarse *ontológicamente*, o requiere también un fundamento *óntico*, y *cuál* es el ente que debe asumir la función fundante? (SZ 436).

Como anticipándose a las duras críticas que recibiría el escaso tratamiento de la Naturaleza en su obra, Heidegger plantea una pregunta que sin duda deja perplejo al lector de *Ser y Tiempo*: luego de leer una y otra vez que la filosofía (esto es: la ontología) sólo es posible sobre la base de la *diferencia ontológica* –es decir: sobre la diferenciación entre el ente y el ser del ente– nos encontramos al final con la extraña posibilidad de que la ontología pueda tener como fundamento nada más y nada menos que un *ente*.² El “final abierto” de *Ser y Tiempo*, la obra de filosofía más importante del siglo pasado, nos deja con la posibilidad de que la ontología (es decir, la investigación que indaga sobre el sentido del «ser») deba ser redirigida hacia un ente determinado.

Ciertamente, no se trata de encontrarle un fundamento al *ser* mismo, pues esto sería equivalente a postular un ente que ocupe el rol del ser, estrategia que Heidegger rechazaría, ya que ésta anularía la diferencia ontológica –esto es: confundiría al ser con un ente determinado. Lo que Heidegger está considerando, en cambio, es la posibilidad de que haya un ente que esté en el fundamento de la *comprensión del ser*, esto es, la posibilidad que tiene la existencia humana (*Dasein*) de trazar algo así como una diferencia ontológica y habitar, en virtud de esta posibilidad, un *mundo significativo*. Pero si esta fundamentación tuviera lugar, entonces se trataría, no de una fundamentación del ser por parte de un ente, esto es: de una entificación del ser, sino a la inversa, de la “ontologización” de un ente, en el sentido de descubrir en éste una significación metafísica a partir de la cual comprender la determinación ontológica de cualquier ente.

Ya en el curso del semestre de verano de Marburgo de 1927, en donde se intenta esbozar programáticamente la segunda y tercera parte de *Ser y Tiempo*,

² Sobre las críticas clásicas hechas a Heidegger por Hans Jonas y Karl Löwith, cf. Buchanan (2008) y Storey (2015).

Heidegger responde afirmativamente a la pregunta planteada al final de aquel tratado: “la ontología tiene un fundamento óntico” (PFF, 26). En ese curso, Heidegger identifica, como era de esperar, el *Dasein* como el ente fundante. No obstante, tendremos que esperar un año más para encontrar una formulación más profunda y sistemática de esta respuesta. Se trata del último curso que dicta en Marburgo/Lahn entre Mayo y Julio de 1928, titulado “Lógica” (*Logik*) y editado bajo el título *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Si bien, como lo indica el título, el curso está abocado principalmente a un análisis e interpretación creativa de la filosofía de Leibniz, su relevancia no se agota allí, ya que en el §10 de la Segunda Parte encontramos el registro de lo que Jean Greisch llamó “la primera auto-interpretación de *Ser y Tiempo*” (1994, p. 499).

En efecto, en esas páginas aparece la primera relectura del tratado de Heidegger hecha por él mismo y condensada en 12 tesis o lemas (*Leitsätze*) bajo el título “El problema de la Trascendencia y el Problema de *Ser y Tiempo*”. Estas doce tesis constituyen la trama de dicha auto-interpretación, en las que Heidegger se encargará de distinguir la analítica existencial de otras disciplinas como la antropología, la biología y la ética.³ No nos importa aquí el contenido específico de estas tesis, salvo mencionar que en ellas Heidegger está visiblemente preocupado por establecer el carácter *neutral* de la analítica del *Dasein*, algo que ya había establecido en *Ser y Tiempo*.⁴ Allí son abordadas una serie de problemáticas novedosas y hasta sorprendentes: la sexualidad del *Dasein*, su capacidad de dispersión, su corporalidad, la espacialidad, etc.

Vale la pena recordar que para 1928 Heidegger ya era una celebridad filosófica y *Ser y Tiempo* era ya considerado un hito de la historia de la filosofía, de modo que se vería probablemente en la obligación de contestar algunas de las innumerables inquietudes intelectuales que ya habría generado su publicación (más adelante ahondaremos sobre éstas). No es de extrañar, por tanto, que en un curso dedicado a una problemática específica –como el Principio de Razón en la filosofía de Leibniz– Heidegger decidiera realizar una digresión para conceder algunas “respuestas” a su expectante público. Sin embargo, a pesar de que en estas páginas Heidegger insista en que la analítica del *Dasein* –cuyo carácter es preparatorio– no es

³ Para un análisis sistemático y crítico de estas tesis, cf. Greisch (1994, V)

⁴ Cf. El §49 de *Ser y Tiempo*: “El análisis existencial tiene una prioridad metodológica frente a las cuestiones de una biología, psicología, teodicea y teología de la muerte. Tomados ónticamente, sus resultados muestran la peculiar *formalidad* y vaciedad de toda caracterización ontológica.” (SZ 248)

ni “antropología” ni “ética”, aclara que “la metafísica del Dasein no está *todavía* en el centro” (PML, 171). Esto anuncia una interna posibilidad: la de arribar a una *metafísica* por el camino de la ontología fundamental, posibilidad que es efectivamente tratada en el Apéndice de dicho parágrafo.

Estas breves y misteriosas reflexiones constituyen quizás las siete páginas más extrañas de la filosofía de Heidegger. Es en el apéndice del §10 –que lleva por título “Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental”– donde encontramos la idea de una *metafísica* en el fondo de la indagación ontológica fundamental. Allí Heidegger caracteriza la ontología fundamental como “la fundamentación de la ontología en general” (PML, 196). Dicha fundamentación ocurre en tres pasos, que no son simples puntos programáticos, sino que reflejan “la interna y oculta vida del movimiento fundamental de la filosofía occidental” (ibíd.):

1. *La fundamentación de la posibilidad de la pregunta por el ser.* Esta primera etapa consiste en la determinación temática y fenomenológica del problema del ser como el “problema fundamental” de la metafísica. Aquí tiene lugar “la interpretación del Dasein” en términos de *tiempo*. Este es el momento de la investigación que corresponde con la analítica del *Dasein*, antes caracterizada en términos de una neutralidad (*Neutralität*) temática.
2. *La explicación de los problemas fundamentales contenidos en la cuestión del ser.* Este momento de la investigación se ocupa de los problemas tradicionales de la filosofía expuestos a la luz de la analítica existencial. Sobre el final del §10 Heidegger señala que el problema del ser implica “cuatro problemas fundamentales” (ibíd., 193-194): Primero, la diferencia ontológica –esto es: la relación entre *ser* y *ente*. Segundo, la articulación fundamental del ser –es decir, el problema tradicional de la relación entre *essentia* y *existentia*. En tercer lugar, el carácter veritativo del ser –a partir de la articulación del concepto de «verdad» con el de «ser» en una lógica filosófica. Por último, la “regionalidad del ser” y “la unidad de la idea de ser” –es decir: el antiguo problema aristotélico de la multiplicidad de sentidos del término «ser» y la naturaleza fundamental de su unidad. En estos cuatro problemas –sostiene Heidegger en estos años –podemos condensar la totalidad del quehacer filosófico tal como se ha desplegado en la historia de la filosofía occidental.

3. *El desarrollo de la auto-comprensión de esta problemática, su tarea y límites: la «mutación» (Umschlag).*⁵ Lo que nos interesa a nosotros es esta 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 movilidad (*Bewegtheit*) basada en la radicalización y universalización de lo que estaba latente en ella (ibíd., p. 202). Heidegger emplea el término griego *μεταβολή* o el alemán *Umschlag* (de claras resonancias aristotélicas) para designar esta torsión de la ontología sobre sí misma.

Mediante la noción de *μεταβολή* se hace referencia al “despliegue temporal” de la “auto-comprensión del proyecto mismo” (ibíd.). 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” (ibíd.). La ontología se vuelve sobre sí misma, preguntando por su propia posibilidad. Y esto, para Heidegger, implica la realización de la tendencia originaria de toda genuina ontología: volver sobre sus propios fundamentos y convertirse en *metafísica*.

Por lo tanto, podemos afirmar que entre la década del 20 y la del 30 se produce una doble radicalización del pensamiento heideggeriano. Si la década del 20 estuvo signada por la *radicalización ontológica de la fenomenología*, a fines de la misma década asistimos a una *radicalización metafísica de la ontología*. Pero esta “metafísica” es de una naturaleza distinta a la de la antigua metafísica y por lo tanto Heidegger emplea un neologismo para designarla: “meta-ontología” o ‘metontología’ [*Metontologie*].

Heidegger justifica la mutación de la ontología en metontología mediante un condensado argumento. El pensar ontológico sólo es posible sobre la base de que exista 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.

⁵ Elijo el término “mutación” en lugar de “conversión” (J. J. García Norro) o “reversión” (P. Oyarzun Robles) por tratarse de un término de resonancias biológicas, lo cual, como veremos en seguida, es coherente con el conjunto de imágenes que Heidegger está intentando evocar mediante el uso de palabras como “desarrollo” (*Entwicklung*) “vida interna del movimiento” (*das innere Leben der Grundbewegung*), “μεταβολή”, etc.).

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* de 1919/20: el ser es dado sólo si el entendimiento del ser, es decir el *Dasein*, existe (§5).

De este modo, la realización de la diferencia ontológica presupone la existencia fáctica del ente que comprende, es decir, el *Dasein*. La existencia fáctica del *Dasein* es el «fenómeno primordial» (*Urphänomen*) a partir del cual el pensamiento ontológico se comprende a sí mismo como humanidad existente y finita. Y es en este punto que la “correlación originaria” entre *Dasein* y *Ser* aparece puesta en cuestión por primera vez. La existencia fáctica del *Dasein* –prosigue Heidegger– no puede ser el fundamento último, ya que su existencia, a su vez, presupone la existencia fáctica (*Vorhandensein*) de la Naturaleza (PML, 198).⁶

Como ya hemos visto, la preocupación heideggeriana por el estatuto de la Naturaleza constituye una clave de lectura no sólo de este período específico, sino del desarrollo de la filosofía heideggeriana en general. David Krell (1986) y más recientemente Malpas (2006), por ejemplo, han avizorado la posibilidad de tomar la Naturaleza como el hilo conductor que explica el viraje (*Kehre*) en el pensamiento heideggeriano. Y esto coincide con lo que señalamos al principio: el problema de la Naturaleza permea la totalidad del edificio filosófico del joven Heidegger, en particular de la fenomenología trascendental. Dicho de otro modo, el problema no es cómo pensar la Naturaleza al interior de un marco fenomenológico-trascendental (cosa que hace, por ejemplo, Husserl en *Ideas II* y *III*) sino más bien cómo el problema de la Naturaleza y de la emergencia de la mundanidad en ella manifiestan *las limitaciones internas del marco filosófico fenomenológico-trascendental*. El “desmantelamiento” de este marco será, de hecho, el camino elegido por Heidegger luego de su famoso viraje y su problematización de la Naturaleza se irá haciendo más y más presente bajo diversas calificaciones: como φύσις, como “lo irrodeable” (*das Unumgängliche*), como “tierra” (*Erde*), etc.

Por supuesto –y esta constituye una hipótesis central de nuestra investigación– la idea de «Naturaleza» con la que Heidegger está intentando hacer comprensible el proyecto de una metontología no debe ser confundida con ningún “concepto

⁶ Es digno de notar que Heidegger utilice el concepto *Vorhandensein*, dado el privilegio que tenía la modalidad del *Zuhanden* en *Ser y Tiempo*. Sobre esto trataremos *in extenso* en el capítulo 2.

establecido” que podamos encontrar en la tradición filosófica o disciplina científica. De hecho, el viraje metafísico comporta la “destrucción de la tradición” entendida como la transmisión “de sentencias y opiniones fijas” (PML, 197). Por supuesto que en esta destrucción “no se trata de eliminar los últimos dos milenios para ponerse uno mismo en su lugar” sino de “procurarle a estos problemas fundamentales, es decir, a la *metaphysica naturalis* que reside en el *Dasein* mismo, una oportunidad de transformación” (ibíd.). De modo que al *Dasein* le pertenece como una posibilidad latente la formulación de una *metafísica de la Naturaleza*.

Esto podría alarmar a quienes consideran que el concepto de «naturaleza» trae implicada la “naturalización” del *Dasein*, esto es: el intento de interpretarlo como un ente “meramente natural”. ¿No es acaso Heidegger quien más ha combatido la interpretación tradicional del hombre como *animal racional* (ζῷον λόγον ἔχων)? Una primera respuesta posible para evadir una conclusión como esta, es que, dentro del proyecto que Heidegger tiene en mente, la Naturaleza no es *un objeto de conocimiento*, sino un *fenómeno* y, en particular, un fenómeno primordial (*Urphänomen*) cuya interpretación se remonta a los antiguos griegos, y cuya evolución histórica ha perfilado en modo significativo el horizonte civilizatorio de nuestra cultura occidental. De allí que Heidegger, en su lectura de la *Física* de Aristóteles, sostuviera que a partir del pensamiento griego el concepto de «φύσις» es “la palabra fundamental que designa *la relación esencial* (*wesentlicher Bezug*) que la humanidad histórica de Occidente tiene con los entes, tanto consigo mismo como con los otros” (PH, 239).

Dicho en una palabra: en la metontología, la Naturaleza no constituye una «región óptica» sino que viene a jugar el papel mismo del Ser. En los próximos capítulos quedará más claro lo que esto implica: la insuficiencia del marco fenomenológico-trascendental no es sólo teórica (no poder pensar la significatividad en relación con la fisicalidad) sino también “meta-filosófica”; la fenomenología trascendental es *incapaz* de realizar el viraje necesario para convertirse en metontología. Esto debe convencernos aún más de que no se trata de un proyecto de naturalización del hombre, tal como aparece ejemplificado en el psicologismo tan combatido por la fenomenología y el neokantismo (cf. Crowell, 2001), sino que se trata, en todo caso, de *repensar la idea de «Naturaleza»* a partir de la facticidad del *ser-en-el-mundo*, a la luz de las propias categorías empleadas por Heidegger en *Ser y Tiempo*, pero radicalizadas en dirección a una metafísica. Este viraje mentado por

Heidegger constituye por lo tanto un recordatorio de que toda ontología debe volver siempre al sustrato mismo del cual ha germinado: “la Naturaleza misma es de diversos modos: espacio y número, vida, *Dasein* humano” (ibíd., 191-192). El *Dasein* no es un ente diferente ni externo a la Naturaleza, sino que se trata de un *modo de ser* de ella misma.

A partir de la presentación de la idea de una metontología tal como la presenta en el Apéndice de 1928, se sucede vertiginosamente y sin mayor desarrollo, una serie de “indicaciones directrices” para esta futura empresa metafísica; indicaciones que conformarán el hilo conductor de la presente investigación, y que son aquí condensadas en dos tesis y reformuladas en base a las expresiones que el propio Heidegger emplea para dar cuenta de las mismas.

I. La metontología no es una «cosmovisión», sino que piensa el ente “a la luz de la ontología” [im lichte der Ontologie]

La mención de una *metaphysica naturalis* puede generar la impresión de que estamos frente a un intento de construir un “Sistema de la Naturaleza” en el espíritu de Schelling o Goethe. Pero la respuesta de Heidegger es categórica: “la metontología no es una óptica sumaria (*summarische Ontik*) en el sentido de una ciencia general, que componga empíricamente los resultados de las ciencias individuales en una así llamada imagen del mundo (*Weltanschauung*)” (PML, 200-201). Es conocida la persistente oposición de Heidegger a toda idea de «cosmovisión».⁷ A esto hay que agregar que Heidegger no está en busca de una disciplina: ni la metontología ni tampoco la ontología fundamental son “disciplinas establecidas” que pasarían a formar parte de “un putativo sistema de la filosofía”, con la vana esperanza de llevar la investigación “a feliz término en unos decenios” (ibíd.). Esta pretensión de construir un “sistema” es la que Heidegger ve cristalizada en el neokantismo de su tiempo, en especial en la figura de Ernst Cassirer. En el famoso “Debate de Davos” que tuvo lugar en 1929 en el Hotel Belvedere, Heidegger contrastaba su concepción de la filosofía con la de Cassirer del siguiente modo:

⁷ Ya en 1919, en el *Semestre de Posguerra* de Friburgo, Heidegger ataca con vehemencia la idea de identificar la filosofía con una “visión del mundo”. Casi veinte años después, y en el mismo lugar, Heidegger volverá sobre el problema en su conferencia titulada *Die Zeit des Weltbildes* (1938). Allí refina el diagnóstico, e interpreta la modernidad como la época que consiste en la instauración de la idea misma de una *cosmovisión*.

La filosofía no tiene como tarea dar una «visión del mundo» [*Weltanschauung*], pero ciertamente la visión del mundo es un presupuesto del filosofar. La visión del mundo que da el filósofo no es tal en el sentido directo de una doctrina, ni tampoco en el sentido de una influencia; la visión del mundo que da el filósofo se basa en que en el filosofar se logra hacer radical la trascendencia del mismo *Dasein*, es decir, la posibilidad interna de esta esencia finita de referirse al ente en su totalidad. (DD, 99)

La *metaphysica naturalis* que plantea Heidegger no es, por lo tanto, una “disciplina” agregada a la ontología, que vendría a completar una “imagen comprensiva” del mundo: “con ‘metafísica’ –dirá en 1936– no nos referimos a una disciplina especial dentro de la filosofía, a diferencia de la lógica o la ética. En la filosofía no hay disciplinas porque ella misma no es una disciplina” (PC, 3).

¿Cómo debemos entonces entender el concepto de «metafísica»? El prefijo *meta-* no mienta un “más allá”, sino por el contrario un “más acá”. *Meta-*ontología no es otra cosa que “el viraje (*Kehre*) en el que la ontología misma da marcha atrás expresamente hacia la óptica metafísica en la que de modo implícito siempre ha permanecido” (PML, 201). Esto significa *situar* de manera radical la ontología en la circunstancia fáctica de una existencia humana completamente arrojada en medio de la Naturaleza. Es *aquí* (en la finitud de la pregunta filosófica) donde tiene lugar la radicalización metafísica de la ontología fundamental, y no *allí* en los confines de la especulación cosmológica. “Radicalizar”, como lo señala su propia etimología –*radix* significa “raíz”– no implica un ir más allá de los límites, sino justamente lo contrario: volver al cimiento, localizarlo, en una palabra: enraizarlo.

En la ontología permanece latente esta tendencia originaria a volver sobre sí misma para asumir su condición óptica de posibilidad: “allí se lleva a cabo el giro y tiene lugar su conversión en metontología” (ibíd.). Pero esto no es simplemente una mera constatación “positiva” de la facticidad del filosofar humano, como si se dijera: “sólo hay filosofía porque tenemos el aire que respiramos”. El carácter de esta reversión nos conduce a la *metafísica*: “la ontología fundamental y la metontología constituyen en su unidad *el concepto de la metafísica*” (PML, 202). Hay que entender cabalmente este rechazo a la metafísica tradicional: no es por una imposibilidad intelectual que el hombre no pueda construir esta “Teoría del Todo”, sino porque la

esencia de la metafísica no puede ser disociada de la *finitud* de la cual emerge y en la cual permanece ya siempre todo preguntar filosófico. Esto queda plasmado en un bello pasaje del apéndice: “La finitud de la filosofía no consiste en que se tope con fronteras y no pueda seguir adelante, sino en que encierra, en la simplicidad de su problemática central, una riqueza que cada vez demanda un nuevo despertar” (ibíd., 198).

Quienes creen que el pensamiento consiste en surcar la distancia que hay entre un “sujeto” y un “objeto” para dar así con una “representación fiel” del mundo, verá esta finitud inevitablemente como una limitación de la filosofía en general y verá este acercamiento a la “problemática central” al modo del Mito de Sísifo: nunca pudiendo dar con él y siempre teniendo que comenzar de nuevo. Pero no es esta la imagen fatídica que nos comparte Heidegger en el apéndice. Mas bien, se está buscando volver al fundamento óntico de la ontología –es decir la metontología– *a través* de la ontología: “la metontología sólo es posible sobre el fundamento (*auf dem Grunde*) y en la perspectiva (*in der Perspektive*) de la problemática ontológica radical” (ibíd., 200). Esa es la razón por la cual no debemos caer en la confusión de creer que se trata de una fundamentación metafísica en el sentido tradicional de una inferencia que va del “ente fundante” al “ente fundado”. Es más: lo que parece estar afirmando es que *no puede realizarse la radicalización de la metafísica si se sigue comprendiendo al ente en el sentido tradicional del término*. Una confusión de este tipo está presente, como veremos a continuación, a la base de la mayoría de las críticas hechas al concepto de «metontología».

En otras palabras: volver a considerar un *ente* (en este caso, ese ente ambiguo que es la Naturaleza) no puede significar la búsqueda de una “cosa determinada” que oficie de fundamento positivo a otras “cosas”. El propio Heidegger nos da una indicación de lo que está buscando en el §83 de *Ser y Tiempo*, al momento de plantear la posibilidad de una fundamentación óntica de la ontología:

La distinción ontológica tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí, por ejemplo), es tan sólo el punto de partida de la problemática ontológica y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo. Que la ontología antigua opera con «conceptos de cosa» y que se corre el riesgo de «cosificar la conciencia», es algo sabido desde hace tiempo. Pero, ¿qué significa cosificación? ¿De dónde

brotar? ¿Por qué se «concibe» el ser «primeramente» a partir de lo que está-ahí y no a partir de lo a la mano, que está mucho más cerca? ¿Por qué esta cosificación se vuelve una y otra vez dominante? ¿Cómo está positivamente estructurado el ser de la «conciencia» si la cosificación resulta inadecuada para él? ¿Basta siquiera la «distinción» de «conciencia» y «cosa» para un desarrollo originario de la problemática ontológica? (SZ, 436-437)

La *metafísica* tras la cual va en busca Heidegger no es la metafísica que él mismo se encarga de destruir. La metontología como *metaphysica naturalis* no toma el ente como una «cosa». No se trata, por lo tanto, de volver a encontrar una cosa que proporcione el “fundamento” a partir del cual construir una “imagen total”, sino de la necesidad de repensar la idea misma de «cosa» a la luz de la ontología (*das Seiende im Lichte der Ontologie*) (PML, 200). ¿Qué puede significar volver a pensar el ente “a la luz de la Ontología”? ¿Qué relevancia tiene el concepto de lo «a la mano» (*Zuhanden*) para repensar la idea misma de «cosa»? ¿Cuál es la verdadera función de la distinción entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*?

En los capítulos que siguen intentaré mostrar que el “viraje metontológico” implica la tarea de repensar la Naturaleza a la luz de una *crítica radical a la metafísica de la substancia* –o lo que Aho (2006) denomina “ontología orientada a la sustancia” (p. 3)– tal como ella se presenta en los análisis heideggerianos de la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*) y en particular en su peculiar noción del fenómeno del «significado». Procederé en dos pasos.

En el segundo capítulo, me abocaré al condensado pero profundo análisis que Heidegger dedica a los fenómenos del «signo» y de la «remisión» –presente en los párrafos 14 a 18 de *Ser y Tiempo*– y mostraré que en ellos está la clave para elucidar el modo original en que Heidegger interpreta el “carácter relacional” de las cosas, en dirección a una relectura metafísica de la idea de «ente». Como es de esperar, la mayoría de las interpretaciones que toman en cuenta la noción de «signo» (*Zeichen*) referida en estos pasajes, lo hacen o bien desde una perspectiva *semiológica* –tomando así como punto de partida el modelo lingüístico del signo propuesto por Saussure– o bien desde una perspectiva *semiótica* –tomando entonces la noción de «semiosis» propuesta por Peirce. Frente a estas lecturas, argumentaré que en Heidegger existen elementos para la conformación de una «ontosemiótica» que, a pesar de tener la significatividad como tema, no tiene como base conceptual la noción

formal de «signo».

Esto nos llevará a indagar, en el tercer capítulo, la alternativa propuesta por Heidegger al pensamiento “sustancialista”, en dirección a lo que muchos autores han denominado el “relacionalismo” de la filosofía de Heidegger (Weberman, 2001; Young, 2011; Mitchell, 2013; Blok, 2014; Ainbinder, 2017). Tradicionalmente, la tesis básica del «relacionalismo» dice que las entidades “son lo que son en virtud de las relaciones que tienen con otras entidades por fuera de ellas mismas” (Weberman 2001, p. 109). Si bien esta calificación es correcta en un sentido general, es insuficiente para dar cuenta del modo original en que Heidegger aborda el problema de la relacionalidad de los entes. De hecho, voy a mostrar que existen elementos para suponer que Heidegger desarrolla –aunque en modo fragmentario– una forma particular de relacionismo que denominaré «relacionismo radical» (RR), el cual es necesario distinguir de otras formas de relacionismo, en especial de aquel desarrollado por Ernst Cassirer en su obra *Sustancia y Función* (1910) el cual indudablemente produce un fuerte impacto en Heidegger.

No cabe duda de que la crítica al «sustancialismo» constituye uno de los hilos conductores centrales de la filosofía heideggeriana. Ya en el seminario de Friburgo de 1919 (KNS) Heidegger detecta resabios del sustancialismo en el modelo perceptual de la fenomenología husserliana y en los *Prolegomena* de 1925 encontramos una descripción fenomenológica del proceso (*Vor-gang*) que da lugar a la comparecencia del objeto (*Gegenstand*) como correlato de una actitud teórica. Luego de *Ser y Tiempo*, esta preocupación reaparecerá con fuerza en 1928, así como en su famosa conferencia de 1935 titulada *La pregunta por la cosa (Die Frage nach dem Ding)* –y asimismo en *El origen de la obra de arte (Der Ursprung des Kunstwerkes)*, del mismo año– y permanecerá como una preocupación central mucho después de la llamada *Kehre*, como por ejemplo en su conferencia de 1950 titulada *La Cosa (Das Ding)*. Una tesis central de este trabajo será que el «relacionismo radical» es imprescindible para dar una definición de «ente» que pueda operar la transformación prevista en la metontología.

II. La Metontología tiene por tema el ente «en tanto que en un todo» (*Das Seiende im Ganzen*)

Una vez detectado el movimiento interno que va de la ontología a la

metaphysica naturalis y una vez negada categóricamente la posibilidad de extraer el concepto de «Naturaleza» de cualquier disciplina científica o cosmovisión establecida, Heidegger procede a definir la metontología asociándola al problema de la «totalidad»:

Precisamente en el horizonte del problema del ser planteado radicalmente se muestra que todo esto sólo es visible y puede ser entendido como ser cuando existe ya una totalidad posible de entes. De aquí se sigue la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en conjunto [*das Seiende im Ganzen*]. Este nuevo planteamiento de la cuestión se encuentra en la esencia de la ontología misma y se produce a partir de su conversión, su μεταβολή. Designo esta problemática como *metontología* [*Metontologie*]. (PML, 199)

Dado que no debemos entender esta *metaphysica naturalis* en términos de una «cosmovisión», debemos ser muy cautos a la hora de interpretar el carácter y naturaleza de este «conjunto» o «totalidad» a la que hace referencia Heidegger. El problema de la totalidad está referido a la existencia del *Dasein*: “el modo del existir humano debe ser determinado en el todo y a partir de éste. El ser-en-el-mundo del *Dasein* significa: ser en el todo” (PML, 234). De manera que el problema de la Naturaleza no comparece en el curso de la investigación como un “objeto” de “contemplación teórica”, sino como el fundamento óntico de la totalidad a la que está referida el fenómeno del mundo. «Mundo» y «Naturaleza» constituyen, por así decir, una dupla conceptual cuya interacción refleja el problema de la *totalidad*. La clave de una correcta comprensión de la metontología reside, por lo tanto, en una comprensión adecuada de la idea misma de “totalidad del ente” (*das seiende im Ganzen*).

Aquí cabe hacer una rápida advertencia respecto al modo en que generalmente se ha interpretado esta “totalidad”. Es un lugar común en gran parte de la filosofía contemporánea el concebir el problema ontológico de un modo peculiar y esto se debe especialmente a la creciente hegemonía que ha venido teniendo la tradición analítica en círculos académicos. En éstos existe la tendencia a defender una lectura quineana del problema, famosamente condensada en el simple interrogante: ¿Qué hay? (*What is there?*) (Quine, 1948). Desde aquella célebre formulación, la gran mayoría de los filósofos que se reconocen bajo su influencia han pensado la cuestión ontológica en términos exclusivamente extensionales, esto es, como un problema vinculado a la

extensión del *dominio* de lo “realmente” existente en el Universo.⁸ Sin embargo, como ya había advertido Taylor (1959), esta formulación del problema ontológico es “notoriamente engañosa” en tanto que “sugiere que ya tenemos en claro lo que es el «ser», esto es, lo que significamos cuando decimos de algo que existe” (p. 125). Esto tiene obvias resonancias heideggerianas: en efecto, la distinción entre un plano óntico y un plano ontológico apunta precisamente a disipar esta confusión que, por lo visto, está lejos de haber sido erradicada.

Un reflejo inequívoco de esta confusión se encuentra en el modo en que aparece traducida la expresión alemana “*das Seiende im Ganzen*” en el pasaje arriba citado. Las versiones más difundidas de este seminario en lengua no-alemana la traducen como “la totalidad del ente” (Krell, 1986; Greisch, 1994; Oyarzun Robles, 1995; García Norro, 2007) o “el ente en su totalidad” (Jaran, 2008; Westerlund, 2014). Lejos de ser una simple digresión filológica, esta tendencia con respecto al lenguaje tiene que servirnos de indicación para detectar una determinada inclinación metafísica en la interpretación textual.

De hecho, no todos los traductores concuerdan con esta lectura. Una notable excepción actual es la de Parvis Emad y Thomas Kalary, traductores de la edición inglesa de *Besinnung*, un texto escrito por Heidegger a fines de la década del 30. En el prefacio a esa edición, observan que “el modo prevalente de entender esta frase como «la totalidad del ente» es tan equívoca que bloquea toda posible comprensión adecuada del pensamiento de Heidegger en general” (MF, xxxiii-xxxiv). En cambio, argumentan que “considerando el descubrimiento hermenéutico-fenomenológico de Heidegger, según el cual los entes están ya siempre situados en un todo (...) la frase *Das Seiende im Ganzen* debería traducirse como *los entes en un todo* [*beings in a whole*] y no como *los entes como un todo* [*beings as a whole*]” (ibíd.). De hecho, Emad y Kalary reconocen como un notable antecedente a William J. Richardson, quien en 1977 tradujo la misma frase con la fórmula “el ente-en-el-conjunto” (ibíd.).

De modo que si tomamos en cuenta lo señalado por Emad y Kalary, no

⁸ Prueba de ello es tan fácil de encontrar como en la entrada “Ontología” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Allí Bricker (2014) escribe que “el ontólogo se pregunta: ¿qué entidades o tipos de entidades existen? ¿Hay entidades abstractas, como conjuntos y números, además de entidades concretas, como las personas, los charcos y protones?”. Otros autores que conciben en modo análogo el problema son Jané (2003), Azzouni (2004), Raley (2007) y Rayo (2007). Más recientemente, discusiones en torno a la metafísica de Heidegger también han caído bajo este sesgo, es especial McDaniel (2012) y Turner (2009), quienes suscriben a la tesis de que “la ontología trata de aquello sobre lo cual ranguean los cuantificadores existenciales” (Turner, *op. cit.*, p. 3).

podemos pensar el problema en términos de la totalidad numérica de los entes, sino de la reinterpretación de la idea misma de «ente» a la luz de la ontología, es decir: el ente en-relación-con una totalidad que hace del ente ser lo que efectivamente *es*. Esta es justamente una de las consecuencias centrales de los análisis heideggerianos del fenómeno de la significatividad (*Bedeutsamkeit*).

En el contexto de un pensamiento relacional, la cuestión de la «totalidad» tiene una especial relevancia, ya que en éste el ente ya no es pensado como una “cosa-núcleo” portadora de “propiedades” sino como un plexo de remisiones, y por lo tanto la *unidad* que constituye al ente como tal debe ser repensado en términos de la totalidad que hace al ente ser lo que es. Esto, claro está, pone a Heidegger en la obligación de reformular la noción filosófica de «forma», tarea que acometerá con la ayuda de un concepto tomado de Emil Lask: *Bewandtnis*. Este término tiene un rol central en la reapropiación heideggeriana de la problemática del significado, así como en su recepción de la filosofía de Aristóteles, tan importante para su relectura de la idea de «Naturaleza» (*physis*).

El cuarto capítulo estará abocado justamente a un análisis e interpretación de dicho término, cuya complejidad se refleja en la dificultad que presenta todo intento de traducirlo del alemán (Rivera, 1989; Kisiel, 1995; Sheenan, 2018). Mi tesis será que la noción de *Bewandtnis* no sólo constituye el modo original en que Heidegger reconceptualiza la idea aristotélica de «forma», sino que dicha reformulación conduce a re-repensar el concepto correlativo de «materia», así como la idea de «movimiento» (*kinesis*). De aquí que el término *Bewandtnis* constituya una herramienta para repensar «lo físico» (*physis*) desde una perspectiva dinámico-relacional. Una consecuencia de este abordaje relacional de los entes ha sido advertido por Malpas (2006), quien señala una orientación crecientemente *topológica* en su pensamiento – algo que puede advertirse claramente en el repertorio conceptual que Heidegger parece asignar a la metontología y que no casualmente serán centrales en su producción posterior: la espacialidad, la naturaleza, la tierra, el lugar, el habitar, etc.

El reconocimiento del carácter topológico de la realidad física tiene consecuencias en el modo de pensar la «relacionalidad» y la «totalidad» como conceptos imprescindibles una re-conceptualización metafísica de la idea de Naturaleza. Heidegger era consciente de esto cuando, a fines de los años 20, entró en un diálogo filosófico con la biología. Su interés por la biología no sólo está orientado a criticar los intentos de reducir el fenómeno de la *vida* a la física y la química, una

posición que hace explícita ya en 1928. Además de su decidida oposición al reduccionismo, Heidegger encuentra que en algunas corrientes del pensamiento biológico (en particular la etología y la embriología) pueden atisbarse rupturas con el *modelo sustancial* de la Naturaleza.

De allí la importancia capital de su “filosofía del organismo”, bosquejada en las lecciones de Friburgo de los años 1929-30 conocidos como *Grundbegriffe der Metaphysik*. Estas lecciones constituyen un verdadero ejemplo de análisis metontológico, en tanto que nos permiten encontrar en el fenómeno de lo «orgánico» un hilo conductor adecuado para repensar el concepto de una *totalidad no sustancial*. La original interpretación que hace Heidegger de la noción de «organismo» nos permite repensar las nociones de totalidad, unidad y límite más allá del modelo de la sustancialidad. El quinto capítulo de este trabajo estará abocado a un análisis detallado de esta “filosofía del organismo” en la cual nos es posible elucidar los fundamentos metafísicos, rara vez vislumbrados, detrás de algunos conceptos clave en las discusiones contemporáneas en torno a la biología: el problema de la *identidad* biológica, el problema de la *unidad del organismo*, el concepto de *información biológica*, etc.

2. Contexto y recepción de la metontología

2.1. Scheler, Cassirer y el proyecto de una «antropología filosófica»

El período que va desde los cursos inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y Tiempo* (incluyendo la aparición de la metontología en 1928) hasta finales de la década del 30 ha sido ampliamente reconocido como el momento en el que Heidegger intenta rehabilitar la idea de «metafísica». Crowell (2001) por ejemplo, incluso ha propuesto que deberíamos llamar a ésta la «década metafísica» (p. 225). Para algunos, se trata de uno de los períodos más interesantes, en que Heidegger exhibe una “plena madurez filosófica” (Backman 2014, p. 187), en la cual produjo “alguno de los textos filosóficos más poderosos” (Jaran, 2008: p. 4). Para otros se trata simplemente de un período de experimentación que rápidamente culminará en la *Kehre* y su consecuente abandono de todo marco metafísico.

La recepción que tiene la idea de una metontología entre los especialistas depende notablemente del modo en que es interpretada la significación de esta década

para el proyecto filosófico de Heidegger como un todo. No obstante, lo claro es que esta década está signada por un profundo replanteo del marco conceptual de *Ser y Tiempo* (Malpas, op. cit., p. 113). Esto significa un replanteo profundo de la fenomenología hermenéutica como el modo de acceso privilegiado al ser de los entes. El método fenomenológico (que tan decididamente vertebró el concepto de filosofía en *Ser y Tiempo*) comenzará a ser transformado y radicalizado a partir de la problemática de la Naturaleza, como aquello en donde tiene siempre ya lugar la significatividad. Como vimos al comienzo, la pregunta por una posible fundamentación óptica de la ontología ya presionaba a Heidegger durante la escritura de *Ser y Tiempo*, a punto tal que él decide concluir la primera parte (destinada a ser complementada con otras dos) dejando abierta la pregunta por este posible fundamento. ¿Qué llevó a Heidegger a plantear la posibilidad de una *metafísica* del Dasein? ¿Quiénes son sus interlocutores polémicos en este período?

Luego de la publicación de *Ser y Tiempo*, se sucedieron una serie de reacciones que podríamos caracterizar, por un lado, como entusiastas y, por el otro, como críticas. En este segundo grupo encontramos a quienes, atendiendo al carácter “neutral” de la analítica existencial, alzaron la voz en reclamo a una rehabilitación de algunos problemas que habían quedado soslayados en *Ser y Tiempo*. Entre todas las críticas, hay dos que tuvieron un eco especial en generaciones posteriores. Una primera crítica atiende a la ausencia de una «ética» en la *magnum opus* de 1927 y encontrará su mayor representante histórico en la figura de E. Levinas.⁹ Una segunda crítica refiere al peculiar estatuto “escindido” del Dasein con respecto a la Naturaleza: el estatuto problemático de su corporalidad, su animalidad, etc.¹⁰

En este segundo grupo aparece sin duda Max Scheler, con quien Heidegger mantendría una fructífera y tensa relación hasta su muerte prematura en 1928. Con su idea de una metontología, Heidegger intentará responder unificadamente a ambos problemas. Pero lo que interesa especialmente por su relevancia en la gestación de la metontología es su prolífico diálogo con Scheler. Como varios autores han señalado (Krell, 1986; Pöggeler, 1989; Crowell, 2001; Jaran, 2008; Buchanan, 2008; Reddan, 2009) la idea de una meta-ontología es el producto del diálogo intelectual entre ambos. En particular, surge en el contexto del tratamiento scheleriano del clásico

⁹ Cf. Löwith (1995), Strauss (1983), Bourdieu (1991), Habermas (1987), Wolin (1991), Rockmore (1992), Margolis (1992), Faye (2010).

¹⁰ Cf.: Pöggeler (1963), Frank (1991), Derrida (1991), Hans Jonas (1992), Agamben (2004).

problema del “lugar del hombre en el cosmos” que se encontraba en un estado de intensa revitalización por esos años. Prueba de este *revival* fue *El lugar del hombre en el Cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*), publicado el mismo año de la muerte de Scheler, y el curso de Lógica de Heidegger.¹¹

Scheler era ya un filósofo altamente reconocido al momento de la aparición de *Ser y Tiempo* y su respuesta no se hizo esperar.¹² Como bien señala Dahlstrom (2002), la relación entre Heidegger y Scheler era de mutua admiración: para el último, *Ser y Tiempo* constituía “la obra más original” de la filosofía alemana de su tiempo, una obra “tan radical como rigurosa” (GW 9, 304). Sin embargo, en tanto que su propio proyecto implicaba necesariamente una antropología filosófica (esto es: la pregunta por “el lugar del hombre en el Cosmos”), Scheler se lamenta del hecho de que en *Ser y Tiempo* había “una total devaluación de la «Naturaleza»”. (GW 9, 295).

En su obra *El lugar del hombre en el Cosmos*, Scheler trata prácticamente los mismos problemas a los cuales se abocará Heidegger en sus lecciones de Friburgo de los años 1929 y 1930: el concepto de «naturaleza», el concepto de «hombre», el problema del naturalismo en la filosofía, el debate entre «mecanicismo» y «vitalismo», el problema de la unidad del organismo, la diferencia entre el hombre y el animal, entre la vida y lo inorgánico, etc. Scheler se abocará a la tarea de desarrollar una antropología filosófica que brinde “una idea unitaria del hombre” y su puesto en el cosmos, tomando como punto de partida el supuesto de que, además de la innegable continuidad fisiológica que existe entre el hombre y el resto del mundo vivo, existe asimismo una diferencia esencial que le brinda a éste “un puesto *singular*” en el concierto de lo existente (Scheler, 2008: pp. 29-30). Esa diferencia esencial es el *espíritu* (*Geist*).

Uno de los puntos capitales del tratado de Scheler es que el hombre, a pesar de ser “parte” integrante del Cosmos, por su condición espiritual es capaz de “elevarse por encima del mundo” (p. 72). Este “salirse” del orden natural no implica un efectivo “estar afuera”, sino la capacidad de “decir no” a lo que él denomina el “coeficiente existencial”, esto es: la condición situada de estar “aquí y ahora” en un “lugar” o “región” del mundo (p. 78). En tanto que ser dotado de *espíritu*, el hombre es *libre*, esto es: goza de una autonomía respecto de “los lazos y la presión de lo orgánico” a la

¹¹ Tras saber de su muerte, Heidegger dedicará una parte de su curso a homenajear a “la más potente fuerza filosófica de la Alemania actual; no, de la Europa actual e incluso de la filosofía de nuestros días en general.” (GA26, 63). Posteriormente, dedicará su *Kantbuch* a su memoria.

¹² Un análisis de la recepción de *Ser y Tiempo* por parte de Scheler aparece en Dahlstrom (2002).

cual el animal está siempre sujeto. En esta libertad, el hombre es capaz de conducirse con *objetividad*, esto es: puede elevarse por encima de las cosas para comprenderlas en un “conocimiento objetivo” (p. 72). Por medio del conocimiento objetivo de la Naturaleza, el hombre es capaz de trascender su finitud y alcanzar el absoluto:

Hay una *gradación*, en la cual un ser primigenio *se va inclinando* cada vez más *sobre sí mismo*, en la arquitectura del Universo, e intimo *consigo mismo* por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse *íntegramente en el hombre*. (p. 67)

En este punto la antropología filosófica de Scheler muestra la innegable línea de parentesco con la corriente de pensamiento neokantiana en su vertiente más hegelianizada y, en especial, con la antropología filosófica de Ernst Cassirer, quien también habría de impactar profundamente en Heidegger.¹³ En su filosofía, Cassirer buscaba rehabilitar el idealismo trascendental kantiano evitando las consecuencias “subjetivistas” y “escépticas” que Hegel había detectado en el proyecto crítico, pero evitando, asimismo, su deriva especulativa. Fuertemente influenciado por la escuela neokantiana de Marburgo, Cassirer buscará realizar una “fundamentación trascendental de las ciencias”, tomando como *factum* sus categorías fundamentales. Extendiendo la lógica trascendental kantiana a la diversidad categorial de las ciencias de principios de siglo XX, Cassirer buscará (junto con otros representantes de esta Escuela, como Paul Natorp, Hermann Cohen y Nicolai Hartmann) realizar un “sistema de las ciencias”, cuya unificación última residiría en un sistema extendido de categorías lógicas.¹⁴

Un resultado palpable de estas tempranas investigaciones constituyen sus libros *Sustancia y Función* (1910) y *La Teoría de la Relatividad de Einstein* (1921), en los cuales Cassirer buscará una fundamentación lógico-trascendental de la física, mostrando cómo las categorías de la física moderna tienden a abandonar una visión de

¹³ Como bien señala Crowell (2001), el neokantismo constituía en esos años la principal potencia filosófica en Alemania. El Neokantismo surgió como un conjunto de trabajos académicos que buscaron “explotar las posibilidades idealistas, realistas, críticas, escépticas, naturalistas y metafísicas contenidas en la filosofía de Kant” (p. 26). Filósofos tan importantes en su tiempo como Lask, Rickert, Windelband, Cassirer, y Lotze serán, junto con Husserl, los principales interlocutores polémicos del joven Heidegger (cf.: Crowell, 2001: pp. 23-36).

¹⁴ Esta lectura de la *Crítica de la Razón Pura* como una “teoría del conocimiento” será fuertemente disputada por Heidegger en su interpretación fenomenológica de Kant (desarrollada entre los años 1926 y 1929) y en especial en su libro de 1929 titulado *Kant und das problema der Metaphysik* (GA 3), que fue dedicado a la memoria de Scheler.

la Naturaleza basada en la categoría de «sustancia» para dar lugar a una visión renovada en términos de «función».¹⁵ Con su monumental obra *Filosofía de las Formas Simbólicas* (escrita entre 1923 y 1929) Cassirer se embarcó en el ambicioso proyecto de brindar “una extensión antropológica” a su filosofía de la ciencia, buscando fundar “la construcción lógica del objeto del conocimiento” en los procesos de “construcción simbólica” que tiene lugar en la cultura (Crowell, 2001: p. 26).

En este movimiento que va del formalismo lógico-trascendental de sus primeras obras a la antropología filosófica de su producción tardía, uno puede advertir un cierto “re-direccionamiento” similar al “metabolismo” implicado en la metontología. En efecto, hay en este cambio una respuesta a la necesidad de *situar* el análisis “categorial-ontológico” sobre una dimensión histórica y concreta –en una palabra: *óptica*– que tiene al hombre en tanto ente cultural, como “fundamento”. No obstante, existe una diferencia crucial entre este “movimiento antropológico” que comparten tanto Scheler como Cassirer y la *μεταβολή* metontológica. Mientras que Heidegger buscará poner un énfasis en el carácter *finito* de este fundamento óptico, Scheler y Cassirer –fieles a la tradición neokantiana– sostienen que un fundamento óptico de este tipo no podría proveer una fundamentación suficiente a la *validez universal* que suponen los principios lógicos revelados en un análisis trascendental del conocimiento científico.¹⁶

En ninguna otra ocasión fue más visible esta diferencia que en Davos. En su debate con Cassirer, Heidegger reformula la pregunta con la que había culminado *Ser y Tiempo*: “¿cómo debe plantearse una tal metafísica del *Dasein*, que tenga su fundamento determinante en el problema que consiste en ganar la base para el problema de la posibilidad de la metafísica?” (Heidegger, 1977: p. 94). En ocasión del debate, Heidegger reformula la pregunta en términos metodológicos: ¿cómo debe aparecer el problema de la *metafísica* desde una analítica que tiene puesta la mirada en el *Dasein*? ¿Cómo fundar la verdad de la ontología en la finitud de la existencia?

¹⁵ Esto, como veremos en el tercer capítulo, tendrá un profundo impacto en los análisis heideggerianos de la «remisión» y su consecuente crítica a la idea de «sustancia».

¹⁶ De hecho, el concepto de “validez” (*Geltung*) constituyó la preocupación filosófica común de las tres corrientes más importantes de principios de siglo XX en Alemania: el neokantianismo, la fenomenología y la filosofía analítica. Lo que todas ellas tenían en común era su oposición a las corrientes naturalistas y psicologistas que buscaban un fundamento empírico de la lógica, como era el caso de la psicología de Theodor Lipps. Si la figura central de la crítica fenomenológica fue Edmund Husserl y Gottlob Frege el de la crítica analítica, podríamos decir que Hermann Lotze lo fue de la escuela neokantiana. Su teoría de la validez (*Geltungslogik*) tuvo una gran difusión y constituyó un antecedente filosófico de los conceptos de *noema* en Husserl y de *Sinn* en Frege. Para un análisis de esta influencia, véase Sluga (1980), Gabriel (2002) y Vigo (2007).

La respuesta de Cassirer a este interrogante es rotunda: no se puede. Si “un ser finito no puede en absoluto poseer ninguna verdad infinita”, si “para los hombres no hay verdades eternas y necesarias”, entonces seríamos incapaces de comprender el hecho de que “se den, sin embargo, verdades necesarias y universales” (ibíd., pp. 89-90). Para Cassirer, la filosofía de Kant comienza justamente en este punto, pero en dirección a *preservar* la validez universal, no a ponerla en tela de juicio. Esta es la cuestión que, a juicio de Cassirer, el planteo metodológico heideggeriano no podría contestar: “¿cómo puede un ser finito ser el fundamento ontológico de la validez *a priori* presupuesta por toda teoría ontológica, incluso la de Heidegger?” (Crowell, *op. cit.*, p. 35).

2.2. Las recepciones de la metontología

La metontología aparece, entonces, como un intento de articular filosóficamente esta compleja tensión entre la finitud de la existencia cosmológica y la infinitud a la que apunta todo preguntar metafísico. Sin embargo, como sabemos, la metontología no pasó de ser un ensayo programático y el término no volvió a aparecer luego de 1928.

Los estudiosos de la obra de Heidegger han ofrecido diversas interpretaciones para explicar la fugacidad con la que el proyecto aparece y se desvanece. De todas formas, es inevitable reconocer, como venimos mostrando, que en la idea de metontología se encuentra una de las reflexiones más contundentes y profundas de Heidegger, no sólo en relación con el proyecto de *Ser y Tiempo*, sino con la idea misma de filosofía. De modo que nos cabe preguntar: *¿por qué no existe prácticamente ningún tratamiento sistemático de la metontología y, más aún, ninguna exploración filosófica que la tome como base?*

La primera y más importante razón de esta ausencia debemos encontrarla en el hecho mismo de que el propio Heidegger habría de criticar, poco después de su reconocido “viraje” (*Kehre*), su intento de pensar el ser dentro de los confines del lenguaje de la metafísica. El texto más aludido en este respecto es la célebre *Carta sobre el humanismo*, dirigida a Jean Beaufret en 1946. Allí, Heidegger admite que “el viraje” que habría de tener lugar en la división II y III de *Ser y Tiempo* (esto es: el paso del análisis del *Dasein* al análisis del *ser*) no fue consumado en ese entonces porque “el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance

ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica” (Heidegger, 2000: pp. 6-7, mi énfasis).

La lectura canónica de este pasaje lo tiene por una autocrítica de *Ser y Tiempo* y de los intentos subsiguientes de aproximarse al problema ontológico por vía de una “metafísica del *Dasein*”. Se trata de “un movimiento del pensamiento que no fue logrado dentro de la estructura de *Ser y Tiempo*” y que tendría que esperar a los famosos *Beiträge* de 1936 para “superar” definitivamente toda pretensión del lenguaje de la metafísica (Malpas, 2006: p. 151). Pero si este “viraje” no es otra cosa que “una reorientación” en el pensar que permite un reconocimiento del lugar, la localidad (*Örtlichkeit*) en la cual el pensamiento ya siempre se encuentra” (ibíd.), es difícil no asociar este “viraje” con el *Umchlag* mentado por Heidegger en 1928.

Steven Crowell (2001), por ejemplo, argumenta que la idea y el proyecto de una metontología provienen de una “confusión terminológica” (p. 299, n: 20) y asimismo “de una preocupación inapropiada con la ciencia y la investigación” (p. 228). En su lectura, en la pregunta metontológica que formula Heidegger se encuentran dos sentidos del concepto de «fundamento» que no se encuentran apropiadamente distinguidos: un sentido fenomenológico-trascendental, que apunta a las “condiciones de inteligibilidad” de los conceptos (y que está ejemplificado en la idea de que el *Dasein* es *fundamento* de la diferencia ontológica); por otro lado, un sentido óntico, ejemplificado en la idea de que la Naturaleza sea el *fundamento* de la existencia del *Dasein* y cuya relación con el primer sentido “no está clara” (p. 234). Acudido por una lectura fenomenológico-trascendental, Crowell descarta la incursión en la metontología como un “salto ilegítimo” por fuera del análisis fenomenológico; una tendencia ya latente en *Ser y Tiempo*, pero “contenida” en esa obra por el carácter husserliano de su metodología (ibíd.).

Otra recepción influyente –sobre todo en Europa– fue la de Greisch (1987/1994). En el anexo a su monumental obra *Ontologie et temporalité*, Greisch dedica unas páginas a este “viraje sorprendente, espectacular incluso” del pensamiento del joven Heidegger (1994, p. 119). En este breve abordaje se muestra consternado y sorprendido por “la multiplicación de promesas y advertencias” con la que se va construyendo el proyecto de la metontología. Greisch reconoce, por supuesto, que no se trata de un brusco abandono del proyecto de *Ser y Tiempo*, pero asimismo, considera desconcertante que “luego de la excursión emprendida en la

ontología (...) se regresara sobre el terreno familiar de los entes y de las diferencias ónticas que los distinguen a los unos de los otros” (p. 121).

Por su parte, François Jaran (2008) considera la metontología como una tentativa (compartida con Scheler) de reconstruir la metafísica “desde sus bases” (p. 6). No obstante, la “estructura onto-teológica” de este proyecto será abandonada finalmente a mediados de la década del 30 (pp. 11-12). Ya en 1930, Heidegger utilizará la expresión “onto-teología” para referirse “a la incapacidad de la metafísica para plantear correctamente la pregunta por el ser”, lo cual implica “una crítica directa al intento metafísico ensayado en los años precedentes” (p. 12). En la lectura de Jaran, la metontología fue “un paso necesario para la transición (*Übergang*) hacia un nuevo comienzo” (ibíd.).

Similarmente, Westerlund (2014) señala que la tensión interna en la idea de metontología (como “una investigación óntica” al mismo tiempo que un ejercicio de *libertad* del *Dasein*) muestra que en el período de 1928/1930, Heidegger “todavía no está preparado” para pegar un salto hacia la “lógica revolucionaria” de un lenguaje completamente nuevo (pp. 328-329).

Marion Reddan (2009) sostiene, junto con Crowell y McNeill, que la metontología fue un proyecto trunco, destinado al fracaso desde el momento mismo de su concepción. Si bien Heidegger “reconoce” la necesidad de abandonar el marco conceptual de *Ser y Tiempo* debido a que el *Dasein* “aún podía ser metafísicamente entendido como un sujeto auto-contenido”, su intento de dar una respuesta metafísica a través de la metontología “es abandonada cuando Heidegger concluye que no puede haber un fundamento último” para la filosofía (p. 6).

Otro grupo de intérpretes no consideran la metontología como una “idea errónea” sino como un paso decisivo en el desarrollo del pensamiento heideggeriano. Robert Bernasconi (1993), acudido por una lectura deconstructivista, sostiene que la metontología implica un directo abandono de “la pureza de la distinción ontológica” (p. 33-34). Esto conlleva, naturalmente, un abandono del proyecto de una ontología fundamental en general y del proyecto de *Ser y Tiempo* en particular. La metontología sería –similarmente a como lo ve Jaran– una transición a su madurez “post-metafísica”.

Otra lectura muy influyente ha sido la de Krell (1986). En su libro *Intimations of Mortality*, Krell discute la lectura tradicional de la *Kehre* como un viraje del *Dasein* al *Ser*. Más bien, si hay un “viraje” en su pensamiento debemos caracterizarlo como

el paso del Dasein “neutral” al “hombre” (p. 29). Naturalmente, este viraje (μεταβολή) tiene lugar con la metontología, es decir con “la radicalización y universalización” de la ontología fundamental. Pero esta radicalización, advierte nietzscheanamente, no implica en modo alguno “un retorno a la absolutización del origen”, sino que remite a la “inescapable finitud de toda interpretación” (p. 41). Para Krell, la significación “pre-ontológica” de la metontología (como fundamento óntico) supone la capacidad de afrontar “la inexpugnable finitud” del propio proyecto (ibíd.). De modo que la metontología implica un abandono definitivo de la pretensión fundacionista de abordar “la totalidad del ente”.¹⁷ En su lugar, debemos reconocer el carácter inescapablemente óntico de todo pensamiento, su carácter de perspectiva, de punto-de-vista. Krell argumenta, por lo tanto, que “el metabolismo del proyecto de Heidegger podría llevar otro nombre que ni el propio Heidegger habría divisado” y que caracterizaría *in toto* el pensamiento contemporáneo del siglo XX, a saber, la «ontología frontal», en el sentido de un pensar que asume “de frente” su irreversible finitud (p. 43). En la lectura de Krell, por lo tanto, *metontología* es sólo un nombre que designa el *tránsito* de la “ontología fundamental” (encarnada en la metafísica tradicional) a la “ontología frontal” (que comienza con Nietzsche y Heidegger, y se propaga por Europa en el siglo XX).¹⁸

Pareciera que, en cualquier caso, la metontología carece de una gravitación propia. O bien es absorbida por el “primer Heidegger” (y entonces aparece como una radicalización ilegítima de la fenomenología) o bien es absorbida por el “segundo Heidegger” (y aparece como un “pasaje” hacia el pensamiento postmetafísico). La metontología se parece más a la escalera imaginada por Wittgenstein: una que debemos derribar una vez utilizada, ya sea para volver a bajar disciplinados a la esfera fenomenológico-trascendental, o para alcanzar la cima de un “pensar que poetiza”. Nunca, parece, se lo ofrece como un sendero a seguir con derecho propio. ¿Por qué, entonces, insistir en seguirlo?

3. El «lugar» de la Metontología

3.1. La Metontología entre la «filosofía trascendental» y la «postmetafísica»

¹⁷ Recordemos que Krell, al igual que otros, traduce la expresión *das Seiende im Ganzen* como “la totalidad del ente” (cf. p. 15)

¹⁸ Una lectura similar se encuentra en Grondin (1995)

¿Qué lugar queda, entonces, para la idea misma de una «metontología»? ¿Acaso debemos seguir pensando en ella? ¿Qué razón tendríamos para seguir pensando en un proyecto que parece haber sido abandonado por la misma persona que lo concibió?

Una de las principales dificultades para concebir a fondo una metontología reside en su carácter programático, transitorio, que parece oscilar entre quienes la consideran una traición metodológica a la fenomenología trascendental (como Crowell o Greisch) o como un momento de transición hacia algo más (Krell, Westerlund), un “lugar de paso” entre el proyecto de la ontología fundamental –aún deudora de una “filosofía del sujeto”– y el pensar del “otro comienzo”, que finalmente tendría lugar fuera de la provincia milenaria de la metafísica occidental.

Sin embargo, cabe notar que ninguna de las críticas hace justicia a la idea misma de una metontología. Y esto, quiero sugerir, se debe fundamentalmente al carácter *híbrido* de ésta. Si consideramos la metontología a partir de su dominio temático (la «Naturaleza», la «espacialidad», la «ética», etc.) queda claro que un pensar metontológico queda fuera de la ontología fundamental. En realidad, como dice Heidegger, la complementa. Pero, como hemos visto, no podemos pensar este “complemento” como si se tratase de una teoría que pudiéramos “adosar” al Sistema de la Filosofía. La metontología contrasta fuertemente con la “neutralidad” de toda analítica y se constituye, más bien, como un “metafísica de la existencia”. Lauren Freeman señala esto con suma claridad en el siguiente pasaje:

La metontología no es un suplemento, adherido a la ontología fundamental como una reflexión extra, ni tampoco debe ser considerada en exclusión de la ontología fundamental; mas bien, es una radicalización de la ontología fundamental. La Metontología es el propio vuelco de la ontología fundamental que al mismo tiempo se construye y desarrolla sobre un regreso a la condición fáctica y concreta desde la cual emergió en primer lugar. (2010, p. 7)

Pero tampoco se debe “confundir la pedantería del esquematismo con el rigor del preguntar” (PML, 200). Al negarse una sistematicidad positiva, la metontología no implica un pensamiento “post-metafísico”. Más bien lo contrario: el concepto de «metafísica» ha de ser disputado a la tradición occidental, la cual viene operando con un concepto de «cosa» que deberíamos juzgar como inadecuado. Se trata, como

veremos en los capítulos siguientes, del enfrentamiento que Heidegger intenta tener con una tradición milenaria de pensamiento –presente hoy no sólo en la filosofía, sino especialmente en la ciencia– que concibe la cosa en términos fundamentalmente sustanciales: como un núcleo portador de determinaciones.

Este es un punto capital, ya que al perder de vista esta estrategia, estamos perdiendo de vista el sentido y la relevancia de la metontología. Si desconocemos el hecho de que Heidegger está haciendo el inmenso esfuerzo de pensar de nuevo la idea misma de «cosa» (o de «ente»), entonces no podremos comprender el original sentido que tiene para él la radicalización de la ontología. Esta confusión, como vimos, está a la base de casi todas las críticas que se le han hecho.¹⁹ Tanto la lectura “fenomenológico-trascendental” como la “postmetafísica” suponen que el “carácter óntico” del proyecto metontológico supone una suerte de “retroceso” hacia la idea del ente, en el sentido de aquello que es diferente del *ser*, pero cuya inteligibilidad está fundada en éste. Esa es la razón por la que Crowell no puede imaginar “qué estatus podría tener una investigación acerca de los entes como un todo *al interior del marco conceptual de Ser y Tiempo*” (2001, p. 231, mi énfasis). O que para Greisch sea desconcertante este regreso “al terreno familiar de los entes y de las diferencias ónticas que los distinguen a los unos de los otros” (1994, p. 121).

Ciertamente, desde una perspectiva fenomenológico-trascendental, esto no sólo sería ilegítimo, sino directamente un contrasentido: “adscribir una función fundante a una entidad como la «Naturaleza» conllevaría algo así como un naturalismo que busca explicar el conocimiento ontológico en términos de relaciones causales entre el ambiente y los estados cerebrales” (Crowell, op. cit., p. 223). Heidegger ciertamente no podría haber pretendido fundar el “conocimiento ontológico” por medio de un “ente” cuyas determinaciones suponen la ontología misma. Por lo tanto esta incursión a la metontología –concluye Crowell– sólo podría ser el producto de “una pretensión inapropiada con la ciencia y la investigación” (Crowell). Sin embargo, al echar un vistazo al pasaje de la *Carta*, de donde Crowell extrae esta expresión, nos encontramos con un diagnóstico muy diferente:

La Ontología, sea trascendental o pre-crítica (...) desconoce que hay un pensar más riguroso que el conceptual. (...) Atrapado en la difícil situación de ser el

¹⁹ Aho (2006) y Freeman (2010) se encuentran entre los escasos comentaristas que han percibido este deslizamiento en las críticas a la Metontología (Cf. Capítulo 2).

primero en abrirse paso hacia la verdad del ser (...) el lenguaje se falsifica a sí mismo desde el momento en que todavía no consigue asir firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico y al mismo tiempo también renuncia a la *pretensión inapropiada de «ciencia» e «investigación»*. Pero para que (...) se entienda este intento del pensar dentro de la filosofía actual, sólo era posible por entonces hablar (...) desde el uso de los términos o nombres que son más corrientes. Entretanto aprendí que esos términos conducían directa e irremediabilmente al error. En efecto, estos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde *no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del terreno ganado por este pensamiento*, sino que es el asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos atrapados en su significado habitual (Heidegger, 2000: p. 18, mi énfasis)

En la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger reconoce que ya en la época de *Ser y Tiempo* estaba teniendo lugar “la destrucción fenomenológica” del sentido metafísico-tradicional de «substancia» (ibíd., p. 7). Con esta destrucción, Heidegger se distancia tanto de la metafísica “pre-crítica” como de la “trascendental”, pues reconoce en ambas la supervivencia del sustancialismo de raigambre aristotélica. Esto –continúa– deja el pensamiento en la “difícil situación” de retener la mirada fenomenológica al mismo tiempo que rechaza la “pretensión inapropiada” de convertirse en una “ciencia”.

Este distanciamiento de un concepto más “disciplinar” y “científico” de la filosofía nos puede llevar a pensar que Heidegger está abandonando la posibilidad de asir ontológicamente la Naturaleza. Krell, por ejemplo, cree que el “viraje” hacia la metontología “tiene una significación pre-óntica” (op. cit., p. 41). Una vez concebido el dominio óntico de este modo –esto es: al modo de la División 1 de *Ser y Tiempo*– no es difícil concluir, como hace William McNeill, que el proyecto es “tan radical, tan abismal, que el horizonte de una posible proyección temática de los entes como un todo está lejos de haber sido asegurado” (1992, p. 77). Pero aquí debemos volver a insistir: la *metaphysica naturalis* que plantea la metontología intenta volver a pensar la Naturaleza misma como el lugar *donde ya siempre está situada la ontología*. Debemos, por tanto, volver a asumir esta “difícil situación” del pensar y navegar entre la Escila del “trascendentalismo” y la Caribdis de la “postmetafísica”.

En este punto, Freeman (2010) acertadamente ha señalado que el desafío es justamente pensar este “regreso” a lo óntico, no como un simple retroceso “al sentido

de lo ‘meramente óntico’ tal como aparece en la Parte 1, División 1 de *Ser y Tiempo*”, sino como un salto hacia “una comprensión ‘ontológicamente informada’ de lo óntico” que se sostenga en el terreno ganado por la ontología fundamental (p. 550). Este es justamente el sentido de la primera “indicación directriz” que nos ocupará en los próximos dos capítulos.

Pero de la insuficiencia de sus críticas, no se sigue que haya una buena razón para hablar de una metontología. ¿Por qué, entonces, hablar hoy de *metontología*? No se trata de instaurar un “programa de investigación”, en la medida en que, como vimos, no estamos en busca de una disciplina. ¿Acaso se trata de un ejercicio de exégesis del corpus heideggeriano? Difícilmente podría sostenerse cosa semejante, en tanto no existe una elaboración de la metontología más allá de aquellas siete páginas en el anexo de un curso de fines de los años 20. Nos toca imaginar, o mejor dicho, *reinventar* el camino filosófico planteado por Heidegger en 1928, justo después de *Ser y Tiempo*, y justo antes de la irrupción explícita del lenguaje nacionalsocialista en sus cursos, cosa que ya por los años siguientes se vuelve explícito y conduce a Heidegger a un callejón sin salida. El *camino del pensar* no emprendido por Heidegger –ese camino que, como dice Harman, “se abandona demasiado pronto” (2015, p. 19)– es el camino de una reflexión que puede ser recorrida en nuestros días. Debemos seguir en esto el consejo impreso la edición sus Obras Completas: *Wege – Nicht Werke (Caminos, no Obras)* y caminar por un sendero aún no andado. Acaso en esto (y sólo en esto) consiste la tarea de la filosofía.

3.2. La relevancia de una metontología para la filosofía actual

La oscilación entre los planos ontológico y óntico en el preguntar refleja la tensión que recorre el pensamiento de Heidegger por estos años; una tensión que nos corresponde identificar no sólo en términos del “contexto”, sino también en términos de un profundo cambio en la idea misma de filosofía que estaba teniendo lugar por esos años.

Pero se trata –como siempre, acaso– de un pensamiento en movimiento, en un proceso de transformación. Asir este proceso para desarrollarlo en su movimiento interno (su «metabolismo») requiere de nosotros que evitemos dar un veredicto unilateral de la metontología, sobre todo por ser un proyecto abierto, inconcluso y programático. Indudablemente, existe una multiplicidad de factores que explican el

surgimiento e impulso de tal metabolismo en la filosofía del joven Heidegger. Hay una clara conciencia de la presencia del Nacionalsocialismo en su obra, que comienza a emerger con fuerza por los años 30.²⁰ Asimismo, como vimos, es indudable la influencia de las “preocupaciones cosmológicas” de Scheler, influenciado a su vez por las relecturas de la filosofía de Schelling (cf. Yates, 2015; Nelson, 2016). Tampoco podemos ignorar la crisis de la Academia como *lugar* de producción filosófica (cf. Pöggeler, 1991; Crowell, 2001) y su consecuente vínculo con el pensamiento de filósofos mas bien marginales al ámbito académico (Nietzsche, Dilthey, Bergson). Pero todos estos factores son expresiones de una profunda crisis al interior de su pensamiento, ocasionada por lo que hemos llamado «la pregunta metontológica»: *¿tiene la ontología una fundamentación óntica?*

Esta pregunta –y esto es algo que nos interesa remarcar especialmente– no pertenece exclusivamente al ámbito del “pensamiento heideggeriano”, como si se tratase de un episodio de su biografía intelectual que nosotros habremos de traer a la luz en un ejercicio de exégesis bibliográfica. La “pregunta metontológica” es el modo en que Heidegger reformula la vieja cuestión metafísica del *fundamento*: ¿de dónde provienen las determinaciones más profundas de la realidad? ¿Existe un fundamento para la multiplicidad de entes que encontramos en el mundo? Pensar el ente en dirección al mundo (esto es: “en tanto que en un «todo»”) no es otra cosa que preguntar por el fundamento de los entes, es decir: el *ser*. Por esa razón, como señala Malpas (2012), “la cuestión del fundamento no ha desaparecido del pensamiento contemporáneo” a pesar de las muchas declaraciones (a veces panfletarias) que apuntan a afirmar que hemos “superado” todo preguntar metafísico (p. 85). “Siempre que a la filosofía misma le incumba la indagación acerca de los primeros principios de las cosas (...) continuará incumbiéndole la cuestión del fundamento” (ibíd.). ¿Acaso no es un gesto notoriamente contemporáneo el poner en el centro de esta discusión filosófica la pregunta por la Naturaleza? ¿No estaría Heidegger, en este sentido, adelantando un diálogo con el *naturalismo* contemporáneo?

En efecto, la metontología y el naturalismo parecen brindar una respuesta común a la «pregunta metontológica». A su manera, el naturalismo consiste en una reapropiación contemporánea del problema de la unidad del fundamento, poniendo

²⁰ Para una visión de conjunto del extenso debate en torno al vínculo entre Heidegger y el Nacional Socialismo, cf. Scheenan (1988) y el capítulo 8 de Crowell (2001). En el último capítulo diremos más sobre la dimensión ética del pensamiento metontológico.

precisamente la idea de «Naturaleza» en el corazón de esta unidad. Por eso tiene razón Malpas al señalar que, en tanto toma “la fisicalidad o materialidad [del ente] como piedra de toque de la comprensión del ser en cuanto tal” (ibíd., 87), el naturalismo no se posiciona “por fuera” de la Metafísica, sino en medio de su territorio. Sin embargo, deberíamos tener cuidado al pensar conjuntamente ambas respuestas, y no olvidar sus diferencias.

«Naturalista» se ha convertido en una especie de “eslogan” en nombre del cual es realizada la mayor parte del trabajo filosófico de la actualidad (DeCaro & McArthur, 2004: pp. 1-2). Esto es cierto incluso fuera de los espacios académicos usualmente asociados al naturalismo de raigambre analítica. Ya sea a favor o en contra de la idea de “naturalización” de la filosofía, el concepto de «Naturaleza» ha venido siendo objeto de una creciente disputa, no sólo en el plano de la metafísica, sino también en el de la ética ambiental y la política, por ejemplo, bajo el rótulo de «Ecosofía».²¹ Más allá de esto, hay un sentido en el cual la intuición central del naturalismo está investida de un cierto aire de «obviedad», la misma que dio lugar al psicologismo en los años de emergencia de la fenomenología. Es “obvio”, diríamos, que el hombre “pertenece” al orden que llamamos “Naturaleza”. Hoy en día (como entonces) es difícil encontrar a alguien que dispute este «dato cosmológico». El hombre ha evolucionado como especie animal sobre la Tierra, de manera que, como afirma McDowell, su capacidad de vivir en un “espacio de significado”, debería en primera instancia ser una posibilidad latente dentro de este mismo orden. En este sentido, el Heidegger de los años 30 compartiría con el naturalismo la centralidad de este «dato cosmológico», en tanto que “bajo el nombre de ‘metontología’ la filosofía está llamada a reflexionar sobre la situacionalidad natural y cosmológica del ser humano” (Crowell, op. cit., p. 213).

Pero la diferencia central entre ambas respuestas consiste en el modo de interpretar este dato. Ya vimos que para Crowell, por ejemplo, sería ilegítimo brindar una «teoría positiva» de la emergencia del significado a partir de un concepto de Naturaleza, ya que éste presupondría aquél. Sabemos que Heidegger tampoco admitiría una estrategia de estas características, no sólo por su rechazo a la idea de «cosmovisión», sino también porque el naturalismo así pensado estaría estrechamente

²¹ Existe ya una larga tradición de pensadores que asocian el pensamiento tardío de Heidegger a la filosofía ambiental y la Ecosofía contemporáneas. Para un excelente análisis de esta tradición, cf. Storey (2015).

ligado “a la apertura de las cosas como «recurso» o «materia prima» (*Bestand*)” que está en el corazón de la crítica heideggeriana de la modernidad tecnológica (Malpas, op. cit., p. 87).

La diferencia se hace más notable cuando advertimos que el naturalismo también hace lugar a un «dato epistemológico»: el mejor modo de acceso al ente fundante (la Naturaleza) es la *ciencia natural*.²² Más allá de si se tiene una visión reduccionista o anti-reduccionista del naturalismo y más allá de la ciencia que se elija como paradigma de legitimidad intelectual –por ej.: la física o la biología– siempre existirá una relación de estrecha continuidad entre las ciencias empíricas y la filosofía, una relación en donde las primeras frecuentemente tendrán la última palabra. Aquí yace quizás la diferencia decisiva entre ambas propuestas. La metontología (como veremos) tiene, a su manera, también una estrecha relación con la ciencia –como dirá Heidegger en 1929: una “unidad destinal” entre metafísica y ciencia (2015, p. 240). Pero a diferencia del naturalismo, la *metaphysica naturalis* desarrollada a fines de los años 20 se abstendrá de formular un «concepto científico» de Naturaleza y esto por una buena razón: la ciencia pertenece íntimamente a la tradición de pensamiento que opera con un concepto de «cosa» como «substancia».

Por esa razón la metontología no debe ser pensada ni como un retorno “ilegítimo” a la filosofía especulativa de la Naturaleza y el Cosmos (Crowell), ni como un abandono de la idea misma de «Naturaleza» (Krell). Más bien, se trata de *disputarle* a la ciencia el concepto mismo de «Naturaleza» en dirección a una comprensión más originaria (y esto significará fundamentalmente: no *sustancial*) del ente natural y de la totalidad implicada la idea misma de un orden cósmico. En este sentido, la metontología parte de un *desideratum* similar al de McDowell. Pero al mismo tiempo, en tanto que la metontología apunta a un pensar que es *metafísico* –aunque en un sentido aún por aclarar– el pensamiento al que apunta tiene pretensiones que el propio McDowell (desde su concepción terapéutica de la filosofía) también consideraría ilegítimas.

En este sentido, las reflexiones que asaltan a Heidegger por estos años tienen más en común con el tipo de *Naturphilosophie* que Merleau-Ponty avizoró sobre el final de su vida y que encuentran una exposición muy rica en sus cursos de los años 50 editados bajo el título *La nature* (cf. Buchanan 2008, Akhtar, 2010). En estos

²² De Caro & Macarthur sostienen que ambas tesis (la “ontológica” y la “metodológica”) son suficientes para definir el concepto de «Naturalismo».

curso Merleau-Ponty emprende una tarea muy similar a la metontológica: de la mano de algunos pensadores cruciales (von Uexküll, Schelling, Scheler, Whitehead, etc.) y asistido por algunos conceptos centrales de la ciencia de su tiempo, intenta repensar la Naturaleza de un modo tal que pueda verse *la significatividad como un modo propio de ser de ella*. Pero al hacer esto debemos ser muy cautos y no asociar la metontología con una forma de “emergentismo”. Mediante este término se ha sabido englobar de un modo más o menos vago a un conjunto de posiciones filosóficas anglosajonas (sobre todo en el campo de la filosofía de la mente y la filosofía de la ciencia) cuya característica común consiste en reconocer la existencia de “propiedades emergentes” en los sistemas físicos, de modo tal que ellas “surgen” de propiedades “más básicas” pero no obstante son irreducibles a éstas. La principal razón para no asociar el emergentismo con la metontología consiste en que el empleo de la categoría de “lo físico” (como “estrato básico”) supone una interpretación teórica de la Naturaleza que la metontología viene a disputar.

Una última palabra es necesaria en relación con otra corriente contemporánea de pensamiento. En la idea misma de una metontología tiene lugar una de las primeras grandes crisis de la fenomenología en su vertiente husserliana, es decir: trascendental. En este sentido, podría leerse la metontología como un intento (nunca llevado a cabo) de “despertar del sueño kantiano” y regresar a la metafísica. De alguna manera, esto es lo que propugnan los defensores del hoy llamado «realismo especulativo», cuyas principales figuras son Quentin Meillassoux y Graham Harman. Harman, por ejemplo, realiza una interesante relectura metafísica (que tendremos ocasión de discutir en el próximo capítulo) entre las nociones de *vorhanden* y *zuhanden*, y allí se lamenta que la metontología es “un término valioso que Heidegger sin embargo abandona demasiado pronto” (2015, p. 19). Pero, nuevamente, debemos cuidarnos de tomar la analogía demasiado seriamente. Si bien en ambos casos parece tratarse de una crítica al modelo trascendental que pone al «sujeto» en el centro de los análisis ontológicos –lo que Meillassoux llama *correlacionismo*–, en el caso del «realismo especulativo» se trata de un intento de volver a considerar “las cosas” con “total independencia” de la conciencia humana respecto de las mismas. De hecho, la propuesta de “escapar” de la correlación constituye un salto a la *infinitud* (de allí el título de la obra de Meillassoux: *Après la finitude*), algo que ya habíamos visto con respecto a la propuesta de Scheler y de Cassirer. En este sentido, la forma de pensamiento que estos autores están buscando rehabilitar se parece más al realismo

pre-crítico que a una forma superadora de reflexión ontológica. Prueba de ello estriba en el mote mismo de «realismo» con el cual buscan caracterizar su proyecto filosófico.

¿Dónde nos deja todo esto? Quizás en un lugar similar, que Malpas denominó “materialismo romántico”, una forma de pensar en la que la materialidad del mundo aparece en su significatividad y viceversa (2014, p. 13). Como proyecto filosófico, explorar la metontología implica una invitación a repensar no sólo nuestra idea de la Naturaleza, sino el modo esencial en que esta comprensión conlleva un modo de habitarla. Pero para recorrer este camino (plagado de dificultades y callejones sin salida) debemos primero asumir la tarea de repensar radicalmente la idea de «ente» e investigar la medida en que un concepto alternativo, “relacional” de éste, está ya en juego en la propuesta. Será nuestra tarea del próximo capítulo brindar motivación y plausibilidad a este modelo “relacional” frente al viejo modelo sustancial de concebir las cosas, a partir de una mirada original a la problemática relación entre «cosa» y «significado».

2. La «ontosemiótica» heideggeriana

“Si queremos entender la realidad de lo real y no simplemente contar historias acerca de lo real, debemos siempre mirar a la estructura del ser y no a, diríamos, las relaciones de fundamentación de los entes entre sí”

Martin Heidegger, *Prolegomena*, p. 254

1. La «concepción proyectiva» del significado

El itinerario intelectual que va desde *Ser y Tiempo* hasta los *Beiträge* y más allá, marca un gradual descentramiento del *Dasein* como foco de la problemática ontológica. La razón principal de ello es que el lenguaje de la analítica del *Dasein* está aún demasiado emparentado con la metafísica tradicional, la cual arrastra una serie de presuposiciones conceptuales desde Platón y Aristóteles. Dicho frontalmente: el lenguaje de *Ser y Tiempo* es susceptible de una interpretación metafísica (en sentido tradicional) según la cual se toma al *Dasein* en términos de una “unidad subjetiva”, y al mundo en términos de una “totalidad objetiva” (Raffoul, 2013: p. 277; Malpas, 2006).²³

Esta es la razón por la cual, después de 1927, Heidegger insistió en disociar su planteo inicial de la idea errónea de que la significatividad del mundo deba ser pensada en términos de una “proyección” de la estructura del cuidado (*Sorge*) en el *Dasein*. Para Jeff Malpas, aquí radica “el problema” fundamental de *Ser y Tiempo*:

el énfasis en el «significado» y la «proyección» amenazan con volver problemática la relación entre *Dasein* y mundo. Mientras que la estructura del mundo – al menos tal como aparece en la Parte 1, División 1 de *Ser y Tiempo* – esté determinada por la estructura del «por-mor-de» o del «para-qué» de la utilidad, y como tal parezca depender en última instancia de un conjunto de preocupaciones e intereses humanos, entonces el mundo aparecerá como una «proyección» de la existencia misma del *Dasein*. (2006, p. 156)

²³ Cabe agregar, como observa Malpas (2012, p. 146) que el propio Heidegger señala en varias oportunidades posteriores a *Ser y Tiempo*, que el lenguaje empleado en 1927 para pensar el *Dasein* es susceptible de una lectura “subjetivista” e “individualista” (cf. *Beiträge*; y *Nietzsche*, vol. 4).

Por su parte, Thomas Sheenan reconoce la misma problemática en relación con el lenguaje técnico empleado por Heidegger en 1927:

El abordaje trascendental empleado por Heidegger [en *Ser y Tiempo*], junto con el lenguaje de una ex-istancia que «proyecta» un horizonte, en efecto genera el riesgo de ser malentendido como si la existencia abriese el claro y fundara el significado mediante un acto existencial (2015, pp. 206-207)

Pero no se trata sólo de una confusión terminológica al interior de un círculo de lectores de *Ser y Tiempo*, sino de una *tendencia general de nuestro pensamiento* a interpretar el concepto de «significado» en términos de una “proyección humana” sobre la Naturaleza. Ya antes de 1927 Heidegger era plenamente consciente de la necesidad de revisar esta concepción y de la inmensa dificultad de hacerlo, puesto que se trata de uno de los prejuicios más arraigados de la mentalidad moderna. “El prejuicio en todo momento presente” advierte Heidegger en 1925, consiste en pensar que “de entrada lo que es siempre objetivo es la Naturaleza, y lo que salga de ahí lo habrá puesto el sujeto, y así siguen las cosas” (PHT, 259). Este lamento apunta a rectificar una idea equívoca de «cosa» que él encuentra ya presente en los inicios de la filosofía moderna con Descartes, y rastrea hasta la fenomenología trascendental de Husserl.

Esta concepción, que podríamos llamar «concepción proyectiva del significado», consiste en pensar el “significado” como una “relación” que una operación interpretativa “adosa” de alguna manera a las “cosas”, que en tanto meras cosas sustanciales de la Naturaleza, originariamente carecen de significatividad intrínseca. Esta concepción goza de una hegemonía tan grande en el pensamiento occidental moderno que hoy puede ser formulada como una obviedad cotidiana. Dicha formulación podría ir como sigue: “consideradas *en sí*, las cosas no tienen significado. El significado es proyectado por el hombre al mundo; si nosotros no estuviésemos allí, las cosas «volverían» a retraerse a su puro «estar ahí» sin significado.”²⁴

²⁴ Como veremos más adelante, una de las exposiciones más influyentes de la «concepción proyectiva» se encuentra en la semiología de Saussure, la cual, tomando como modelo de significación el propio del lenguaje humano [*langue*] tal como es instanciado en actos de significación concretos [*parole*], deriva la tesis general de la *arbitrariedad* de la relación entre signo y significante.

Como ha señalado el biólogo y semiólogo Donald Favareau (2010), la idea de que los signos son “cosas subjetivas” continúa dominando gran parte del pensamiento y la ciencia contemporáneas. Si tomamos la enseñanza de la física matemática moderna, por ejemplo, vemos que en la Naturaleza no hay significados: “las cosas son simplemente lo que son: los átomos no «representan» otros átomos, y la revolución de la Tierra alrededor del Sol no marca un nuevo día o una nueva noche para ninguno de los dos” (2010, p. 2).²⁵ Pero ni bien dirigimos nuestra atención al mundo de los organismos vivos o al mundo propiamente humano, parece que debemos reconocer forzosamente la ubicuidad de los signos. Al llegar a este punto, señala Favareau, el pensamiento occidental ha preferido “relegar” el fenómeno del significado al “ámbito fantasmal e impenetrable” de la “mente inmaterial” (ibíd., p. 30). Heidegger, por supuesto, no era ajeno a esta tendencia propia del pensamiento moderno, tal como es evidente a partir de este pasaje del curso de Marburgo en 1925:

La consideración habitual, cuando se reflexiona acerca de esa relación de ser entre sujeto y objeto, es que se da de antemano, dicho sea en el sentido más amplio, un ente llamado Naturaleza, que es el que se va a conocer (...). En dicho ente no se halla el conocimiento que lo conoce; así pues, si hay ese conocimiento, tiene que estar en algún otro lugar. Pero tampoco en la cosa ente que conoce, en la cosa hombre se encuentra presente el conocimiento, no es perceptible e identificable como lo son el color y la extensión de esa cosa hombre. Pero como el conocer debe estar en esa cosa, si no «fuera» estará «adentro»; así, el conocer está «adentro», «en» la cosa-sujeto, *in mente* (ibíd., p. 202)

Mediante esta deconstrucción de la idea de “conocimiento”, Heidegger pone de relieve un punto que será de la mayor importancia para nuestra consideración de la significación: la filosofía occidental ha venido errando en su manera de conceptualizar nuestra relación con las cosas naturales, de modo tal que brindar un acceso adecuado al mismo es la única vía factible para poder repensar la Naturaleza en la forma en que lo demanda la Metontología, a saber: como el fundamento de la mundanidad, y por lo tanto de la *significatividad*.

²⁵ He tratado la posición de Favareau en relación con la filosofía de la mente en Vila (2015).

Este capítulo conlleva una investigación acerca de la teoría heideggeriana de la significación. Como veremos en seguida, Heidegger tiene una noción muy peculiar de lo que es el signo y el significado, al igual que una idea singular de lo que son las relaciones, y el modo en que el hombre, en su existencia mundana entra en el juego de las significaciones con las cosas que le rodean. Este ejercicio filosófico nos llevará – desde Heidegger pero más allá de él – a repensar las ideas de «signo», «significado» y «relación», lo cual a su vez nos conducirá rápidamente a una revisión más radical de ideas más fundamentales.

La tesis general que motiva el capítulo es la siguiente: la idea de «cosa» imperante en la tradición Occidental (a saber: la cosa como *substancia*, como núcleo esencial portador de propiedades y relaciones) está a la base de una comprensión de la Naturaleza (y de la relación del hombre con ella) que hace ininteligible la emergencia de la significatividad. Como intentaremos mostrar, esta tesis es la que asimismo motiva la teoría de la significación que esboza Heidegger durante estos años. La imposibilidad de pensar de este modo la significación conducirá a Heidegger, años más tarde, a una revisión radical del concepto de «cosa física», mediante una radicalización de la idea de *cosa* y de la idea de *physis*. Esto traza un puente que, como señalamos en el capítulo anterior, nos permite entender la conexión esencial entre la singular teoría de la significación presente en estos años, y la posición *ética* del Heidegger de los años 50.

Esta tesis viene acompañada de una primera tesis específica: el potencial filosófico de la propuesta metontológica consiste justamente en poder repensar la idea de «cosa física». En tanto que la Metontología implica una “transformación radical del concepto de ente a la luz de la ontología (*im Lichte der Ontologie*)”, el aporte de la misma es esencial para redescubrir el camino que Heidegger atisba pero abandona en 1928: una revisión radical de la cosmología “a la luz” (*im Lichte*) de la teoría de la significación desarrollada en la década del 20 (especialmente en los *Prolegómenos* y en *Ser y Tiempo*).

Como ya hemos señalado, son pocos los autores que han logrado advertir que la operación que subyace a la Metontología implica una re-comprensión del ente, y no una investigación óptica en el sentido técnico que tiene el término en la primera división de *Sein und Zeit*. Entre ellos, la filósofa Lauren Freeman ha advertido que la tradición de lectura que toma a la Metontología como un regreso a una “ontología regional” (i.e., la Naturaleza) se sustenta sobre una mala lectura del concepto de *ente*

involucrado en la propuesta de 1928 (2010, p. 550). En este año, Heidegger propone “una comprensión «ontológicamente informada» de lo óntico” que se sostenga en el terreno ya ganado por la ontología fundamental (ibíd.). Este es el sentido de la “indicación directriz” –*im Lichte der Ontologie*– que nos ocupará en éste y el próximo capítulo.

Por su parte, Kevin Aho (2006) también ha observado que la Metontología es un concepto de suma importancia para dar cuenta de la problemática relación entre el *Dasein* y su corporeidad. Para Aho, el principal obstáculo para una comprensión cabal de la corporalidad es la “ontología orientada a la sustancia” cuyo origen se remonta a Platón y Aristóteles (p. 3). La mirada metontológica, en cambio, “está ya informada por los resultados de la analítica del *Dasein*” (p. 14). Dicho de otra forma, la Metontología se propone a repensar la idea de «ente corporal» que, luego de la deconstrucción ensayada en *Ser y Tiempo*, se encara desde un punto de vista ajeno a una metafísica de la *subsistencia*.

La filosofía heideggeriana se ha caracterizado siempre por una constante referencia fenomenológica a objetos cotidianos que son aparentemente inocuos desde el punto de vista metafísico: una mesa (KNS), una silla (P), una jarra, un puente (CHP), un martillo, una flecha (SZ), las abejas (CFM), una obra de arte (OA), pueblan su constante reflexión acerca del ser. Heidegger se aboca a una minuciosa descripción de estos entes tal como aparecen *en la realidad*, esto es: en la experiencia cotidiana de la existencia mundana (o lo que llama *Dasein*). Utiliza el método fenomenológico para mostrar que no se trata de una “experiencia subjetiva” o de “impresiones sensoriales”, sino de las cosas *en sí mismas* tal como se presentan y se desempeñan en el mundo. La adopción de una perspectiva metontológica implica, según esto, ver cómo pueden existir “en la Naturaleza” cosas tales como mesas, sillas, jarras, puentes, martillos, flechas, abejas y obras de arte. Claro está que Heidegger se opondrá tenazmente a la «concepción proyectiva» para explicar esta diversidad ontológica: no debemos ver estas cosas como “mera materialidad” a la cual los hombres adosan “sentidos” y “valores”. Se trata de ver cómo podrían ser “en sí” estas mismas «cosas». Así es que entramos al terreno de la metafísica, pero no en el sentido tradicional del término, sino, como vimos, “a la luz” de una re-conceptualización originada en la analítica de la existencia (cf. cap. 1, 1.2: II).

¿Dónde encontrar, entonces, esta re-conceptualización? ¿Qué parte de la analítica contribuye el hilo conductor de la idea de «ente» que debería figurar en un

“preguntar metontológico”? Es una segunda tesis específica de este capítulo que dicho hilo conductor debe ser rastreado en el abordaje heideggeriano del fenómeno del «signo». Como tendremos ocasión de ver, el debate en torno al problema del significado es ubicuo en el Neokantismo, en el seno del cual Heidegger elabora sus primeras intervenciones filosóficas. Ya en 1925 encontramos una detallada problematización del signo y el significado en relación con los análisis de la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*). Dos años después, estas discusiones aparecerán cristalizadas en lo que Peter Gordon llama “los párrafos mas confusos de *Ser y Tiempo*” (2013, p. 228). Se trata, claro está, de los párrafos 14 a 18, y en especial del §17 en el cual Heidegger desarrolla su contribución peculiar a la teoría del signo y la significación mediante el concepto de *remisión* (*Verweisung*). Como bien señala Gordon, la confusión que han causado estos párrafos se debe fundamentalmente a que Heidegger no llega a ser del todo explícito en cuanto a la función argumentativa que ocupa el fenómeno del signo en la economía de *Ser y Tiempo*. Como intentaremos mostrar, el fenómeno del signo es central debido a su carácter “fractal”, es decir: el modo de ser de estos entes peculiares (los «signos») ilustran en modo eminente el elusivo fenómeno de la significatividad presente en *toda* entidad del mundo, la cual a su vez está fundada en una estructura peculiar a la cual Heidegger quiere llegar para poder dar cuenta de su propia noción general de «ente».

A estas dos debemos agregar una tercera tesis específica, que será desarrollada *in extenso* en el próximo capítulo: el paso a una “comprensión ontológicamente informada” de lo óntico es, en la perspectiva de una Metontología, el paso de una noción *sustancial* a una noción *relacional* del ente. Pero la peculiaridad del “relacionismo” al que hacemos referencia, consiste en que éste no se funda sobre la noción de «relación» –la cual ha sido entendida tradicionalmente como un vínculo lógico entre dos o más *relata*, y que, como veremos, Heidegger considera heredera del sustancialismo. Contrariamente a las “teorías relacionales” que buscan determinar teóricamente a los entes, el relacionismo que atisba y pone en práctica a partir de la década del 20 y más profundamente en las décadas subsiguientes, supone tomar al ente en su *relacionalidad concreta*, esto es, en la manera en que su *estar* en el mundo se funda en un conjunto de interacciones con otros entes mundanos, conformando así una totalidad de vínculos que constituyen su modo de ser específico. Esta «relacionalidad» queda formalmente indicada por el concepto de «remisión» (*Verweisung*), pero apunta a un fenómeno más originario que Heidegger llamará

Bewandtnis. Por el momento nos limitaremos a esta referencia y dejaremos sin traducir el término alemán. El punto clave es que, con las nociones de *Verweisung* y *Bewandtnis*, Heidegger proporciona las bases para elaborar lo que denominaremos un «Relacionismo Radical» (RR) y para una subsecuente reelaboración la idea de la «fisicalidad» del ente. Como veremos en el próximo capítulo, el Relacionismo Radical implica una radicalización de la Tesis Relacional, a saber: que una cosa es lo que es en virtud de las relaciones que guarda con otros entes externos a ésta.²⁶ Llevada a sus últimas consecuencias, la relacionalidad desarrollada por Heidegger implica la imposibilidad de definir a la cosa como “algo” que “está esencialmente constituido por relaciones”, sino más bien como un *movimiento específico* del campo remisional que llamamos “mundo”. De allí la dificultad metodológica que Heidegger detecta en las diversas teorizaciones acerca del significado. De hecho, el Relacionismo Radical implicado en la Metontología conlleva una forma de aproximarse al ente radicalmente diferente a la fijación propia de una “contemplación teórica”, y esto supone, como veremos, que el vínculo tradicionalmente trazado entre la “percepción teórica” y una cierta idea de “totalidad” descansa sobre un viejo prejuicio de la metafísica en torno a la percepción visual y a una peculiar imagen del pensamiento.

Estas tres tesis –que desarrollaremos en éste y el próximo capítulo– están articuladas al interior del pensamiento heideggeriano por estos años, bajo la forma de un argumento específico en torno a la naturaleza de la significación. Como tal, el argumento no es explícito, sino que aparece en forma fragmentada e intermitente; será nuestra tarea detectar estos vínculos conceptuales para reconstruirlo, y volver a transitar el camino por el cual Heidegger llega, a fines de la década del 20, al Relacionismo Radical como el modelo de re-conceptualización de la noción de «cosa». Preliminarmente, podemos presentar el argumento como sigue:

(1) *El significado sólo es posible sobre la base de la remisión*. El concepto fundamental de la teoría heideggeriana de la significación es el de «remisión» (*Verweisung*). La «remisión» no es una noción “teórica” en el sentido tradicional del término, sino lo que Heidegger llama un «indicador formal» [*formale Anzeige*]. Esto supone, como veremos enseguida, una forma de conceptualización “no-teórica” necesaria para abordar el fenómeno primigenio de la significatividad. En tanto que toda

²⁶ Una formulación contemporánea de RT puede encontrarse en Weberman (2001)

comprensión supone significados, la exploración filosófica del fenómeno mismo de la significación supone siempre una circularidad virtuosa que Heidegger denomina «círculo hermenéutico» (SZ, 153). Desde esta circularidad, Heidegger empleará la noción de «remisión» para plantear su propia teoría del significado, que se distingue del formalismo implicado en las nociones tradicionales de «relación» o de «signo».

(2) *La noción de «sustancia» hace ininteligible la remisión.* Como veremos, el error central que Heidegger endilga a las teorías clásicas de la significación es el no haber podido revisar sus presuposiciones metafísicas más básicas, en particular la idea misma de *cosa*. En un plano que G. E. Moore llamaría “sentido común”, intentar revisar un concepto tan cotidiano como el de «cosa» sólo generaría confusión verbal: es “evidente” que día a día nos encontramos con “cosas”, las cuales exhiben “propiedades” y “relaciones”. Para Heidegger, el hecho de que creamos que este “mundo de cosas con propiedades” está legitimado en nuestra experiencia inmediata de la realidad, no hace más que mostrar el peso que dos milenios de tradición metafísica tiene en nuestras preconcepciones. Esta “manera de pensar desde hace tiempo corriente – nos advierte en 1935 – se anticipa a toda experiencia inmediata del ente” (OA, 50). Como veremos, lo que arriba denominamos «concepción proyectiva del significado» no es otra cosa que la aplicación de las categorías tradicionales de «cosa» al fenómeno específico de la significación. La aparente “obviedad” de esta “ontología natural” ha hecho que la concepción proyectiva parezca una opción irresistible: el significado es entendido como una “relación” entre dos o más “cosas” que, en tanto externa a ellas mismas, debe ser “puesta” por un sujeto mediante una operación interpretativa. Heidegger se opone decididamente a esta “tradición antigua” según la cual “primero está la madera o la piedra” como pura materialidad a la que “después se le proveyera el carácter de signo” (PHT, 261).

(3) *La remisión sólo es posible sobre la base de la constitución relacional de los entes.* La contracara de la segunda tesis es que la condición de todo ente de estar remitido a otros sólo es posible sobre la base de una constitución ontológica que difiere radicalmente de la idea de «sustancia» sobre la cual se fundamenta casi la totalidad de la metafísica occidental. El concepto clave que empleará Heidegger para referirse a esta constitución ontológica es *Bewandtnis*. Como veremos más adelante, dicha noción tiene para nosotros una importancia capital en tanto que refiere a la *relacionalidad radical* implicada en todo ente, constituyéndose así en la clave conceptual para una reinterpretación metontológica de la idea de «Naturaleza».

La conclusión a la que arribamos por este camino es que *debemos repensar radicalmente la idea tradicional de «cosa» si queremos comprender el fenómeno del significado*. La crítica al “concepto dominante de «cosa»” –cultivado desde los griegos hasta nuestros días– ha sido un hilo conductor del pensamiento heideggeriano desde sus primeras lecciones de Friburgo hasta su planteo tardío de un “nuevo comienzo”. Desde su recepción crítica de los neokantianos hasta su conferencia “La Cosa”, es posible rastrear esta preocupación como una obsesión filosófica; un punto en el cual Heidegger advierte la mayor dificultad de la filosofía: romper con un “modo” de pensamiento que se ha naturalizado al cabo de dos milenios de dominio en la metafísica occidental.

Este “argumento” presentado en forma esquemática da cuenta del primer paso de la Metontología: adquirir “un concepto «ontológicamente informado» del ente” (Freeman, 2010) para poder, recién sobre esta base, repensar la esencia misma de lo físico (*physis*). Por lo tanto, debemos comenzar por el primer paso de este camino: la original teoría heideggeriana de la significación, tan fundamental como ignorada.

2. “Dos dogmas” de la teoría de la significación

Como bien afirma Hope (2014), si bien el problema de la significación – y su vehículo propio: el signo – ha sido abordado desde la Antigüedad, es en el siglo XX donde la problemática adquiere una dimensión completamente central, sobre todo a través de dos tradiciones bien diferenciadas: por un lado la *semiología*, originada en la obra de Saussure y caracterizada por un enfoque que pone un énfasis en la dimensión lingüística de la significación; por otro lado la *semiótica*, desarrollada a fines del siglo XIX por Peirce y caracterizada por un enfoque mas bien especulativo, cercano a las grandes cosmologías decimonónicas (p. 259).

Si la semiología tuvo una influencia decisiva en Europa a través del desarrollo de la lingüística y el estructuralismo en las ciencias sociales y humanas, la semiótica, por el contrario, tuvo un mayor impacto en los círculos anglosajones y científico-naturales. Esto es a su vez explicable a partir del enfoque de sus fundadores: Saussure era un gramático, mientras que Peirce era un químico. Si el primero veía el modelo de la significación en las marcas escritas del sánscrito, el otro la observaba en las intrincadas uniones químicas entre los elementos. Si el padre de la lingüística bregó por reconocer la *arbitrariedad* de todo signo, el padre del “pragmaticismo” (como lo

llamaba él) insistió en la posibilidad de encontrar una *estructura formal* que apareciera en todo proceso de significación (o «semiosis») fuera éste humano o no-humano.

Ambos enfoques – el lingüístico y el especulativo – han tenido una influencia decisiva en el siglo pasado, hasta convertirse en los términos de una disyunción prácticamente exhaustiva. Claro está que la tradición fenomenológica cae por fuera de esta disyunción, y por lo tanto su aporte específico al pensamiento del signo y la significación es frecuentemente pasado por alto (ibíd., p. 260). Incluso fenomenólogos contemporáneos de reconocida trayectoria, como Dan Zahavi y Shaun Gallagher, han preferido centrar sus preocupaciones en torno al problema del sentido (*meaning*), sin mostrar interés alguno en “la continuidad entre el sentido, por un lado, y los signos y sistemas de significación, por el otro” (Sonneson, 2015: p. 42).

La principal consecuencia de esto es que, a la hora de analizar una posible teoría de la significación con base en el pensamiento de Heidegger, los especialistas han tendido a interpretar las nociones de «signo» y «significado» o bien en términos semiológicos o bien en términos semióticos, ignorando la peculiaridad y originalidad del planteo fenomenológico en general, y del planteo heideggeriano en particular.

2.1. El concepto semiológico de «signo»

Un ejemplo claro de la primera estrategia aparece en las lecturas derrideanas de la filosofía de Heidegger, sobre todo en relación con la idea de “significación”. Como es sabido, Derrida aparece con fuerza en la escena filosófica francesa a partir de 1967, con tres trabajos que claramente tienen como uno de sus objetivos la construcción de una teoría de la significación a partir y más allá de la fenomenología de Husserl: *La escritura y la diferencia (L'écriture et la différence)*, *De la Gramatología (De la grammatologie)* y sobre todo *La voz y el fenómeno (La voix et le phénomène)*, cuyo subtítulo reza: “introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl”.

Derrida generaliza la concepción saussureana del signo al concepto fenomenológico de *sentido (Sinn)*, tal como aparece especialmente en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Tomando como punto de partida la teoría husserliana de la significación (que veremos en detalle más adelante) Derrida plantea que toda presencia *ideal* (esto es: todo contenido auto-idéntico identificable en la

experiencia y predicable en un juicio) supone la acción iterable de signos empíricos (marcas, rasgos, letras, esquemas, símbolos, etc.).

Como bien sostiene Keane (2003), el modelo saussureano del signo ha permeado tanto al posestructuralismo como a los argumentos de sus críticos a través de sus tres aspectos básicos “la distinción entre los signos y el mundo, la doctrina de la arbitrariedad y el sistema de diferencias” (p. 411-412). Los tres elementos forman parte de una caracterización unificada del signo con la que Saussure (sin definir el término «signo» de manera directa) diseña los principios de su ciencia del lenguaje.

En la lectura saussureana clásica, un «signo» es un elemento socialmente constituido cuya función es referir a entidades del mundo mediante una determinada presentación. Todo signo lingüístico exhibe una dualidad estructural constitutiva: el «significante» y el «significado». El primero es un elemento que cumple la función de significar sólo en virtud de pertenecer a un sistema de signos (*langue*) en donde el valor de cada elemento depende de su posición diferencial con respecto a la totalidad del sistema.²⁷ El «significado», por el contrario, es una *idea* o *concepto* asociado a la imagen acústica (De Saussure, 1967: p. 131).

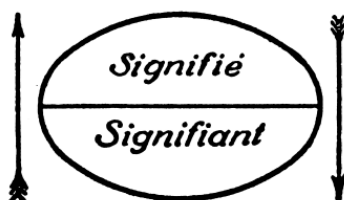


Figura 1. Modelo semiológico del signo

En esta definición condensada y esquemática, podemos atisbar no obstante los tres elementos descritos por Keane: el signo es un elemento *distinto* a la cosa misma, cuya conexión con ella es instituida en forma *arbitraria* por un grupo humano, dentro de un *sistema* de signos dentro del cual el mismo adquiere su referencia. Esta visión general del signo se asimila con la concepción constructiva del significado, en tanto

²⁷ Louis Hjelmslev consideró que en el texto del *Cours*, el concepto de *langue* es susceptible de tres interpretaciones básicas: como un sistema formal y abstracto («esquema»), como la realización material de un sistema («norma») o como un conjunto de hábitos en una sociedad dada («uso»). A pesar de que Hjelmslev considera (con razón) que la interpretación de la *langue* como esquema es predominante en la concepción saussureana, admite no obstante que en ese texto puede hablarse de *langue* en los tres sentidos, de modo tal que la única manera de referirse universalmente a todas las referencias saussureanas es definiéndola como un “sistema de signos” (Hjelmslev, L. (1942), “Langue et parole”, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, No. 2, pp. 29-44).

que el signo aparece como una *relación externa* a la cosa. Años después, Umberto Eco condensará esta idea en su pequeño libro seminal titulado *Signo*: “estos signos no son fenómenos naturales; los fenómenos naturales no dicen nada por sí mismos (...). [El hombre] vive en un mundo de signos, no porque vive en la naturaleza, sino porque, incluso cuando está solo, vive en la sociedad” (1994, p. 11).

Para Derrida, el principal hallazgo de la lingüística estructural había sido el confeccionar una noción formal de la significación basada en la dualidad “significado/significante”, lo cual implicaba que todo «significado» supone la mediación de un «significante» (algo análogo al descubrimiento Kantiano de que la percepción empírica supone la mediación categorial). Siguiendo la tesis saussureana de la arbitrariedad del signo, Derrida observa que la idea de un contacto *real* o *inmediato* entre el «significante» y el «significado» (el “punto de contacto” entre un signo y la realidad, que él denomina «significante trascendental») depende de una detención arbitraria de la cadena de significantes que, en sí misma, es infinita, o dicho en términos derrideanos: la “presencia” de toda «cosa» se encuentra siempre “diferida”, en virtud de una ausencia constitutiva inherente a todo signo. Derrida generaliza la noción intuitiva del signo (“una cosa que apunta a otra”²⁸) y le da un estatuto *ontológico*: toda presencia remite a una cosa que no está presente, de modo que no existe la posibilidad de asir un significado inmediato.

En la semiótica ontológica desarrollada por Derrida “ninguna experiencia, ya sea la auto-intuición del yo o la intuición de objetos, queda inmune a la mediación semiótica” (Ferraris, 2006, p. 36). En esta ubicuidad de los signos no hay lugar para la presencia “en carne y hueso” de ninguna cosa – ni siquiera una cosa *física* – sino una remisión cada vez reiterada en la cadena de significantes, es decir, *texto*. La idea misma de una «cosa» que se haga presente con independencia del proceso de significación, es nada menos que una quimera con la cual ha estado obsesionada toda la metafísica occidental. En todo encuentro con un ente es, como lo constata la fenomenología, un encuentro *significativo* y en tanto tal, inscripto ya siempre en una cadena de significaciones que remiten unas a otras. “Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito – comenta Derrida en una entrevista con Julia Kristeva

²⁸ Esta definición aparentemente obvia e intuitiva de la noción de «signo» aparece cristalizada en San Agustín, *De doctrine christiana*, libros segundo y tercero, cuya definición será empleada de modelo en todas las teorías posteriores del signo: “Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, alius aliquid ex se faciens in cogitationem uenire” (el signo, en efecto, es la cosa que, además de la imagen que introduce en los sentidos, hace llegar al pensamiento otra cosa distinta). (San Agustín, *De doctrina christiana*, 1. N, c. I, n. I; ed, J. P. París: Patrologia Latina, 1865, vol. 34, col. 35.)

– ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que no sea simplemente presente”; de manera que “no existe absolutamente nada (...) que sea simplemente presente o ausente”, sino que todo ente se presenta siempre desde y a través de un sistema de significaciones (Derrida, 1968: p. 58). De allí la famosa fórmula: “no hay fuera-del-texto” [*il n’y a pas de hors-texte*].

Como es imposible que exista un fenómeno presente “en-sí” que no remita a otra cosa, Derrida se ve obligado a rechazar la idea misma de un «significado» (como concepto “presente ante la consciencia”) y por lo tanto la idea misma de «signo». Si bien “Saussure ha contribuido decisivamente a devolver contra la tradición metafísica, el concepto de signo que él mismo le pedía prestado”, Derrida considera que él “no ha podido dejar de confirmar esa misma tradición, en la medida en que continúa utilizando el concepto de «signo»” (p. 54). En la idea misma de «signo», sostiene el padre de la deconstrucción, está inscrita la tendencia a buscar un significado al cual apunta el significante, y este significado, como tal, se encuentra siempre diferido. Pero queda claro, como observa Keane, que

El trabajo de Derrida (...) permanece dentro de los confines del modelo saussureano del signo. En su crítica más directa al estructuralismo saussureano, lo criticó no por su modelo diádico del signo, sino justamente por no haber sido fiel a éste, obliterando sus implicancias más radicales. (...) La lógica de la deferencia (...) sitúa el mundo de las acciones e interacciones materiales en la lejanía de una regresión infinita. (2003, p. 412)

Al radicalizar el sistema de las diferencias de Saussure, Derrida arriba a una imagen peculiar de la significación: “todo código semiótico –concluye– es un efecto que no tiene por causa a un sujeto, a una substancia o entidad presente en alguna parte, fuera del movimiento de la *diferancia*.” (Derrida, *op. cit.*: p. 61). Al no contemplar la posibilidad de una forma de presencia que no sea *sustancial*, Derrida elige el camino de cerrar al sistema semiótico en sí mismo, y negar la posibilidad de un *fundamento metafísico* de ese sistema, que es justamente lo que intentará hacer Heidegger mediante su recurso a la Metontología. Ese fundamento, claro está, nada

tiene que ver con una «cosa sustancial», pero sí con el carácter *físico* de toda significación – o lo que Heidegger, con prudencia, denomina «*physis*».²⁹

El concepto semiológico de «signo», caracterizado por un enfoque lingüístico, toma el modelo del *lenguaje humano* para generalizarlo a todo sistema de signos. A partir de allí, radicaliza la tesis del carácter arbitrario el signo – algo que, como veremos, el propio Heidegger criticará duramente. Pero esta institución arbitraria del signo divide las aguas entre dos tierras sin puente: en una orilla queda el hombre convertido en *causa sui* y *origo* de toda significación, y en la otra queda el mundo natural, desprovisto de toda significatividad.

Por el momento en que la lectura derrideana de Heidegger se abría camino, la concepción semiológica del signo ya gozaba de una hegemonía indiscutida en la tradición filosófica europea, y sobre todo francesa. Tal es así que Jean-Paul Sartre, en su famosa conferencia de 1945, se reapropiaba de la filosofía de Heidegger en clave existencialista y declaraba, en un tono muy saussureano, que “no hay signos en el mundo” sino que “soy yo mismo, en todo caso, quien elige el sentido que tienen” (Sartre, 1973: p.7). De modo que esta concepción semiológica ha contribuido al establecimiento de una interpretación común de la correlación que Heidegger establece entre el *Dasein* y el mundo [*Welt*], y consecuentemente en la relación entre *Mundo* y *Naturaleza*.

Así como vemos, la lectura semiológica consiste en una separación radical entre el ámbito de la significatividad y el ámbito físico, haciendo así imposible atisbar aquello que en la Metontología debería tener un lugar central: la relación entre ambos. El peso de la influencia del modelo semiológico hace imposible pensar la “presencia” bajo una modalidad no sustancial, y esta imposibilidad conlleva el abandono de un concepto metafísicamente robusto del «ente natural» que pueda dar cuenta de la

²⁹ Empleo el término griego *physis* (φύσις) con la intención de marcar una distancia entre la comprensión heideggeriana de “lo físico” y lo que corrientemente entendemos por “realidad física”. Según esta última acepción (orientada por una concepción científico-moderna) lo físico se corresponde con un “estrato básico” del ser de la Naturaleza, caracterizado fundamentalmente por la materialidad y por relaciones de fuerza, masa y movimiento, entendido éste último estrictamente como desplazamiento en el espacio. Uno de las estrategias fundamentales de este estudio –que llevaremos a cabo en el capítulo 4 (en especial en la sección 2.1)– consiste en disociar el concepto de lo físico de esta interpretación “natural” y recuperar el uso que Heidegger propone del mismo, a saber, una concepción primigenia más influida por el pensamiento griego que por el moderno. Según esta acepción, “lo físico” no se corresponde con un estrato material catacreizado por la extensión, sino que se identifica con el Ser mismo, entendido éste como un movimiento en el que surgen los entes. En este sentido –como quedará más claro en capítulos subsiguientes– desde esta perspectiva no tiene sentido la distinción entre “físico” y “metafísico” (como si se tratase de dos “ámbitos” o “regiones” separadas) sino que ambas se copertenecen en tanto que “lo físico” es el fundamento “metafísico” del ente.

significatividad como un fenómeno natural. Quizá debamos seguir la advertencia de Storey (2015): “así como debemos cuidarnos de lo que Derrida llamó «metafísica de la presencia», también deberíamos cuidarnos de no caer en una «metafísica de la ausencia» (p.12).

La lectura semiológica de la fenomenología ofrecida por Derrida ha tenido una amplia recepción en los círculos académicos hispanohablantes. En uno de los pocos artículos castellanos destinados al análisis del signo en *Ser y Tiempo*, Fernández Agis (2016), influenciado por la lectura de Hermann Rapaport, consigna que

El significado adquiere su cualidad a través de la acción del *Dasein*. No es algo intrínseco al conjunto de los entes ni que pueda derivarse de ellos como una emanación necesaria. El significado es un producto más de la facticidad del *Dasein*, que no sólo hace cosas sino que también las hace significar, que también las instituye como símbolos o cosas en la medida en que las lleva a formar parte de su mundo (p. 324)

Esta visión (de la cual la ambigüedad del lenguaje de Heidegger es –como él mismo reconoce– en parte responsable) es análoga a aquella visión constructiva del significado que señalábamos al principio, y que Malpas reconocía como la mayor dificultad filosófica derivada de *Ser y Tiempo*.

Los presupuestos de la concepción semiológica del signo están tan arraigados que incluso pueden detectarse en las recepciones críticas de la teoría heideggeriana de la significación. Un ejemplo notable es el de la filósofa española Cristina Lafont. En su ya clásico estudio sobre Heidegger y la filosofía del lenguaje, Lafont sostiene que la tesis de que el mundo está articulado mediante nexos de *significación* conlleva a sostener un “idealismo lingüístico” (2002, p. 185). Si “lo que constituye a los objetos de la experiencia” no es, como creía Kant, una operación trascendental de síntesis, sino, como cree Heidegger, “una pluralidad de *estructuraciones lingüísticas* del mundo resultantes de un proceso contingente e histórico de *proyección de significado* para interpretar el mundo” (ibíd., p. 187, mi énfasis) entonces, concluye Lafont, el que

una entidad sea *esta* u *otra* dependerá de las articulaciones lingüísticas de un lenguaje fáctico e instituido.³⁰

Mark Okrent (2002) ha criticado esta lectura, argumentando que Lafont se equivoca al reducir el concepto heideggeriano de «mundo» a una articulación simbólica: “Para Lafont (...) decir que el *Dasein* está en un mundo simbólicamente estructurado” equivale a decir que la determinación de los entes intramundanos “está estructurada por una *articulación lingüística* dada de antemano” (p. 196). Pero, objeta Okrent, el problema de Lafont es que ella cree que “el mundo es un *sistema de relaciones de signos*” cuando en realidad Heidegger “rechaza explícitamente la identificación del lenguaje con el mundo” (p. 198).

Esto conduce a Okrent a contrastar la lectura lingüística de Lafont con una lectura “pragmática”, en la que el mundo está estructurado no como un sistema de relaciones de signos sino como un conjunto de “relaciones funcionales” (p. 201). Pero a su vez esta crítica adolece de dos dificultades. Como veremos enseguida, Heidegger no sólo rechaza la idea de que el concepto de «signo» pueda ocupar el rol de base para una teoría de la significación – algo de lo cual Okrent toma nota – sino que también rechazará fuertemente la noción de «función» [*Funktion*] por las mismas razones. Por otro lado, la idea de que el mundo está estructurado según relaciones funcionales sólo puede significar, en la lectura de Okrent, que la significatividad está dada por las actividades y desempeños prácticos del *Dasein*, lo cual no nos mueve un ápice de la concepción proyectiva del significado.

En la relectura de Okrent, la “estructuración simbólica” del mundo sólo podría tener lugar como una “estructuración *lingüística*”. Prueba de esto es el experimento mental que propone en contra de Lafont. En este experimento mental se nos pide que imaginemos a “nuestros ancestros no-lingüísticos”. Éstos, a pesar de no tener lenguaje, usan herramientas complejas y viven en comunidad. Por eso podemos afirmar que los ancestros “viven y se comportan de manera «significativa»” y al mismo tiempo podemos afirmar que “el mundo en el que viven estos ancestros *no* es un sistema de relaciones de signos” (p. 202).³¹

³⁰ Esto no está muy lejos de la posición que muchos filósofos endilgan al llamado «constructivismo social». Para un análisis del constructivismo y sus críticos, especialmente en relación con el concepto de “naturaleza”, cf. Proctor (1998)

³¹ Con todo, debemos decir que Okrent también fue uno de los autores que desarrolló con mayor sistematicidad algunas líneas de continuidad entre la tradición semiótica y la filosofía de Heidegger (cf. Okrent, 1988; Hope 2014) Sobre esta línea semiótica trataremos a continuación.

Como vemos, la razón por la cual Okrent rechaza la noción de signo es la misma por la que Lafont deduce de su empleo un idealismo lingüístico: ambos sostienen una lectura irremediabilmente lingüística del concepto de «signo». En este punto, sería razonable objetar la lectura semiológica, y buscar establecer una noción de «signo» que no se circunscriba a la actividad lingüística del hombre, y que por lo tanto tenga la capacidad de “salir” al mundo de las cosas y sus interacciones materiales. Un concepto tal ha sido desarrollado extensamente en la tradición semiótica.

2.2. El concepto semiótico de «signo»

A diferencia del enfoque semiológico, que debe su impulso al enfoque lingüístico desarrollado por Saussure, la semiótica aborda la problemática del signo tomando como hilo conductor la obra de Charles S. Peirce, conocido como el “padre de la semiótica”.

En sus trabajos – que abarcaban la ciencia, la lógica, la matemática y la filosofía – Peirce desarrolló una teoría de los signos cuya influencia fue decisiva para la semiótica contemporánea. Durante toda su vida alimentó la idea de comprender la naturaleza esencialmente simbólica de ‘lo real’; para él, la realidad sólo aparece mediada por signos – una idea crucial que también encontramos, como vimos, en la obra temprana de Derrida. Pero lo que diferencia radicalmente el enfoque semiológico de éste último (y en definitiva de toda la tradición semiológica) es la idea de que el funcionamiento de los signos constituye un descubrimiento *científico* y como tal, la semiótica se auto-comprende como una disciplina capaz de articular sus conceptos y desarrollos con los de la ciencia, particularmente la ciencia natural.

A Peirce le debemos la sistematización del concepto semiótico de «signo», mediante una definición formal ampliamente aceptada y considerada hoy casi como canónica. Peirce define el signo como “algo que representa alguien o algo en algún respecto” (Peirce: 1955, p. 99). Según la relación que mantiene con su objeto, el signo puede clasificarse como un ícono, un índice, o un símbolo. Un *ícono* es un signo que representa a su objeto en virtud de su propia configuración, independientemente de la existencia del objeto que representa. Un claro ejemplo de íconos son las fotografías y los dibujos geométricos. Un *índice*, por otra parte, es un signo que refiere al objeto en virtud de mantener una relación real (hoy diríamos: causal) con él; por ejemplo: el

humo que indica la presencia de fuego. El tercer tipo, el *símbolo*, es para Peirce el “genuino signo” (Peirce: 1998, p. 307). Un símbolo “es definido como un signo que sirve como tal simplemente porque se lo interpreta de esa forma” (Ibíd.). En este sentido, es el símbolo el que exhibe con mayor fuerza la irreductible estructura triádica que caracteriza a toda significación, y que Peirce denomina «semiosis»:

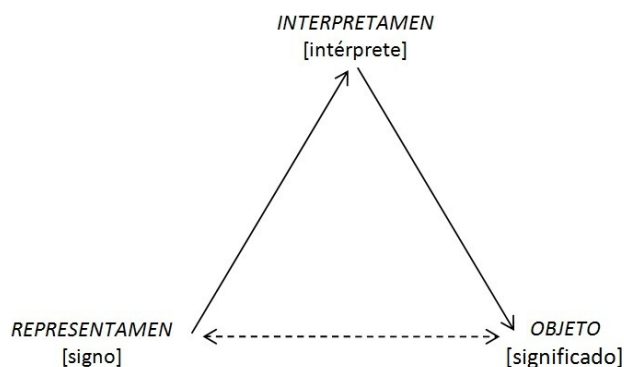


Figura 2. Modelo semiótico del signo

La *semiosis* es entonces una estructura triádica y formal que compete a todo acto de significación (Peirce 1955: p. 282). Como puede verse, a diferencia del modelo saussureano caracterizado por una estructura diádica, aquí se introduce un tercer elemento (*Interpretamen*) que dinamiza la significación y replantea el carácter del vínculo entre un signo y su objeto.

La consecuencia más importante de esta introducción conceptual reside en la posibilidad que tiene la semiótica de ampliar el campo de la significación *más allá del lenguaje humano*. Si bien no se le niega al hombre su particular empleo de los signos convencionales (como los símbolos culturales y el lenguaje), la semiosis como tal no es un fenómeno específicamente humano: otras formas de significación (como los íconos y los índices) tienen lugar en el mundo natural, sin la necesidad de un acto de institución social. De allí que el enfoque semiótico, ya desde Peirce, haya conformado una íntima filiación con las ciencias naturales, particularmente con la biología.³²

³² La biología tiene una importancia capital tanto en la historia de la semiótica como en la obra de Heidegger. Es, de hecho, la obra del biólogo estonio Jakob von Uexküll la que oficia de enlace entre la tradición fenomenológica (particularmente Heidegger y Merleau-Ponty) y la semiótica. Incluso por fuera de la fenomenología, varios autores han operado bajo la influencia de von Uexküll (Gilles Deleuze, Félix Guattari, Giorgio Agamben, John Deely, Peter Sloterdijk) importando conceptos biológicos al terreno de la filosofía. Como bien señala Buchanan (2008), la importancia de estos estudios etológicos para la filosofía de la primera mitad del siglo XX ha sido incalculable, sobre todo considerando la influencia que el concepto de *Umwelt* ha tenido sobre la filosofía alemana a través de

Esto tiene la mayor importancia para comprender la particularidad del enfoque semiótico: la consideración extendida de los sistemas de signos más allá del lenguaje humano tiene como consecuencia inmediata el abandono de la *arbitrariedad* como criterio general para definir el signo. El concepto de *semiosis* pone sobre la mesa lo que el modelo saussureano tan sólo tomaba como supuesto: el significado se da como resultado de un *proceso de significación*. De allí el sufijo *-sis* que Peirce toma de la química orgánica y que etimológicamente designa un proceso (“catálisis”, “síntesis”, etc.). Esta institución ya no está dada por un acto de asociación convencional entre signo y cosa, sino que es el producto siempre actual de un proceso de significación *en curso*. La semiosis es lo primero; los elementos son lo que son en virtud de su pertenencia al triángulo: no hay *signo* ni *significado* por fuera de su inmersión en una dinámica de coordinación con un proceso interpretativo (*interpretamen*) el cual no debe ser leído como un elemento “intelectual” o “mental”, sino formalmente como cualquier elemento que media entre un *representamen* y su objeto.

Por ejemplo, es posible encontrar genuina significación en el triángulo semiótico compuesto por una gacela, un cocodrilo y el marabú africano: una gacela que bebe apaciblemente en la orilla de un río puede ser alertada por el repentino vuelo de los marabúes como señal de la presencia de un cocodrilo. Diríamos que la gacela *interpreta* el vuelo de las aves como un *signo* cuyo *objeto* es el cocodrilo. Pero la significación puede ir incluso más allá del mundo animal. Desde una perspectiva biosemiótica, el proceso molecular de traducción genética consta de un *signo* (la secuencia de ADN) cuyo *objeto* (una proteína) es establecido a través de la acción del *interpretamen* (el ARN), sin que en ninguno de estos elementos intervenga algo así como una “conciencia” o “intención”, ni mucho menos una convención social (Queiroz, Emmeche, Kull & El-Hani: 2011, p. 110).

Dado que el enfoque semiótico toma al signo como algo que trasciende el habla humana, y dada su filiación teórica con los conceptos fundamentales de la biología, es indudable que aquí estamos más cerca de la teoría heideggeriana de la

Husserl, Cassirer, Scheler y Heidegger, y posteriormente en Francia a través de Merleau-Ponty. Es de hecho en 1928 cuando Heidegger articula su concepto de Metontología en relación con los estudios de von Uexküll. Asimismo, la creciente disciplina contemporánea conocida como *biosemiótica* (cuyos principales referentes son Jesper Hoffmeyer, Kalevi Kull y Thomas Sebeok) consideran que su disciplina tiene origen en la obra de Jakob von Uexküll en combinación con la semiótica peirceana. Más adelante tendremos oportunidad de ahondar en la relación entre la Metontología y la biología, a través del diálogo que establece Heidegger con von Uexküll para desarrollar su peculiar visión del organismo.

significación que dará lugar a la reformulación de la idea de «ente» en la Metontología. De hecho varios autores (Okrent, 1998; Hope, 2004; Buchanan, 2008; Deely, 2009) han señalado que la obra temprana de Heidegger tiene una filiación mucho más fuerte con la tradición semiótica que con la semiológica.

Tal es el caso, por ejemplo, de la obra de John Deely, que constituye algo así como el paralelo semiótico de Derrida (Hope, 2014: p. 260). Deely tiene de hecho un trabajo abocado a una relectura de Heidegger en clave tomista (*The Tradition via Heidegger*, 1971) y varios trabajos dedicados a la relación entre filosofía y semiótica (*The Impact on Philosophy of Semiotics*, 2003, *Intentionality and Semiotics*, 2007; *Semiotic Animal*, 2010).

En el sexto capítulo de su libro *Purely Objective Reality*, titulado justamente “The Sign – Arbitrariness or Historicity?” [*El signo: ¿arbitrariedad o historicidad?*] Deely declara que

Quienes consideran que la arbitrariedad del signo es la esencia del lenguaje en realidad no ven fundamentalmente la naturaleza de la comunicación lingüística como una realidad dependiente de y emergente de la semiosis animal [*zoösemiosis*] (...) sin la cual la comunicación lingüística no podría haber existido ni sobrevivido (...) La cultura intelectual no tiene una deuda más grande que aquella que tiene con la semiótica, por devolverle a la *res cogitans* su animalidad, sin la cual el lenguaje de hecho no habría sido nunca posible. (2011, pp. 86-91)

Para Deely, la principal ventaja de la semiótica por sobre la semiología consiste en repensar la esencia del signo de un modo no antropocéntrico, es decir, desde la perspectiva de los procesos naturales que anteceden y comprenden al hombre en su desempeño semiótico. Si el lenguaje no debe ser entendido principalmente como un sistema saussureano, entonces estamos frente a otro tipo de articulación, en donde el sentido tiene lugar *antes* del lenguaje y es “traído” al lenguaje por medio de la palabra. De allí que Deely sostiene que “la mejor descripción del lenguaje en este sentido (...) no fue brindada por Saussure ni por Wittgenstein sino por Heidegger” (ibíd., p. 86).

Heidegger sostiene, de hecho, una tesis similar en cuanto a la relación entre la palabra y el sentido. En los *Prolegomena*, sin mencionar explícitamente a Saussure,

Heidegger establece la tesis opuesta al padre de la lingüística: “no es que los sonidos adquieran significación, sino al revés: las significaciones vienen a expresarse en sonidos” (2006, p. 264). Contrariamente a la concepción de Saussure –para quien el «significante» es una “imagen acústica” asociada convencionalmente a un «significado»– Heidegger plantea que debemos encontrar los nexos que dan lugar a la articulación significativa *antes* del lenguaje fónico; la palabra es, en todo caso, una *expresión sonora* de una significación ya dada.

Todavía en los años 50 podemos advertir cómo la crítica a este modelo tradicional del lenguaje está esencialmente atada a una re-concepción del signo y el fenómeno del señalar. En un pequeño escrito que lleva por título *La significación de las palabras (Die Bedeutung der Wörter)* Heidegger comienza dando una definición exacta de lo que he llamado «concepción proyectiva» del significado:

Tan pronto como hablamos de «significación» de las «palabras», hemos dispuesto a éstas de conformidad con su sonido verbal (*Wortlaut*), al cual le está adherida una «significación». El sonido (φωνή) es, como algo sensiblemente dado, lo más próximo y real. Lo otro le es adherido y sobrecargado, de manera que la palabra, como configuración sonora, se convierte en la portadora de la significación (SP, 1)

En el momento en que hablamos de “el significado *de* una palabra” ya estamos dejando deslizar todo un “inventario metafísico” que consiste en la idea de un “sonido puro” al cual le es adherida una “significación” (ibíd.). Pero contra esto, Heidegger recusa que “el sonido verbal” no significa al objeto “con ayuda de una «significación» que viene al vuelo desde alguna parte” (p. 4) sino que “el Ser *señala* al ente como tal, de manera que lo apropia (*ereignet*) en el indicar (*Deuten*) y mostrar (*Zeigen*) de las señas iniciales (*anfänglichen Zeichen*)”; solo así la palabra puede ser ya “sonido significativo” (ibíd.).

A pesar de usar un lenguaje muy distinto al de los años 20, la recusación de Heidegger todavía emplea como hilo conductor una idea originaria del signo y del señalar que es absolutamente incompatible con una visión constructiva. En este sentido, la semiótica ofrece un concepto de «signo» mucho más enriquecido, en tanto que no se circunscribe al significado lingüístico, y se asimila al concepto –más englobante– de «sentido» (*Sinn*) con el cual opera fundamentalmente la

fenomenología, pero orientando la elaboración de este concepto muy cerca de la noción del signo (*Zeichen*) y el significar (*zeigen*).

No obstante esta posición ventajosa de la semiótica con respecto a la semiología, cabe preguntarse en qué medida el concepto semiótico de «signo» nos proporciona un hilo conductor adecuado para luminar la teoría de la significación que está latente a fines de la década del 20 y que es esencial para comprender la transformación de la noción de «ente» que solicita el enfoque metontológico. Una primera dificultad que enfrentan las lecturas semióticas de Heidegger reside en la filiación señalada más arriba entre la semiótica y la ciencia natural. Al querer dar el paso de un análisis formal del signo a una explicación científico-natural de la significación, la semiótica se ha abocado –cuando trasciende su oficio interno y clasificatorio como el que defiende Eco en *Signo*, y comienza a hacerse preguntas filosóficas– la construcción de una cosmovisión naturalista que explique la emergencia de la significatividad en un Cosmos en evolución. Esto redundará en la elaboración de una serie de “metafísicas especulativas” del signo, en la cual la capacidad humana de significar está asociada fundamentalmente a su capacidad *teórica* de conocer. El primer y más eminente ejemplo de tal enfoque especulativo es el propio Peirce, para quien

el propósito de todo signo es expresar un «hecho», y al ser reunido con otros signos, acercarse lo más posible a la determinación de una interpretación que sería la Verdad perfecta, la Verdad absoluta, y como tal (si al menos usamos este lenguaje) sería el mismo Universo. (Peirce: 1998, p. 304)

En tanto que el hombre, al hacer ciencia, tiene a la Naturaleza por objeto de conocimiento, y en tanto que el hombre no es más que el producto de la evolución natural, entonces éste representa, en su conocimiento teórico, la capacidad del Todo para auto-conocerse, refiriéndose a sí mismo a través de la acción simbólica. Esta asociación entre la idea de «signo» y la idea de «verdad» será replicada por el mismo Deely, quien en un gesto igualmente hegeliano declarará que la acción de los signos en la especie humana representa “la extensión de la naturaleza hacia un ámbito en donde la acción de los signos (...) se abre al infinito”, en el cual la mente humana abriga la posibilidad “de comprender todas las cosas” (Deely, *op. cit.*, p. 98).

Así como la vida fue la extensión del desarrollo de la naturaleza por nuevos medios, la vida animal fue la extensión de la naturaleza viva por otros medios (...) que prepararon el camino para la emergencia, en la *physis* viva, de un animal semiótico destinado a ser la extensión final del desarrollo de la naturaleza, introduciendo en su seno el *nomos* (*ibid.*, p. 108)

Este relato grandilocuente que acaba por poner al hombre en la coronación de un proceso universal de autoconocimiento, lo asimila fuertemente a la tradición kantiano-hegeliana. Es esta “vocación de infinitud” que vimos en el capítulo anterior con respecto a la tradición neokantiana, lo que distancia radicalmente a las metafísicas semióticas del planteo de Heidegger.³³ Deely retoma, pues, el gesto de Cassirer y Scheler: el progreso de la ciencia natural es el modelo de la “evolución semiótica” a nivel cosmológico. Para Heidegger, esto no es más que un resabio teológico disfrazado de cientificismo: a saber, una antropología cristiana que toma al hombre como un compuesto de cuerpo orgánico (que lo asocia al mundo animal) y una “parte espiritual” que lo asimila a Dios y lo hace partícipe del Infinito a través del Logos (SZ, 48-49).

Pero aquí yace un problema más fundamental para toda lectura semiótica. Esta relación entre la idea de «signo» y la totalidad del Cosmos sólo es comprensible a la luz de la generalidad de la definición que proporciona Peirce. En tanto que el signo es concebido formalmente como una *relación* triádica en la que media un intérprete, cualquier cosa puede en principio devenir un signo de algo para alguien. En virtud de esta misma característica es que Umberto Eco decía que un libro sobre signos debía de tratar sobre *todo* (Eco, 1994: p. 11). Pero esta generalidad de la relación, que la tradición semiótica habría tomado como una virtud teórica de su concepto de «signo», será fuertemente criticada por Heidegger:

En la fenomenología una y otra vez se ha sentido de manera especial la urgencia

³³ En ningún otro aspecto se hace más visible esta diferencia que en el concepto de «verdad». Para Peirce, la verdad es ‘lo real’ significado en el símbolo proposicional. Peirce emplea de hecho el concepto aristotélico de ἐντελέχεια – entelequia, acto, consumación, perfección – para referirse a esta idea del “hecho perfecto”, esto es, el hecho total del mundo agotado en la totalidad de las determinaciones semióticas; materia y forma del mundo reunidos en una verdad fáctica: “la entelequia del Universo del ser, por tanto, del Universo qua hecho, será el Universo como un signo, la «Verdad» del ser” (Peirce: 1998, p. 304). Heidegger, como es sabido, elige el término ἀλήθεια (descubrimiento, apertura) para reformular su concepto de «verdad», lo cual marca el distanciamiento con el concepto tradicional de la verdad como «correspondencia» (cf. Malpas, 2006: Cap. 4).

de poner en claro de una vez por todas ese conjunto de fenómenos que por lo general se reúnen bajo el rótulo de «signos», pero la cosa se quedó en intentos. Algo nos ofrecen las *Logische Untersuchungen* de Husserl, en cuyo segundo tomo la primera investigación trata sobre los signos en el marco de la distinción entre el fenómeno del significado de una palabra y el fenómeno universal (como dice él) del signo. Por lo demás, se ve que el alcance universal de tales fenómenos como el signo y el símbolo invita a que fácilmente se los emplee como hilo conductor de una interpretación del todo de lo ente, del mundo en su totalidad. (...) La universal empleabilidad de dichos hilos conductores puramente formales (...) suele hacer olvidar fácilmente la cuestión de la originariedad o no originariedad de la interpretación así lograda (PHT, 254-255)

Como veremos en la siguiente sección, el problema que detecta Heidegger relación con el concepto semiótico de «signo» (si bien nunca emplea el término «semiótica» ni en los *Prolegomena* ni en *Ser y Tiempo*), es que éste *no es un concepto básico sino “derivado”*. En tanto que el concepto de «signo» es obtenido de otros fenómenos más originarios, argumentará Heidegger, emplearlo como un hilo conductor para construir una metafísica sería equivalente a poner el carro delante de los caballos. Cuando se toma al signo como concepto básico, se dice “todo es signo” (Peirce), pero en el fondo no se está diciendo nada, o más bien se está diciendo otra cosa: que todo *puede ser* un signo. Pero al concebir la significación en los términos formales de una «relación» entre «cosas» ya se está sucumbiendo al mismo modelo sustancialista que en un principio debía ser puesto entre paréntesis.

Peirce en efecto utiliza el término «signo» de un modo tan amplio, que “se vuelve difícil ver acaso qué podría no ser un signo” (Sonneson, *op. cit.*, p. 48). ¿Pero acaso no comete Heidegger el mismo exceso en *Ser y Tiempo*? ¿No es esta la razón por la que él mismo elige el fenómeno de los signos para explicar la mundanidad del mundo [*Weltlichkeit der Welt*]? ¿No es acaso explícito en su intención de hacer de la noción de «signo», en virtud de su formalidad, “un hilo conductor ontológico para una caracterización de todo ente en general” (SZ, 84-85)?

En efecto, esta ambigüedad por parte de Heidegger ha alimentado una lectura semiótica de su obra. Hope, por ejemplo, sucumbe a esta tentación cuando escribe que “el signo es la condición de todo útil” (*op. cit.*, p. 266). En tanto que el signo es empleado para “señalar” o “indicar” (*Zeigen*), y en tanto que ésta es la esencia de la

remisión, afirma Hope, “las cosas pueden referir *porque* pueden indicar” (ibíd.). Al querer forzar una lectura peirceana de Heidegger, Hope fuerza la lectura de *SZ* hasta invertir el orden: la remisión está, para él, fundada en los signos. Pero la circunstancia es exactamente la opuesta: las cosas pueden convertirse en signos (i.e., en una *clase* de útil cuya función, cuyo “para-qué” es «señalar») sólo porque están ya siempre remitidos. Como veremos enseguida, con la idea de «remisión» [*Verweisung*] Heidegger sale a la búsqueda de un concepto *más básico y menos formal* que el concepto de «signo».

La semiótica, al definir el «signo» como una «relación», deja indeterminado desde el comienzo el problema ontológico de la significación, que estriba justamente en clarificar esta condición de todo ente: ¿por qué las cosas pueden ser significativas? ¿Qué tipo de realidad es la que les permite devenir signos de algo? Como veremos, Heidegger irá en busca de este problema y en sus análisis fenomenológicos del signo encontrará lo que él denomina «remisión» [*Verweisung*], un concepto que ha generado más debate que claridad. Por ahora contentémonos con señalar que la idea de «remisión» constituye uno de los aportes originales de Heidegger a la teoría de la significación, y que es, en efecto, un concepto clave en tanto le va a permitir situar el fenómeno del signo en un terreno ontológicamente más sólido que el de la semiótica. Este aporte original sólo es comprensible si se toma en cuenta la “tercera” tradición semiótica, la “fenomenológica”.

3. El concepto fenomenológico de «signo»

El debate en torno al problema del significado constituye probablemente la marca central del ámbito filosófico alemán de principios del siglo XX. Como varios especialistas han señalado (Crowell, 2001; Gabriel, 2002; Vigo, 2007), la discusión en torno al estatuto del «sentido» [*Sinn*] o «significado» [*Bedeutung*] (sobre todo en el marco de las proposiciones lógicas y científicas) es un elemento clave que nos permite comprender no sólo la filosofía temprana de Heidegger, sino también el desarrollo simultáneo del neokantismo, la filosofía analítica y la fenomenología. Debemos remontar hasta aquí nuestra discusión de la Metontología, porque se trata nada menos que de el primer punto de contacto entre el pensamiento heideggeriano y el problema del significado.

Como señalamos en el capítulo anterior, las tres corrientes confluían en su oposición a las corrientes naturalistas que buscaban un fundamento empírico de la lógica y la matemática. Influenciados tanto por Nietzsche como por la psicología y la biología nacientes, los filósofos naturalistas de principios de siglo XX –entre los cuales destacaban el médico y físico Hermann von Helmholtz, el psicólogo Theodor Lipps y el filósofo Hans Vaihinger– coincidían en la necesidad de reformular las preguntas centrales de la metafísica en el marco conceptual de las ciencias naturales, y en especial de la psicología evolutiva.

Una de las propuestas fundamentales consistía en una relectura de la filosofía trascendental de Kant en clave darwiniana, lo cual conllevaba una lectura “psicológica” de las categorías. Esto, a su vez, repercutía sobre el concepto de «significado»: si los juicios de la ciencia tienen una estructura categorial, y esa estructura es explicada por medio de la fisiología del sujeto que las expresa, entonces, el *significado* es un fenómeno fundamentalmente psicológico proyectado en la Naturaleza por medio de la arquitectura psicológica de la especie humana.³⁴ De esta manera el psicologismo reformula la visión proyectiva del significado que ya habíamos detectado en el caso de la semiología y la semiótica: el significado es algo que “pone” el sujeto *en* la Naturaleza. En tanto que el psicologismo lo comprende como un sujeto psicológico, la significación responde entonces a los mecanismos perceptuales mediante los cuales éste organiza los estímulos sensibles que recibe. La propuesta fenomenológica de Husserl, quien había iniciado su carrera filosófica bajo el signo del psicologismo, implicó una crítica sistemática a este modelo.

3.1. Husserl

La filosofía de Husserl ha representado una de las principales alternativas críticas al naturalismo filosófico a lo largo del siglo XX. Ya antes de las *Investigaciones Lógicas*, puede encontrarse un texto muy poco difundido, titulado *Zur Logik der Zeichen [Semiotik]* (1890) el cual ya anticipaba los lineamientos principales de su teoría del signo presente en su *Filosofía de la Aritmética* (1891). Su ulterior alejamiento del psicologismo, y el paso hacia la búsqueda de una “lógica pura” que

³⁴ Todavía resonaban las palabras de Nietzsche en *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873): “...la Naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible.” (Nietzsche, 1994, p. 41)

culmina en las *Investigaciones Lógicas*, repercute en el abandono de su interés por la semiótica en sentido estricto.

La teoría husserliana de la significación presente en la Primera de sus *Investigaciones Lógicas*, titulada “Expresión y Significación” (*Ausdruck und Bedeutung*), constituye uno de los primeros intentos de responder sistemáticamente a las concepciones naturalistas del «significado» presentes en las corrientes neokantianas arriba mencionadas, y que él mismo había considerado años atrás. En esta investigación, Husserl buscará disipar una ambigüedad crucial en el uso del término «signo» (*Zeichen*) y con ello encontrar una definición precisa del concepto de «significado» (*Bedeutung*).

Para Husserl, en la idea de «signo» se mientan dos tipos de cosas esencialmente distintas: por un lado un indicio o señal (*Anzeichen*) y por el otro una expresión (*Ausdruck*). Las señales, no tienen significado (*bedeutungslos*) puesto que su función no es *significar* sino *indicar*: un relámpago puede indicar una tormenta que se aproxima, así como una bandera puede indicar convencionalmente una nacionalidad. Husserl también incluye aquí “las *notas (Merkmale)* en su sentido primordial”, es decir: las propiedades “aptas para dar a conocer los objetos en que se encuentran” (Husserl, 2006, p. 234).

En rigor, algo es un “signo indicativo” en la medida en que “sirve a un ser pensante como señal de algo” (Husserl, 2006, p. 234). Lo esencial de una señal es su capacidad de *motivar* a un ser pensante a afirmar la existencia de la cosa significada. Nuestra experiencia de la misma ocurre, según Husserl, mediante una suerte de “triple juicio”: primero juzgamos que un objeto existe (el relámpago), luego juzgamos que otro objeto existe (la tormenta) y finalmente reconocemos reflexivamente que sabemos que el segundo objeto existe *en virtud* de la existencia del primero. Esta descripción puede parecer excesivamente “intelectual” (¿realmente tomamos al relámpago como premisa para arribar a una conclusión?) pero Husserl se apresura a señalar que la motivación implicada en la señal no es de naturaleza intelectual. La señal se limita a *mostrar (Hinweisen)*, mientras que en una inferencia, las premisas pueden *demostrar (Beweisen)* (p. 235). Cuando es alcanzada, una demostración esta dotada de una evidencia apodíctica de la cual una asociación con base en señales jamás podría gozar.

De modo que en el análisis husserliano, las señales o “signos indicativos” aparecen como un tipo absolutamente secundario de signos. El signo por

autonomasia, el “signo *significativo*”, es aquel que *expresa* un significado, y ese significado –insiste Husserl– no está dado en la cosa que sirve de vehículo de expresión sino que es más profundo que éste. El modelo esencial de expresión es para Husserl el enunciado lingüístico, y de ellos en particular la proposición. Pero a diferencia del enfoque semiológico, el significado de la expresión no es una relación establecida arbitrariamente. Ciertamente una proposición como “Borges murió en Ginebra” tiene rasgos que lo asimilan a la señal. Si yo digo “Borges murió en Ginebra” estas palabras, al ser oídas o leídas por alguien, le notifican mi creencia de que Borges murió en Ginebra. Se trata de un estado psicológico del cual el oyente tiene una motivación para creer que “está en mí” en base a la existencia de una señal: la expresión física. Mediante la *ex*-presión el hablante justamente “exterioriza ciertas vivencias psíquicas” (ibíd., p. 241), de las cuales la otra persona puede tomar nota; ésta es la «función notificativa» de una expresión (ibíd., p. 240).

Pero nuestra intención al expresarnos, advierte Husserl, no es notificar estos estados sino precisamente hablar *acerca de algo*. El hecho de que la expresión y la indicación estén siempre *de facto* “entrelazadas” (*Verflechtet*) no significa que, *de iure*, la expresión sea un tipo de indicación. La extensión del concepto de «señal» es mayor al de «expresión» porque toda expresión, al encarnarse en el mundo bajo la forma de marcas físicas, cumple una función indicativa. Pero en el monólogo interior –la “vida solitaria del alma” (*im sinsamen Seelenleben*)– yo puedo prescindir de las marcas físicas y sin embargo puedo aún comunicar *algo*. En el monólogo interno, el sujeto comercia consigo mismo los contenidos de su pensamiento sin la mediación de marcas físicas. A partir de este ejemplo Husserl cree haber demostrado que hay al menos un caso de expresión sin notificación, de signos significativos que prescinden de signos indicativos, lo cual probaría que la relación entre ambos no puede ser interpretada en términos de «género» y «especie».

Más allá de la legitimidad de este argumento –que aparece condensado en el §8 de la *Primera Investigación*– el lugar al que Husserl quiere llegar es a la delimitación de un concepto no-psicológico de «significado», una idea de significado que esté, por así decir, “purgada” de elementos extraños a él. Para ello, utiliza como hilo conductor las expresiones declarativas, es decir, las proposiciones. Al enunciar una proposición queremos decir *algo* y no tan sólo indicar nuestros estados. Como señala Derrida: para Husserl “no hay expresión sin la intención de un sujeto que anime el signo, prestándole una *Geistigkeit*” (Derrida 1995, p. 78). El sujeto hablante

“infunde” al signo con un significado por medio de su intención de decir *algo acerca de algo*.³⁵ En el acto de “insuflar” un conjunto de marcas físicas con una «intención significativa» (*Bedeutungsintention*) éstos signos devienen significativos (*bedeutsame Zeichen*) y la marca se convierte en expresión (*Ausdruck*) (Husserl, *op. cit.*, p. 243). Aquí aparece un primer sentido “subjetivo” (mas no psicológico; “noético” podríamos decir en el lenguaje de *Ideen*) del «significado».

Sin embargo, si bien una expresión está dotada de significado gracias a la intención significativa del hablante, esta intención en sí misma no basta para constituir su significado: el significado de una proposición es *el estado de cosas* (*Sachverhalt*) que esta proposición mienta, y que constituye “una unidad objetiva de validez” (Husserl, *op. cit.*, p. 247).

La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el «contenido» de ésta, contenido que representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa (*ibíd.*, p. 285)

Dicho de otro modo, la intencionalidad del estado psíquico (i.e. su referencia a algo objetivo) es trasladada a la expresión mediante la *Bedeutungsintention*. Y la expresión, en tanto tiene un «contenido» que es siempre auto-idéntico, debe a éste la objetividad de su significación. Este sentido “objetivo” (o “noemático”) de *significado* es el que Husserl busca aislar como fenómeno, para garantizar no sólo la objetividad del significado de las expresiones, sino también su independencia lógica respecto de los actos psíquicos que lo refieren. Mediante esta serie de distinciones terminológicas y argumentaciones lógico-fenomenológicas, Husserl arriba a su concepto deseado de «significado» (*Bedeutung*).

³⁵ Por esta razón Derrida defiende una posible traducción de *Bedeutung* como *voloir-dire* (*ibíd.*, p. 58), y Mohanty (1973) decide utilizar el término *signification* para las señales y *meaning* para las expresiones (p. 8).

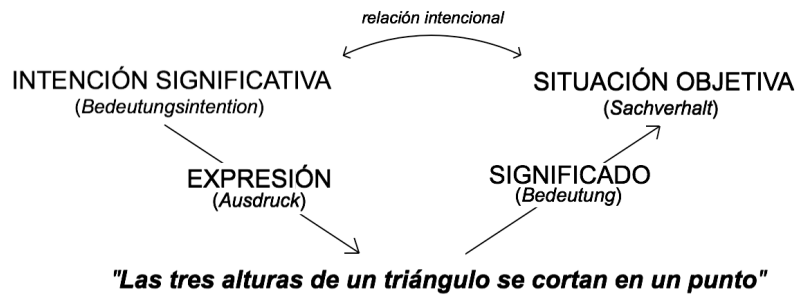


Figura 4. Representación esquemática de la teoría husserliana de la significación.

Pero debemos preguntar: ¿qué relación tiene, finalmente, el «significado» con los «signos»? Ciertamente parece que los signos con los cuales nos movemos cotidianamente en el mundo quedan afuera de la definición husserliana. ¿Acaso los carteles, los colores del semáforo, las sirenas, los timbres, las marcas en el papel, los símbolos religiosos y políticos (y en general, las circunstancias que nos ayudan a comunicarnos mediante la remisión constante a *otras* circunstancias) no son todos signos implicados en sistemas de signos? La respuesta de Husserl sería afirmativa pero calificada: son «signos sin significado», meros signos indicativos. El «significado» (*Bedeutung*) en sentido estricto está dado *a través* de las expresiones declarativas.

Pero si los verdaderos signos son las expresiones, y si éstas no son, como señala Husserl, una *especie* de señal, entonces, ¿por qué llamamos “signo” a dos fenómenos *esencialmente* distintos como son las señales (*Anzeichen*) y las expresiones (*Ausdrucke*)? Como observa Ortiz (1972), Husserl está tan preocupado por distinguir la expresión de la señal que “descuida toda problemática que encierra el concepto de signo en general” (p. 96). Pero al aislar el concepto de «significado» de todos estos fenómenos, ¿qué concepto queda? ¿Qué es este “significado puro” que encuentra Husserl? ¿Qué posición ocupan los signos si finalmente la significación “no reside en los signos, sino en los *actos*” (Mohanty, 1976, XVI)?

Hay en el planteo de Husserl, efectivamente, una vacilación con respecto al estatuto ontológico del significado. Por un lado, pareciera sostener una visión proyectiva del significado, según la cual el sujeto psíquico “infunde el significado” a las marcas indicativas, convirtiéndolas en expresiones. Si es cierto que “sólo la consciencia es capaz de significar” (Ortiz, 1972, p. 99), ¿no nos devuelve Husserl a una imagen del «significado» como algo que, al no poder residir en *lo físico* debe

provenir del sujeto que, mediante actos de voluntad significativa, infunde significado a los signos?

Pero, por otra parte, esta sugerencia pasa por alto el argumento esencial de Husserl que tiene como centro la noción de «intencionalidad». Mediante su inmersión en el problema del significado y los signos, Husserl busca evadir a toda costa la idea de que el significado deba ser entendido en términos *psicológicos*, y es por ello que explota la idea de la intencionalidad de los actos significativos. Al entender el acto como «vivencia intencional» –esto es, como una estructura esencialmente referida a un objeto– Husserl logra distinguir el acto significativo del significado propiamente dicho. Intención significativa y expresión son, respectivamente, medio e instrumento para la *expresión* de un significado que, por sí sólo, no se agota en ellos. En una palabra: el *significado* (i.e.: el contenido «válido» y auto-idéntico de las proposiciones) es independiente de la *significación* (el acto psíquico de dar sentido, la notificación y la función comunicativa o notificativa de la expresión). Por eso es que Derrida escribe irónicamente que, al final de cuentas, “sólo la señal es verdaderamente un signo” (op. cit., p. 88).

Pero entonces, habiendo quedado afuera tanto las señales y marcas físicas como los actos intencionales, ¿en qué consiste entonces el fenómeno del «significado»? La respuesta de Husserl es igualmente confusa en este punto: son «objetos universales» (Husserl, op. cit., p. 288). Pero cabe preguntar ¿en qué sentido se trata de un *objeto*? Ciertamente no puede ser un objeto natural, ya que esto implicaría una naturalización inadecuada del significado. Es un objeto que “no puede estar en el mundo” (ibíd.). ¿Está entonces en la Mente de Dios? Esto sería una “especulación metafísica absurda” (ibíd.). ¿Qué es, entonces, la significación? ¿Qué tipo de cosa es el «significado»? Lo que sea la «significación» –admite Husserl– nos es “inmediatamente dado” bajo la forma de un concepto “descriptivamente último” (*ein deskriptiv Letztes*) (op. cit., p. 352). No es posible definirlo positivamente, sino tan sólo establecer sus propiedades negativamente, esto es, en base a su distinción, por un lado, “de la dispersa multiplicidad” de actos concretos de significación, y por el otro, del objeto referido mediante estas significaciones (§12).

Al parecer, los lugares en donde Husserl detiene su análisis fenomenológico son precisamente aquellos en donde se infiltra una metafísica de la «cosa» que consiste en un núcleo distinto de sus múltiples propiedades y relaciones. En el fondo, Husserl parece compartir con el naturalismo una concepción de «cosa» (y

particularmente de «cosa física») que conduce a un callejón sin salida a la hora de determinar el estatus ontológico del «significado». Al no poder encontrar la significación en *lo físico*, tanto el psicologismo como Husserl deben buscar *en otra parte*. Pero, a diferencia del naturalismo, Husserl sostiene la necesidad de garantizar la trascendencia y objetividad de este fenómeno: la esencia del significado es el estado de cosas (*Sachverhalt*) que constituye una “unidad objetiva de validez”. Esta idea de validez (*Geltung*) que Husserl adquiere por medio de la tradición neokantiana tiene su origen en la obra de Hermann Lotze.

Lotze era quizás la autoridad académica más importante en el campo de los pensadores anti-naturalistas. Su introducción y elaboración del concepto de *Geltung* («validez») inauguró lo que Gottfried Gabriel llamó un “platonismo trascendental”.³⁶ Para Lotze, el naturalismo había sido incapaz de distinguir entre el “acto psicológico” del juzgar y el “contenido objetivo” del juicio. Mientras que el primero remite a las condiciones psicológicas de la emisión, el segundo es de alguna manera independiente del acto de juzgar, puesto que remite a las condiciones de verdad del enunciado. Así por ejemplo, en una proposición como “ $2+2=4$ ” debemos distinguir el acto de juzgar (i.e.: expresar que $2+2=4$) de la *verdad geométrica* expresada en esa expresión. El error del naturalista –argumentaba Lotze– consistía en querer “situar” la significación en el mundo natural; al constatar que en la Naturaleza no había lugar para los significados, la opción de atribuirlo a un acto psicológico interno se volvía forzosa.

Pero ¿cómo atribuir objetividad de sentido a algo que no “está” en la Naturaleza? Para contestar esta pregunta, Lotze se valió de un giro idiomático alemán: la validez (*Geltung*) no «es» (*es gibt*) sino que «vale» (*es gilt*). Si la existencia se predica de las cosas, sus propiedades y relaciones, la validez se predica del *sentido* de las cosas, que sólo aparece en la proposición verdadera enunciada. Querer atribuir “existencia” a una entidad lógica que “vale” es simplemente un error categorial, ya sea bajo la forma de una entidad platónica o de un mecanismo subjetivo. Con su *Geltungslogik*, Lotze “preparó la base categórica para la separación entre la investigación lógica y la investigación psicológica” (Gabriel 2002, p. 43).

Husserl acude, como tantos otros filósofos contemporáneos a él, al argumento lotzeano para garantizar el estatuto objetivo de las proposiciones científicas y al

³⁶ Gabriel, G., (2002), “Frege, Lotze, and the continental roots of early analytic philosophy”, en Reck, E. (ed.), *From Frege to Wittgenstein*, Oxford University Press, NY, p. 41

mismo tiempo evadir una discusión metafísica en torno al significado. Esta estrategia se vislumbra claramente en el siguiente pasaje:

Quien se haya acostumbrado a entender por ser solamente el ser «real» y por objetos, objetos reales, habrá de considerar radicalmente erróneo hablar de objetos universales y su ser. En cambio, no verá nada de extraño en ello quien tome esas expresiones simplemente como signos de la validez de ciertos juicios (Husserl, op. cit., p. 288)

Cuando en la década siguiente Heidegger problematice el sentido de la palabra «ser» y a partir de allí encare el problema del significado, no tardará en advertir que el argumento lotzeano respecto de la significación descansa sobre una idea equivocada de «cosa», razón por la cual tanto Lotze como Husserl han debido acudir a la idea de «validez» como una suerte de salvaguarda. Pero este “ídolo verbal” (SZ, 155-156) no hace más que presuponer el problema: “¿Qué significa ontológicamente el ser de los valores o esa «validez» suya que Lotze concebía como un modo de la «afirmación»? ¿Qué significa ontológicamente esa «inherencia» de los valores a las cosas?” (SZ, 99) Al ser un concepto primitivo, la *Geltung* no hace más que expresar la perplejidad filosófica de querer definir el significado con un arsenal categorial basado en la idea tradicional de «cosa». La idea del «valor» como algo “adosado” a la cosa “en-sí natural” es paralela a la idea del significado como un adosamiento subjetivo: “los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental” (ibíd.).

En este punto la ambigüedad de Husserl es máxima: si el significado es un «objeto», entonces debe ser distinto de la multiplicidad de sus relaciones e instancias físicas mundanas. Pero este estar “por fuera” del mundo no puede implicar ninguna existencia trascendente, por lo que se recurre a la distinción entre «ser» y «valer». Pero la validez, en sí, sólo tiene sentido como el correlato *objetivo* de una conciencia –esta será, de hecho, uno de los pasos cruciales para la reformulación trascendental de la fenomenología en *Ideas*. Por este camino volveríamos directo a una concepción proyectiva (aunque más elaborada) del fenómeno del significado, en donde, como afirma Ortiz, “sólo la conciencia es capaz de significar”. Lo que queda claro en todo caso, es que “tanto el signo lingüístico como su significación” son ajenas “al fluir físico” (Bonati, 1999: p. 746). La *fisicalidad* de la cosa es

impermeable al sentido, que sólo puede manifestarse en los actos espirituales de un sujeto que, o bien toma sus notas como señales, o bien se retrae el mundo físico hacia el ámbito luminoso de una validez eterna que da significado a sus expresiones.

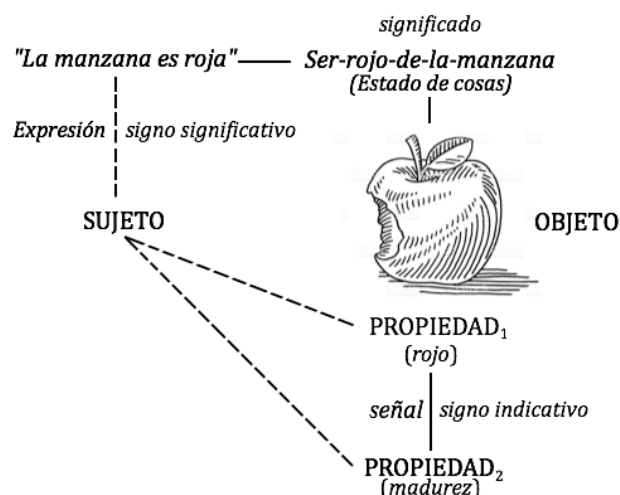


Figura 5. Fisicalidad y significatividad en la teoría de Husserl (LU, III)

El problema es que la consideración husserliana del signo está condicionada de antemano por una idea de «cosa» que impide atribuir significado a la cosa misma, considerada como “materia” o “estrato” fundamental de la significatividad. ¿Es la cosa, en definitiva, algo diferente de la significatividad? ¿Es así como aparecen las cosas concretas en la realidad mundana? Los análisis heideggerianos del «mundo» y la teoría de la significación contenida en éstos, tendrá por objetivo justamente volver la mirada a los signos de modo que nuestra experiencia real y concreta de los mismos nos obligue a reformular nuestra idea misma de «cosa». Si la exclamación husserliana reza: “¡a las cosas mismas!”, podríamos decir que el *dictum* heideggeriano nos aconseja revisar primero la noción tradicional de «cosa» que hace ininteligible la significatividad como fenómeno primario del darse de las cosas, para lo cual es menester dirigir la mirada al funcionamiento ubicuo de los signos: ¡A los signos mismos!

3.2. Heidegger

Hemos visto que la re-conceptualización radical que Heidegger quiere operar sobre la idea de «cosa» o «ente» en la Metontología debe ser orientada “a la luz de la ontología” (*im lichte der Ontologie*), esto es: debe tener como guía los resultados de

los análisis del fenómeno de la *significatividad*, que es el lugar en donde Heidegger disputa precisamente el sentido de «cosa» a la tradición sustancialista imperante en la filosofía occidental.

¿En qué medida podemos situar, entonces, la teoría heideggeriana de la significación, si tanto la lectura semiológica como la semiótica conducen a equívocos insalvables? La fenomenología no suele ser considerada una disciplina que brinde aportes relevantes a la problemática del signo y los sistemas de signos (Sonneson, 2015). Y cuando lo es, difícilmente sea considerado otro aporte que el que aparece condensado en la *Primera Investigación Lógica* de Husserl. En lo que sigue intentaré revertir esta tendencia y argumentar que en la Primera División de *Ser y Tiempo* hay esbozada lo que llamaremos una «onto-semiótica», que tiene poderosas consecuencias metafísicas. El objetivo central de Heidegger allí es someter la «concepción proyectiva del significado» a una crítica radical, lo cual queda en evidencia en el siguiente pasaje:

La interpretación no arroja cierto «significado» sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva [*Bewandtnis*] abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación. (SZ, 150)

Como vimos, la «concepción proyectiva del significado» consiste en pensar el «significado» como una “relación” que una operación interpretativa adosa a las cosas, que en tanto meras-cosas naturales carecen en sí mismas de significatividad (cf. 1.1). El principal objetivo de Heidegger será justamente desmontar esta interpretación «natural» de la significatividad, y a ello están abocados los párrafos dedicados al análisis de la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*) (§§14-18) y en especial el misterioso §17 dedicado al signo y la referencia (*Verweisung und Zeichen*).

Tanto la tradición semiológica como la semiótica – y a su manera Husserl – han seguido alimentando esta «concepción proyectiva» de la significación, y el punto de Heidegger será que en el origen de esta concepción descansa un modo de pensar la cosa en términos de «sustancia». Dicho lacónicamente: una sustancia no puede significar. A través de su teoría de la significación, Heidegger buscará desmontar este prejuicio, arraigado en las profundidades del pensamiento occidental, e intentará

evadir constantemente las consecuencias “idealistas” o “mentalistas” del concepto de significado.

Sorprendentemente, a pesar de las innumerables interpretaciones que ha generado el problema de la mundanidad del mundo, casi nada se ha dicho acerca del lugar específico que ocupa el tratamiento de los signos en la economía argumentativa de *Ser y Tiempo*.³⁷ Como bien advierte Carman (1991), si aceptamos demasiado rápido la tesis de que los signos son tan sólo una clase de útil con una función indicativa, no podremos ver la peculiar significación ontológica de los mismos. La clasificación de los signos como útiles es sólo la mitad de la historia contada en el §17 de *Ser y Tiempo* (p. 164). Lo cierto es que en estos párrafos (y en otras partes de su obra) se condensa una «onto-semiótica».

¿Por qué hablar de una *onto-semiótica*? Los autores que identifican una «teoría de signos» en el pensamiento de Heidegger buscan asimilarlo o bien a la tradición saussureana o bien a la tradición peirceana. Como vimos, ninguna de estas tradiciones hace justicia al planteo original de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, hay un planteo focalizado en los signos y en su funcionamiento. Asimismo la idea misma de *significatividad* parece forzarnos, tarde o temprano, a discutir el estatuto de los signos y su indudable ubicuidad en el mundo que habitamos. Ciertamente, hablar de una «semiótica» en Heidegger nos exime del riesgo de asimilarlo a una tradición lingüística que él claramente rechaza. A su vez, con el prefijo *onto-* (que remite al griego ὄντος - «ente») se marca una diferencia crucial con la tradición semiótica de raigambre peirceana: a diferencia de ésta, el «signo» no opera como un concepto básico en Heidegger, sino que debe ser reconducido a sus *condiciones ontológicas* de posibilidad. Dicho en otros términos: la pregunta que ocupa a Heidegger no es “¿qué es un signo?” sino “¿qué tipo de ente puede ser un signo?”. La respuesta, como veremos, es que esta es una posibilidad de *todo* ente, por lo cual la pregunta se vuelve “ontológica”: es a través de los análisis semióticos del §17 de *Ser y Tiempo* que

³⁷ Una de las primeras apariciones de la idea de una “semiótica heideggeriana” aparece en un artículo de James E. Faulconer del año 1983 titulado *Heidegger, Semiotics and Genesis*. Aunque el trabajo está orientado a una exégesis bíblica del libro del *Génesis*, Faulconer llega a afirmar que “la semiótica es central para la ontología fundamental” (p. 423). En las últimas décadas podemos destacar el artículo de Carman (1991), titulado *The Conspicuousness of signs in Heidegger's Sein und Zeit*, el trabajo de Gordon (2013) titulado *The Empire of Signs: Heidegger's critique of Idealism in BT* que forma parte del *Cambridge Companion to Heidegger*, y finalmente las ya mencionadas interpretaciones semiótica y semiológica de Hope (2014) y Agís (2016) respectivamente.

Heidegger llega a la conclusión de que la posibilidad de ser signo está fundada ontológicamente en la *constitución relacional* de las cosas del mundo.

4. La ontosemiótica

4.1. ¿Es el significado algo «real»?

En la edición actual de sus cursos de Marburgo de 1925 (conocidos como *Prolegomena*) quedaron registradas las palabras con las que Heidegger advertía a sus alumnos la inadecuación de la “ontología natural” para comprender la significatividad mundana, y la extrema dificultad conceptual que implica dar el paso hacia una reconsideración metafísica de los entes: “Si queremos entender la realidad de lo real (*die Realität des Realen*) y no simplemente contar historias acerca de lo real, debemos siempre mirar a la estructura del ser y no, diríamos, a las relaciones de fundamentación de los entes entre sí” (PHT, 254).

¿Qué es esto de la “realidad de lo real”? Lo primero que hay que decir es que Heidegger se opone frontalmente a una noción de «realidad», vigente desde Platón, que supone un camino que va de la *apariencia* (sede de la opinión) a la *Realidad* (sede de la verdad). En un sentido, la fenomenología invierte este camino: el análisis de la fenomenalidad de los fenómenos tiene por objetivo ejercer el “mínimo de violencia teórica” a los mismos. La preocupación heideggeriana por la relación entre los conceptos filosóficos y la “realidad” tiene como principal motivación esta referencia a las cosas tal como aparecen en su *realidad concreta y efectiva*, esto es, en su “acontecer” mundano. La radicalización de la fenomenología que está operando ya desde el semestre de posguerra de 1919 –y profundizándose en los años de la redacción de *Ser y Tiempo*– surge de una observación simple pero poderosa: la idea husserliana de «ente» presente en su fenomenología –bajo la forma de «objeto intencionado», primero, y de «noema», más adelante– está orientado ontológicamente por una arraigada metafísica de la sustancialidad, de modo que la fenomenología de Husserl ejerce una “violencia teórica” que su propio método pretendía erradicar.

Por eso es que debemos entender el vocablo “realidad” en un sentido estrictamente cotidiano, incorporando las ambigüedades que este uso implica: cuando decimos, por ejemplo, que alguien “tiene los pies en la realidad” o que debemos “ser conscientes de la realidad”, o cuando comenzamos una frase declarando que “la

realidad es que” tal o cual cosa. En todos estos casos, «realidad» (*Realität*) tiene un sentido pre-filosófico que será de una importancia crucial para Heidegger en estos años. Esto «real» no puede asirse en una teoría (por “exacta” que fuera), sino que la realidad es simple y fundamentalmente “lo que pasa” (*bewenden*) aquí y ahora. La relevancia que tiene esta noción pre-filosófica de «lo real» para la filosofía queda expresada fielmente en un pasaje de los *Grundbegriffe* de 1929:

Nos subimos al tranvía, hablamos con otros hombres, llamamos al perro, miramos las estrellas, con un estilo: vehículos, hombres, animales, astros, todo en una homogeneidad de lo justamente presente. Son caracteres de la existencia cotidiana que la filosofía ha descuidado hasta ahora, porque esto que resulta excesivamente evidente es lo más poderoso en nuestra existencia, y por ello justamente, es el enemigo mortal de la filosofía. (CFM, 333)

En esta reconsideración de la realidad está justamente la capacidad de subvertir la historia total de la filosofía de Occidente, y con ello provocar su interna mutación. En este sentido, el análisis fenomenológico de la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*) y su determinación ontológica como «significatividad» (*Bedeutsamkeit*) tiene por objeto justamente la reformulación de la idea metafísica de «cosa» a partir de la observación fenomenológica de *lo real en su realidad*. Por esto puede decirse que el concepto técnico de «mundo» (*Welt*) es una sublimación fenomenológica de lo que cotidianamente llamamos “realidad”, el mundo que nos rodea y en el que vivimos aquí y ahora.³⁸ Consecuentemente, la realidad de una «cosa» no consiste más que en su desempeño concreto aquí y ahora: su *hecceidad*.³⁹

El análisis heideggeriano del útil (*Zeug*) y de su modo de ser (*Zuhandenheit*) tiene por objetivo justamente desacomodar nuestra inclinación natural hacia una consideración cósmico-sustancial de los entes del mundo (*Vorhandenheit*).⁴⁰ Esta

³⁸ De allí que Heidegger privilegia el sentido “pre-ontológico” entre los diversos sentidos del término Mundo (*Welt*) que aparecen enumerados en el §14 (SZ, 65).

³⁹ Como bien han señalado varios autores (Caputo, 1974; McGrath, 2002; Escudero, 2010) el concepto de «realidad» que alienta toda la filosofía temprana de Heidegger y orienta su valoración particular de la fenomenología está enraizado en sus primeros años de formación teológica, y particularmente en la reapropiación del concepto de *haecceitas*, proveniente de Duns Scoto. De allí que escriba que la *aeccieidad* “está llamada a ofrecer una determinación originaria de la realidad efectiva” (EM, 253).

⁴⁰ No hay en absoluto un acuerdo en cuanto al modo de traducir el par conceptual *Vorhandenheit* – *Zuhandenheit*, tan esencial en *Ser y Tiempo*. Entre las traducciones más difundidas están *ocurrentness / availableness* (Haugeland, Blattner), *presence-at-hand / readiness-to-hand* (Macquarrie & Robinson), *ante los ojos / a la mano* (Gaos), *estar-ahí / estar-a-la-mano* (Rivera), *subsistance / disponibilité* (de

ontología, naturalizada durante siglos, se nos impone en la mínima experiencia sobre las cosas reales y concretas. Si preservamos esta terminología coloquial diríamos que, al observar la realidad, no hay ninguna cosa que se parezca a una “sustancia”. Dicho lacónicamente: *no hay «sustancias» en el mundo*.

Tomemos un ejemplo proveniente del propio Heidegger: ¿qué es un reloj? Un reloj es una cosa que nosotros usamos para medir el tiempo. Ya en esta definición deliberadamente vaga podemos encontrar un complicado entramado de ideas (“cosa”, “nosotros”, “uso”, “medición”, “tiempo”) y que constituyen una complicada red de “conexiones” que hacen a la cosa ser lo que efectivamente es. Éstas no son conexiones conceptuales (como si se tratase de un sujeto que las enlaza en cadenas inferenciales) sino *reales*: pertenecen a la realidad efectiva del reloj. La “cosa” que es el reloj exhibe una forma y colores, las cuales han sido moldeadas siguiendo un estilo, un criterio estético de época; sus manecillas señalan los números que nos ha brindado una milenaria tradición árabe. Como artefacto, también tiene un funcionamiento mecánico que no vemos pero está en su interior: años de estudios ingenieriles se condensan en sus tuercas y engranajes. Como *producto del trabajo* y como *bien de consumo*, el reloj también está implicado en una comunidad humana que lo emplea con fines prácticos (SZ, 71). Pero no se trata sólo de un “artefacto cultural”: en el reloj está contenida “una determinada constelación del sistema sideral” (ibíd.) que se toma en cuenta, y sin el cual el reloj no marcaría nada y no podríamos usarlo. En nuestra relación cotidiana con él, no parece haber ninguna diferencia palpable entre “naturaleza” y “cultura”, entre “natural” y “artificial”, ni tampoco entre una “cosa” y su “valor”.

Cuando lo vemos desempeñarse en la realidad, en el mundo, el reloj *remite* a todas estas otras cosas. En este contexto Heidegger emplea por primera vez el concepto de remisión (*Verweisung*) que será de la mayor importancia. La cosa de uso que nos sale al encuentro en la circunspección (*Umsicht*) tiene el modo de ser del “estar remitido” (*Verwiesenheit*). Cuando decimos que el reloj es un ente “del mundo”, decimos que está situado en, y supone siempre, una «totalidad remisional» (*Verweisungsganzheit*). El plexo (*Zusammenhang*) de remisiones constituye la «significatividad» (*Bedeutsamkeit*) de la cosa, en la medida en que ella tiene un lugar

Wahleins), *être-sous-la-main* / *être-à-portée-de-la-main* (Martineau) y *présent-subsistant* / *sous-la-main* (Courtine).

en el mundo y podemos comprenderla en virtud de ese lugar que ocupa. «Mundo» por lo tanto, no designa otra cosa que ese plexo: la mundanidad, el modo de ser del mundo, es la significatividad. El «mundo» no es un ente además del reloj, sino que designa el «plexo» en el cual el reloj “tiene lugar”. De allí que, como dice Alphonse de Waelhens: “es necesario explicar los objetos por el mundo, y no el mundo por sus objetos” (1986: p. 42). El mundo tiene siempre una prioridad ontológica, no porque sea un ente que está “antes” que las cosas o “por encima” de ellas, sino porque, como veremos, la redefinición de «cosa» que está operando en estos análisis conlleva la *introducción* del plexo en la definición intrínseca de la cosa misma.

¿Cómo interpretaríamos este mismo ejemplo desde una ontología natural? Tomaríamos al reloj primeramente como una realidad espaciotemporal concreta, a la que luego se le adosan todas estas remisiones *en virtud* de las relaciones que tiene el objeto-reloj con los seres humanos, con la cultura, con el uso cotidiano, etc. Así, dice Heidegger no sin ironía, parece como si el ente fuera una “materia cósmica” que luego un sujeto “colorea subjetivamente” mediante el adosamiento de esos aspectos relacionales (SZ, 71). Pero Heidegger insiste: *Zuhandenheit* es un término que designa el modo de ser relacional de la cosa, no por gracia de una adscripción subjetiva o humana, sino “tal como es *en-sí*” (ibíd.).

Si uno persiste en poner la cuestión en términos de una metafísica sustancial, llegaría a la conclusión de que Heidegger está tomando “los artefactos humanos” como un modelo fundamental de «cosa», ignorando las otras modalidades (como los cuerpos físicos) y otorgándoles a éstos un estatuto secundario respecto de los primeros, lo cual es absurdo.⁴¹ Pero no es “la relación de fundamentación” entre unos y otros lo que está en juego, sino mostrar que la idea de una «cosa» dada bajo la forma de una determinación sustancial es, por definición, el producto de (i) la distinción entre la «cosa» y sus “propiedades y relaciones”, (ii) la consecuente interpretación las remisiones como “relaciones” y (iii) la “abstracción” de la cosa de sus remisiones entendidas como relaciones. Todo este proceso es denominado por Heidegger «des-mundanización» (*Entweltlichung*). Lo que Heidegger detecta es que en la tradición filosófica este proceso de “des-mundanización” pasa inadvertido, y como consecuencia tomamos “la cosa” como distinta de su significatividad: ésta sólo

⁴¹ Esta parece ser la opinión de los intérpretes españoles Bengoa Ruíz de Azua (1994) y Beites (2011) quienes, influenciados por la crítica de E. Tugendhat, sostienen que Heidegger invierte ilegítimamente la relación de fundamentación entre el “ser del útil” y el “ser sensible” de la cosa (cf. Bengoa Ruíz de Azua, p. 201).

puede aparecer como el *productum ulterior* de una “relación” con el hombre. Pero para Heidegger, el significado no es algo “ideal” que adosamos a lo “real”: la significatividad *es la definición misma de la realidad*.

¿Significa esto, como concluye Peirce, que “la realidad está constituida por signos”? ¿Significa que fusionamos el mundo humano de los signos con el mundo natural de las cosas?⁴² ¿O bien, como intuye Derrida, que nuestro acceso a lo real supone la mediación de los signos? El aporte original de la ontosemiótica heideggeriana consiste justamente en repensar la idea misma de «signo» partiendo de una reconsideración de la *metafísica* que yace a la base de la noción corriente de «realidad», la cual, como vimos, es refractaria a la idea de «sustancia». El fenómeno básico del significado no es, para Heidegger, el signo (*Zeichen*), sino la remisión (*Verweisung*). La determinación de este concepto y su distinción con respecto al signo es la tarea primordial del misterioso y polémico parágrafo 17.

4.2. Remisión, relación y signo

El §17 de *Ser y Tiempo*, titulado *Remisión y Signo (Verweisung und Zeichen)* es sin duda uno de los pasajes más extraños de todo el libro (Gordon, 2013: p. 228). La principal razón de esta perplejidad tiene que ver con el hecho de que Heidegger no es del todo explícito respecto al rol que juega el tratamiento de los signos en la estructura general de *Ser y Tiempo*. Heidegger dice dos cosas explícitas en relación con este problema. En primer lugar, el parágrafo tiene como objetivo “comprender más a fondo el fenómeno de la remisión misma” con la cual había sido caracterizado el ser del útil (SZ, 77), y para ello es fundamental distinguir conceptualmente la «remisión» (*Verweisung*) de la «relación» (*Beziehung*) y del «signo» (*Zeichen*). En segundo lugar, el recurso a los signos tiene como justificación el hecho de que éstos, a diferencia de otros útiles, tienen en virtud de su estructura la posibilidad de servir como “hilo conductor ontológico” de una “caracterización de todo ente en general” (ibíd.). A pesar de ser una *clase* de útil, el signo mantiene “una relación privilegiada” con el fenómeno de la significatividad (SZ, 79).

No es difícil advertir la ambigüedad con la que Heidegger presenta el problema: por un lado, no debemos confundir la significatividad con los signos, ya

⁴² Heidegger trata esta suposición en su discusión acerca del “*Dasein* primitivo”, presente tanto en los *Prolegomena* de 1925 (§18) como en *Ser y Tiempo* de 1927 (§11) y en el debate con Cassirer en Davos de 1929.

que éstos no son el fundamento de la remisión, sino a la inversa –éstos son signos en virtud de su carácter remisional, propio de todo útil; pero por otro lado, el signo tiene un rol *privilegiado* en la interpretación de todo ente. Esta ambigüedad ha generado no poco debate en torno al significado de los signos en la economía argumentativa de *Ser y Tiempo*.⁴³

Ya al comienzo del §17 Heidegger busca delimitar el fenómeno de la remisión con respecto a otros dos fenómenos (“relación” y “signo”) mediante una serie de proposiciones:

1. Toda remisión es relación, pero no toda relación es remisión.
2. Toda señalización es remisión, pero no toda remisión es señalización.
3. Toda señalización es relación, pero no toda relación es señalización.

Con esta serie de proposiciones Heidegger proporciona una esquemática (aunque significativa) delimitación del concepto de remisión. La “relación” (*Beziehung*) es “el rasgo formal más general” mientras que la señalización (*Zeigung*) es una “remisión óptica” (PHT, 256). De manera que, desde un punto de vista lógico, diríamos que hay una relación de mayor a menor extensión en los tres conceptos:

Relación (*Beziehung*) > Remisión (*Verweisung*) > Signo (*Zeichen*)

Estas distinciones, no obstante, no son equivalentes. La remisión (*Verweisung*) es *condición de posibilidad* de todo signo (*Zeichen*) –de allí la verdad de 2. El caso de la relación (*Beziehung*) es distinto: a pesar de ser un concepto que engloba tanto a las remisiones como a los signos o “señalizaciones”, el concepto de «relación» “no funciona como «género» para distintas «especies» de remisión” (SZ, 77).

⁴³ Gordon (2013) por ejemplo, lee la doctrina heideggeriana del signo como una crítica y distanciamiento del *idealismo*. Por “idealismo”, él entiende la doctrina de que “la inteligibilidad del mundo depende de nuestras facultades cognitivas” (p. 224), una posición que, según él, está representada en la escuela neokantiana: el idealista fragmenta el mundo “en entidades discretamente separadas” a punto tal que luego sólo puede comprender la articulación de éstas como dada por conceptos (p. 232). Para Gordon, Heidegger utiliza el ejemplo de los signos como un “caso límite” para refutar la ontología del idealismo. El signo es un tipo de fenómeno al que fácilmente atribuimos un carácter intelectual: una cosa “es signo” de otra en virtud de una interpretación que nosotros atribuimos a las cosas (p. 229). Para Gordon, el punto de Heidegger es que incluso en el caso de los signos, no podemos hacer esta interpretación: el signo es un útil (*Zeug*), y como tal, no es un objeto de nuestra contemplación, sino un artefacto que empleamos en nuestras prácticas cotidianas. Pero esta movida, para Gordon, es insuficiente, ya que Heidegger reemplaza un idealismo de la mente por un “idealismo de las prácticas humanas” (p. 235). Sin embargo, esta dependencia de la significación respecto de las “prácticas” no sólo supone una visión proyectiva del significado –algo que Heidegger busca erradicar– sino que opera por medio de una simple oposición entre lo “teórico” y lo “práctico” que está muy lejos del planteo de estos párrafos: las remisiones, esto es, los lazos que constituyen la significatividad de las cosas mundanas, no son instituidas por los seres humanos.

Por su naturaleza lógico-formal, el concepto de “relación” (*Beziehung*) comporta una variedad virtualmente infinita de entidades y dominios. Entre dos (o más) entes cualesquiera siempre es posible establecer una relación mediante la determinación formal de un predicado lógico: aRy . Es en virtud de esta formalidad que justamente la noción de «relación» ha sido y sigue siendo una poderosa herramienta conceptual, pues permite una definición precisa y extensional para cualquier relación, con independencia del “dominio” al que ésta pertenezca.

Estaríamos tentados, por tanto, a definir la significatividad en términos de una relación formal: “ x *significa* y ”.⁴⁴ Pero esta formalidad es un arma de doble filo: al ser un producto de la formalización de conexiones concretas (*remisiones*) que se dan entre los entes reales, la idea de «relación» aparece fundada en la remisión, y no a la inversa. Por eso su carácter formal no es útil a la hora de elucidar la significatividad:

El contexto remisional, que, en cuanto significatividad, constituye la mundaneidad, puede ser formalmente interpretado como un sistema de relaciones. Pero es necesario tener presente que tales formalizaciones nivelan los fenómenos hasta tal punto que éstos pierden su contenido fenoménico propio. (SZ, 88)

Es decir que en el proceso de formalización, se pierde el “contenido fenoménico” de las remisiones. ¿Qué es este “contenido fenoménico” que se deja de lado? Heidegger lo define como un “contenido quiditativo” vinculado a la “manera de ser” de los entes (SZ, 77). Como observa Rivera, la idea de “contenido quiditativo” (*Sachhaltigkeit*) significa literalmente “atenimiento a la cosa” (SZ, xlix). De allí podemos extraer una primera indicación del lugar al que apunta el relacionismo heideggeriano: mientras que una relación formalizada “se desentiende” del ente en su relacionarse concreto, la remisión apunta justamente a este atenimiento, “se mueve” junto al ente, ateniéndose a él. Por esta razón las remisiones “se oponen, por su contenido fenoménico mismo, a toda funcionalización matemática” (SZ, 88).

La formalidad del concepto de «relación» no es el producto de una generalización del concepto de «remisión», sino que es el producto *de la abstracción*

⁴⁴ Este ha sido justamente el proyecto de Davidson en *Radical Interpretation*, a saber, brindar una “definición extensional” del concepto de significado, tomando como base la idea de una relación axiomatizable, extraída del modelo tarskiano de verdad. (cf. Davidson, D., “Radical Interpretation” [traducción castellana de I. Reguera y J. Muñoz: “Interpretación Radical”, en *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 137-150].

de las remisiones concretas que hacen al ente en su modo de ser en la realidad, y con las cuales el hombre se orienta respecto al mismo y al mundo en que ambos “están”. Y este procedimiento de abstracción de las remisiones es, como vimos, un proceso de *des-mundanización*, en otras palabras una *substancialización* de la relación de significación, que está latente tanto en la concepción semiótica del signo como en la concepción semiológica.⁴⁵ ¿Es acaso una “obviedad” esta suposición? La respuesta de Heidegger es indudablemente negativa, y su diagnóstico igualmente claro: la concepción proyectiva del significado no es otra cosa que la aplicación de las categorías tradicionales de «cosa» (como «sustancia») al fenómeno específico de la significación (cf. 1.1).

De manera que la noción formal de «relación» no nos puede auxiliar a la hora de comprender lo que sea una remisión. Cuando buscamos iluminar el fenómeno del significado con el auxilio de esta noción, estamos tergiversando la verdadera naturaleza de los signos; en una palabra: no estamos yendo “a los signos mismos”. Aquí podemos decir, con Hope (2014), que el análisis heideggeriano de los signos en el §17 de *Ser y Tiempo* tiene efectivamente una función ilustrativa: busca mostrar cómo una metafísica substancial infecta incluso a la mirada más pretendidamente desprejuiciada acerca de los signos. Dicho en una palabra: se toma al signo como una relación entre cosas porque *ya se ha decidido de antemano* que la «cosa», en su esencia, es diferente o “previa” a sus relaciones en el mundo, es decir, a su existencia. Podríamos ilustrar este procedimiento sustancialista en una serie de pasos:

- a. Ante la pregunta por el significado, se buscan *signos* en la experiencia.
- b. Se toma al signo (por ejemplo, una flecha) como una “cosa” subsistente.
- c. Se le atribuye la capacidad de *significar* algo, es una “cosa” que “señala” otra.
- d. Se generaliza y formaliza la relación de “significar algo” = xSy .
- e. Se postula una “operación intelectual” como fundamento de esta relación.

⁴⁵ Cabe aclarar aquí que la noción de «formalización» que emplea Heidegger para denunciar el proceso por el cual se pierden las conexiones remisionales, no equivale al sentido de “formalización” que opera la «indicación formal» (*formale Anzeige*). Este primer sentido debe entenderse como un equivalente a la «des-mundanización» (*Entweltlichung*). En cambio, el segundo sentido –sobre el cual profundizaré en seguida– proviene de la distinción husserliana entre «generalización» y «formalización» presente en *Ideen I* (Cap. 1).

Para Heidegger, esta interpretación del signo y su acción en el mundo ya está absolutamente tergiversada: en nuestro encuentro cotidiano con los signos, no hay operaciones intelectuales ni “conexiones inferenciales” de ningún tipo, como creía Husserl. Un signo es simplemente una cosa que indica otras, o para decirlo en el lenguaje técnico de *Ser y Tiempo*, es un «utensilio» (*Zeug*) que sirve para señalar (*zeigen*). De allí el célebre ejemplo de la “flecha” del automóvil: cuando comprendemos el signo-flecha, simplemente giramos a la derecha. “Aprender” un signo no significa de ninguna manera “percibir una cosa” sino más bien “dejarse guiar por sus instrucciones” (PHT, 258). Cuando está actuando como tal, el signo da “una orientación dentro del mundo circundante” (SZ, 79). Responder al signo (en este caso, la flecha) no es “aprender un significado” sino *moverse acorde*. Aquí sirve tomar la indicación de Wittgenstein: “significar es como dirigirse en dirección a alguien” (2004, 457).⁴⁶

La interpretación usual del significado como «relación», y por ende del signo como “cosa” que “tiene la propiedad” de “significar” otra, es una consecuencia directa de este modelo metafísico basado en la idea de «sustancia», y el objetivo principal de Heidegger en estos párrafos es revertir esta interpretación redirigiendo la mirada sobre los signos para evitar caer en los clásicos atolladeros de esta concepción, y en particular el atolladero de adscribir a la relación del significado “un origen subjetivo”. El siguiente pasaje de Carman (1999) ilustra este punto:

Los signos no funcionan autónomamente, no constituyen indicaciones y referencias significativas por sí solos. No es que tienen significado por ser una clase extraña de cosas en el mundo que de alguna forma misteriosa logran señalar a otras cosas. Esto sería tomar al signo como un mero objeto (...) lo cual engendra incontables problemas entre los filósofos que intentan elucidar este poder misterioso del signo en términos puramente formales, conductuales o intencionales. Un signo (...) no es nada extraño. Más bien, es una cosa del mundo que ya es significativa en primer lugar (...). La significatividad de los signos apunta al fenómeno de la significatividad en general, la cual no es una adición subjetiva o una propiedad aislada impuesta de algún modo al mundo

⁴⁶ En sus *Philosophische Untersuchungen* encontramos a Wittgenstein argumentando de un modo paralelo a Heidegger: seguir un signo como una flecha en un cartel no significa aprenderlo como objeto sino seguir una instrucción, una *norma* articulada en una práctica común (Cf. *PU*: §198). Para un análisis comparativo entre ambos planteos cf. Guignon, C., “Philosophy after Wittgenstein and Heidegger”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 4 (Jun., 1990), pp. 649-672.

con la ayuda de un signo. (p. 164)

El punto crucial vuelve a ser aquí la imposibilidad de comprender la significatividad a partir una metafísica sustancial. Si partimos de una idea de «cosa» sustentada en la noción de sustancia, llegamos a la dificultad que señalaba Favareau y que aquí ilustra Carman: el signo se convierte en “un tipo extraño” de cosa que de alguna forma logra “relacionarse” a otras. Uno pensaría que el error consiste en suponer que la capacidad referencial del signo está en la cosa misma, y que es necesario interponer un intérprete que le otorgue este sentido. Hecho esto, daría la impresión de que resolvemos el problema de adscribirle al *signo mismo* propiedades intencionales que, en tanto cosa física, parece no tener, evitando así una metafísica extravagante de relaciones de significación “dadas” en el mundo.

Pero este no es el verdadero problema, como Heidegger ya observaba. Si la interpretación no arroja un «significado» sobre un «ente» que está simplemente ahí, sino que la cosa conforma ya siempre un plexo significativo, y la interpretación no hace más que *dejarse guiar* por el mismo plexo (cf. 3.2), entonces trasladar la significación del ente al “sujeto” no sólo no resuelve el problema del significado, sino que supone y refuerza la idea de que la única forma de interpretar la cosa física es como “sustancia” y por ende no deja más remedio que situar la significación por fuera del ámbito físico, *in mente*. Según esta lectura, la insuficiencia de las teorías tradicionales de la significación (de Saussure a Husserl) reside justamente en no haber revisado una concepción del «ente» que le permitiese reinscribir la significatividad como algo que en cierto modo constituya el “en sí” de las cosas, independientemente de una adscripción subjetiva de sentido.

¿Pero no es el caso –se objetará– que un signo señala otra cosa justamente *en virtud* de nuestra institución del signo como tal? ¿No es una “obviedad” que los signos se instituyen? Pero Heidegger nos advierte que la expresión “instituir un signo” es ambigua, pues tiene al menos dos significados. Un primer sentido de “institución” –quizá el más corriente– es cuando hablamos la “producción de la cosa-signo” (PHT, 258). Cuando, por ejemplo, construimos un logotipo o creamos un estandarte, estamos creando un signo y asignándole un significado específico mediante un acto convencional (lo que tanto Saussure como Peirce calificarían como un “signo genuino”). Este es, como vimos, el sentido de “institución” con el que opera la lingüística saussureana. Pero también decimos que alguien “instituye un signo”

cuando *toma algo por signo* (ibíd.). Este “tomar por” signo “manifiesta un sentido aún más originario” de la significatividad (SZ, 80). Cuando tomamos algo por signo no estamos “creando” un signo sino simplemente alumbrando un “nexo de ser” (PHT, 259) que ya se encontraba allí en el mundo. Este “nexo de ser” es lo que Heidegger llamará «remisión».

Es significativo que el ejemplo de Heidegger sea aquí (tanto en los *Prolegomena* como en *Ser y Tiempo*) un fenómeno de la Naturaleza como el “viento sur”. El viento es un fenómeno físico, que sin embargo oficia como «signo» de la lluvia. El punto crucial es que la suposición de que el viento sur es “primero” un ente físico sin significado, que “luego” deviene un signo de algo gracias a la operación interpretativa de uno o varios sujetos es fenomenológicamente ilegítima: “interpretando el signo en cuanto mera concepción o construcción subjetiva se pierde el sentido verdadero del tomar por signo” (ibíd.). El fenómeno del tomar-por-signo nos muestra, según Heidegger, que el nexo significativo es algo *real*, y no algo impuesto.

Heidegger reconoce que esta descripción no es suficiente para silenciar las objeciones de una concepción constructiva: en rigor, se dirá, el viento sur es *algo* independientemente de la institución del signo en cualquiera de los dos sentidos. Ya sea que se lo considere un signo de algo, o que se lo tome por signo de otra cosa, el “ser signo” del viento parece siempre suponer la operación subjetiva que adscribe a la cosa misma un significado concreto, una señalización específica. De ser así, el significado sería efectivamente algo que instituyen los hombres en el mundo físico en virtud de sus operaciones interpretativas. En este punto Heidegger detiene su argumentación: “queda en pie la pregunta –dice– acerca del modo *como* está descubierto el ente en este previo comparecer” (SZ, 81).

Aquí arribamos a un límite de suma importancia para nuestra investigación. Lo cierto es que aquí yace un límite que sólo puede ser superado desde un planteo metontológico, a saber: *la cuestión metafísica de cómo interpretar al ente «físico» (el viento sur, por ejemplo) de modo tal que éste tenga a la «significatividad» como un modo de ser propio, y no como una «relación instituida» por los seres humanos*. Con todo, el análisis hecho hasta ahora nos permite aclarar en qué sentido el fenómeno del signo adquiere una función privilegiada en la tematización heideggeriana del problema ontológico. Por lo tanto, esta posibilidad del “tomar-por” en sentido originario da razón del papel que tiene su “ontosemiótica” no sólo en la economía

argumentativa de *Ser y Tiempo*, sino en dirección a una re-conceptualización metontológica de la idea de «ente».

Para aclarar esto consideremos un ejemplo. Un signo, como vimos, es un útil (*Zeug*) cuya “función”, su “para-qué” consiste en señalar (*zeigen*). En este sentido, podemos decir que un martillo también es un útil que difiere del signo en su “para-qué”: el martillo es para martillar. Pero ahora cabe preguntar: ¿en qué consiste *la utilidad* de cada útil? Diremos que la utilidad del martillo está fundada sobre todo en el hecho de que es, en virtud de su constitución física, “apropiado” para martillar: su cabeza de acero es dura, su mango es ligero, su tamaño es manipulable. En tanto que cumple con ciertas condiciones objetivas de uso, el martillo realiza su finalidad en la acción de martillar.

Ahora bien, ¿en qué consiste la peculiar utilidad del útil-signo? Podríamos decir que la singularidad del útil-signo reside en la universalidad de su estructura: la única “cualidad” que se pone en juego como condición para “tomar por signo” a un ente es su *remisionalidad*, algo que no sólo caracteriza a todo útil sino *a todo ente*. Por esta razón el signo puede oficiar como “hilo conductor de una interpretación del ente en su totalidad”: en principio, *todo* puede ser un signo. La ubicuidad de los signos no se debe al hecho de haber instituido deliberadamente una enorme cantidad de signos en el mundo, sino al simple hecho de que el mundo, en tanto «totalidad remisional» (*Verweisungsganzheit*), ofrece siempre la posibilidad de “tomar por” signo a cualquier ente. Un signo ordinario es una suerte de “entidad fractal”, en tanto que su estructura singular (su “concreción óptica”) revela la estructura global (ontológica) que caracteriza a todo ente en tanto que mundano: la remisionalidad, que no es otra cosa que la «significatividad» (*Bedeutsamkeit*).⁴⁷

Uno no puede convertir cualquier cosa en un martillo, pero un martillo puede, como cualquier otra cosa, convertirse en signo. Por esta razón, el signo es el útil más

⁴⁷ Uno podría objetar que los signos deben ser, además, “llamativos”. Heidegger expresa, de hecho, que los signos funcionan en base a su peculiar “llamatividad” (*Aufsälligkeit*) que contrasta con la esencial no-llamatividad del entorno (SZ, 81). Pero esta llamatividad no es una *precondición* para tomar algo por signo, sino una *condición esencial* de aquello que ha sido tomado por signo. Un útil averiado, por ejemplo, no es un signo a pesar de ser esencialmente llamativo (SZ, 74) mientras que el “viento sur” no es llamativo sino para quien lo ha tomado como signo de la lluvia. Carman (1999) califica erróneamente a la llamatividad como una *precondición* del signo, y por esto concluye que “a diferencia de cualquier otro útil, los signos son siempre esencialmente llamativos” (p. 162). Esto conduce a una tesis que él mismo atribuye a Heidegger y que considera implausible: que un útil tan ordinario como una flecha o un nudo pueda “revelar la estructura del mundo” (p. 165). Por esta razón, Carman considera razonable moderar esta “función reveladora” en los signos ordinarios, y atribuir esta misma función a útiles “más relevantes” como una obra de arte (ibíd.).

ubicuo y al mismo tiempo el más vacuo: su única condición es el estar remitido. Las conexiones son “conexiones de ser”, no de interpretación, pero en la institución del “tomar por” signo, alumbramos ciertas conexiones en lugar de otras, y nos movemos *acorde* en el mundo. La “orientación” que nos da todo signo es, en definitiva, la razón por la cual éstos pueden “iluminar la estructura de la mundanidad” (SZ, 82).

Es aquí en donde Heidegger trasciende los límites de una semiología o una semiótica hacia la *ontosemiótica*. La pregunta, motivada ciertamente por la consideración de los signos, reconduce el problema no al signo mismo y a su estructura, sino a la estructura del “ente en general”, a la estructura del *mundo*. Todo signo *significa*, pero “la significación no es jamás signo” (PHT, 256). Sobre el final del §17, Heidegger declara que el análisis de los signos “no tenía otra función que la de ofrecer el apoyo fenoménico para la caracterización de la remisión” (SZ, 82). La «remisión» (*Verweisung*), que no es ni “relación”, ni “signo”, es nuestra puerta de entrada a la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*).

4.3. La distinción *Zuhandenheit* / *Vorhandenheit* a la luz de la *ontosemiótica*

Hemos visto que para Heidegger, el fundamento del signo está en la *remisión*. No debemos pensar (arrastrados por nuestro uso cotidiano del término) que la remisionalidad es un fenómeno intelectual o psicológico de ningún tipo. Cuando decimos en castellano que algo “nos remite” a otra cosa, estamos dando a la palabra este sentido subjetivo, asociativo. Pero como hemos visto, para Heidegger la remisión es algo que caracteriza a *todo ente*, en tanto que está en el mundo. Como vimos en el ejemplo del reloj, no es que primero estuviera el “material cósmico” y luego nosotros imprimiésemos a la “cosa pura natural” un “sentido-reloj” (cf. 4.1).

Tampoco es el caso, como también vimos, que la remisión esté implicada en todo ente mundano en virtud de un vínculo esencial entre los entes y nuestra capacidad de juzgar (cf. 3.1), tal como parece desprenderse del planteo de Husserl, aún demasiado influenciado por el neokantianismo y la *Geltungslogik*. Las remisiones acaecen *en* el mundo y no debemos suponer que hay otro mundo “más auténtico” detrás de ellas. Las remisiones, como vimos, no sólo son *reales*, sino que constituyen “la realidad de lo real” (*die Realität des Realen*).

Este énfasis en el carácter real de las remisiones es el que por momentos aparece disminuido en algunas lecturas tradicionales de los análisis heideggerianos de

la mundanidad del mundo, y en particular de la función y naturaleza de la célebre distinción entre la subsistencia (*Vorhandenheit*) y la disponibilidad (*Zuhandenheit*).⁴⁸ Como vimos (cf. 4.1) no hay en absoluto un acuerdo en cuanto al modo de traducir este par conceptual. Pero tampoco existe un acuerdo en cuanto al *sentido* de esta misma distinción. ¿Se trata de dos modos de concebir las entidades? ¿O bien se trata de dos *clases* de entidad? ¿O acaso son dos aspectos internos de *una misma* entidad?

Una lectura ampliamente difundida es la que toma la distinción entre subsistencia y disponibilidad como una distinción de *modos de acceso* a los entes (Guignon, 1983; Richardson, 1986; Dreyfus, 2001, Buchanan, 2008; Rouse, 2005). Según esta interpretación, una misma entidad puede ser comprendida como una «mera cosa subsistente» o como un «útil disponible»; y la diferencia radica fundamentalmente en el modo en que nosotros nos vinculamos con el ente en cuestión. Un objeto ordinario como una lapicera, por ejemplo, puede ser empleada como útil disponible (al escribir) o ser simplemente observado como un objeto subsistente (en la contemplación teórica de sus propiedades físicas). Brett Buchanan proporciona un ejemplo particularmente explícito de esta lectura:

Tanto la *subsistencia* como la *disponibilidad* refieren a una y la misma entidad; (...) la *subsistencia* se refiere a una cosa cuando a ésta la hemos extraído de la trama cotidiana de la vida, de la “absorción ocupada” (*besorgen Aufgehens*) que caracteriza al *Dasein* en su ser-en-el-mundo. Una vez asumida la postura teórica, una vez que la *disponibilidad* de la lapicera se convierte en *subsistencia*, el *Dasein* ya no está simplemente en-el-mundo de las cosas disponibles, ya que al asumir una postura reflexiva, la lapicera (y con ella el mundo) se convierten en un objeto para el *Dasein* (2008, p. 61)

La caracterización ofrecida por Buchanan es una reconstrucción fiel a la letra heideggeriana, en tanto que la subsistencia asoma tras un proceso de privación de las conexiones mundanas. Pero esta lectura se hace evidentemente insostenible a la luz de la Metontología, mientras esta remisionalidad –que constituye la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del ente disponible– siga siendo interpretada como un fenómeno

⁴⁸ He optado por seguir la traducción de Alphonse de Waelhens (*subsistance / disponibilité*) para evitar los engorrosos neologismos a los que se ven obligados –sin duda con buenas razones– tanto los traductores de habla inglesa como los de habla castellana.

originado en las “prácticas humanas”.⁴⁹ Esta lectura fuerza una interpretación de la significatividad como un fenómeno agregado, una suerte de *plus* ontológico que el hombre instala en los entes por medio de su trato práctico. Esta lectura no hace más que animar una «concepción proyectiva» del significado, según la cual éste es adosado al ente mediante la proyección de las prácticas humanas en la Naturaleza.⁵⁰ De manera que, a la luz de lo visto en este capítulo, debemos descartar esta interpretación.

Una lectura alternativa es la que trata la diferencia entre la subsistencia y la disponibilidad como una distinción *metafísica* entre dos clases de entidades. En su artículo titulado *Heidegger's Metaphysics of Material Being*, Kris McDaniel defiende sistemáticamente esta interpretación, según la cual “la *disponibilidad* y la *subsistencia* son dos tipos diferentes de Ser asociados a dos conjuntos disjuntos de entidades” (2012, p. 22). Para McDaniel, el texto de *Ser y Tiempo* favorece una lectura según la cual la entidad a la que llamamos “lapicera” y la entidad a la que accedemos mediante una inspección teórica representan *dos* entidades numéricamente distintas y por lo tanto pueblan *dos dominios* ontológicos distintos (*two-domain view*):

Cuando des-mundanizamos una cosa disponible, no ocurre simplemente que tratamos a la cosa disponible de otro modo; más bien, lo que hacemos es llevar a que la cosa subsistente –que ya estaba en la cosa disponible pero siendo una entidad numéricamente distinta a ella– se muestre como lo que es en sí (2012, p. 19)

Trabajando bajo un programa naturalista influenciado por la filosofía de Quine, McDaniel sostiene una comprensión extensional de la ontología que, como vimos en el capítulo anterior, reduce la problemática ontológica a la cuestión de determinar un dominio de lo “realmente” existente en el Universo (cf. 1.2-III). Esta interpretación obliga a McDaniel a leer la distinción entre *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit* como “una tesis acerca de la dependencia metafísica” entre cosas disponibles y cosas subsistentes (2012, p. 22). Puesto el problema en estos términos, sin embargo, McDaniel no sólo duplica el número

⁴⁹ Ciertamente es el propio Heidegger quien frecuentemente describe la dinámica de la significatividad en estos mismos términos. Pero ya en 1927 es evidente que esta visión comienza a transformarse, como se muestra en la pregunta ofrecida en el §17 de *Ser y Tiempo* (SZ, 81)

⁵⁰ Esta es justamente la conclusión a la que arriba Hope (cf. n 19).

de entidades existentes en el mundo (para cada útil habrá otra entidad subsistente a la que debemos referirnos como siendo numéricamente distinta) sino que preserva a todas luces la concepción proyectiva del significado:

Las entidades naturales tienen intra-mundanidad sólo de manera contingente, sólo porque hay *Daseins* cuyas actividades son parcialmente constitutivas del Mundo en el sentido primario de Heidegger. Las entidades naturales podrían existir perfectamente sin un mundo. Las entidades culturales no son así. Ellas están esencialmente en un mundo (2012, p. 8)

En este esquema, las “cosas naturales” son “en sí subsistentes” y sólo ingresan a la mundanidad (esto es: a la *significatividad*) mediante su inserción a las actividades dadoras de sentido de “los *Daseins*”. De este modo, la lectura de McDaniel ilumina un problema de “dependencia ontológica” sólo para volver a poner a la *subsistencia* como estrato fundamental de una ontología naturalista, sin ponerla en cuestión. Con ello, McDaniel vuelve a caer en la “tradicción antigua” según la cual “primero está la madera o la piedra” como pura materialidad a la que “después se le proveyera el carácter de signo” (PHT, 261).⁵¹

Otra lectura original de la distinción *Vorhandenheit-Zuhandenheit* tiene lugar en la obra reciente del metafísico Graham Harman, uno de los principales exponentes de la corriente conocida como “realismo especulativo”. Una peculiar lectura de Heidegger tiene lugar inicialmente en un artículo titulado *The Theory of Objects in Heidegger and Whitehead* (1997) en la que Harman defiende la tesis de que la distinción entre *disponibilidad* y *subsistencia* remite a una distinción metafísica, pero no entre dos clases de entidades, sino *al interior* de todo ente. Disponibilidad y Subsistencia serían, así “dos caras” presentes en cualquier entidad, con total independencia de su contacto con sujetos humanos o racionales de ningún tipo:

Lejos de describir dos tipos de entidades, los conceptos heideggerianos de *Vorhanden* [(lo que es) presente] y *Zuhanden* [(lo que está) a la mano]

⁵¹ Ciertamente, la posición de McDaniel busca eludir una interpretación del Ser del ente tomado como *inteligibilidad*. Contra esta lectura, que él atribuye paradigmáticamente a Hubert Dreyfus, propone pensar el Ser de un ente como “el modo de ser o de existir” de la entidad misma (2012, p. 18). Creo que McDaniel tiene razón al criticar la lectura de Dreyfus, puesto que la idea de *inteligibilidad* (de claras resonancias kantianas) nos devuelve a una visión proyectiva del significado. En donde considero que se equivoca es en las consecuencias que extrae de esta negativa al querer preservar la idea de *Vorhanden* como el modo de ser paradigmático de la “cosa natural”.

describen un dualismo universal transitivo a todas las entidades, una inversión que ocurre en los seres humanos y los perros, tanto como en la materia inanimada. En cuanto a esta inversión o *Umschlag* busca ser una traducción del concepto aristotélico de *metabole*, toda ontología puede considerarse una Metontología, un término valioso que Heidegger sin embargo abandona demasiado pronto. Toda realidad, nos muestra, yace en un estado de «metabolismo» entre la furia desenfrenada de las herramientas y las fachadas encantadoras a través de las cuales, y sólo a través de las cuales, las encontramos. (2015, p. 19)

En su original apropiación metafísica de la distinción heideggeriana, debemos advertir un acierto por parte de Harman: *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* no remiten a dos dominios de entidades, “el primero compuesto por taladros, cinceles o sierras; el segundo compuesto de entidades naturales como árboles, nubes e «inútiles» montones de tierra” (2015, p. 18). En su lectura metafísica, las cosas naturales también deben ser concebidas bajo la forma de la *disponibilidad*, “no en el sentido derivativo de «medio para un fin», sino en el sentido primario de «acto de ser», de desencadenarse sobre el ambiente” (ibíd.). A diferencia de la lectura canónica, Harman sostiene que “la disponibilidad (*Zuhandenheit*) se refiere a los objetos en tanto y en cuanto se retraen (...) hacia una oscura realidad subterránea que nunca se presenta a la acción práctica ni a la conciencia teórica” (2002, p. 1). Los objetos se presentan (a los hombres y entre sí) siempre bajo la forma de la mera subsistencia (*Vorhandenheit*), estableciendo así una universal dualidad “entre *objeto* y *relación*” (2002, p.2).

En su apropiación de Heidegger, Harman toca una de las fibras sensibles de la Metontología (a la cual hace justamente referencia): la idea de que hemos de modificar nuestra noción tradicional de «cosa» en dirección a una reelaboración metafísica “a la luz” de los resultados de las distinciones conceptuales logradas en la analítica de *Ser y Tiempo*. Al generalizar los análisis del útil (*Zeug*) y su modo de ser propio (*Zuhandenheit*) –orientado por el concepto de «remisión» (*Verweisung*)– a la totalidad de los entes, la lectura de Harman tiene un carácter específicamente metontológico, pues conlleva una radical reformulación de la idea misma de «ente» a la luz de la ontología de la existencia. Esta tesis es explícitamente defendida en un artículo que no fue incluido en la traducción castellana, titulado *A fresh look at Zuhandenheit* (1999). Allí escribe:

El análisis heideggeriano del útil no debe ser leído como una descripción limitada a la actividad productiva o técnica de los seres humanos. En realidad, sucede que con su teoría del útil, Heidegger nos proporciona una idea de inmensas consecuencias, que no puede ser restringida ni a los «útiles» en sentido usual, ni tampoco en última instancia a la esfera de la vida humana. La discusión de los útiles nos provee nada menos que una *metafísica de la realidad*, a pesar del abuso reiterado que Heidegger y sus sucesores ejercieron sobre el término «metafísica». (2010, p. 45)

Esta lectura de inclinación metafísica proporciona intuiciones más cercanas al planteo heideggeriano, y a su vez permite desarrollar una lectura –y este es uno de los objetivos de la presente tesis– *más allá* de Heidegger en dirección a un pensar metontológico que él mismo abandonó.

No obstante, el planteo metafísico de Harman no es lo suficientemente radical como para dar cuenta del relacionismo implicado en la ontosemiótica. La razón principal de esto es que Harman permanece cercano a una ontología basada en la idea de “objeto” como “sustancia”, tal como queda evidenciado en el rótulo de su posición metafísica: la ontología orientada a objetos (*Object Oriented Ontology*). Como veremos en seguida, el relacionismo radical buscará distanciarse de todo planteo que ponga al objeto en un lugar ontológicamente privilegiado (ya sea sólo o junto con otras modalidades de existencia).

Baste decir por ahora lo siguiente: Harman observa atinadamente la necesidad de universalizar la modalidad del *Zuhanden*, pero su apego metafísico a la idea de «objeto» lo lleva a interpretar la dualidad *Zuhanden / Vorhanden* como una dualidad universal entre “objeto” y “relación”. Todo objeto, señala Harman, tiene esta doble cara: por un lado es una *operatividad* que se retrae, escondiéndose en las profundidades de un actuar invisible; por el otro es siempre pasible de ser “encontrado” bajo la forma de una *subsistencia*. De allí que, en su opinión, Heidegger ofrece, con su análisis del útil, una “teoría renovada de la sustancia” (ibíd.). No obstante, si bien el sentido de la Metontología es el de brindar una “renovada metafísica”, esta metafísica no está orientada por la idea de *sustancia*, sino por una idea renovada de «cosa» que, como veremos, se sitúa en las antípodas de la

sustancialidad. De allí, como vimos, su negativa a tratar a las “cosas” como “objetos”, y paralelamente a las “remisiones” como “relaciones”.

Con todo, queda claro que ninguna de estas lecturas hace justicia a la exigencia metontológica de una redefinición radical de la idea de «cosa» a la luz de los resultados de una ontosemiótica. Como vimos, la ontosemiótica plantea que la significación no es un fenómeno ontológicamente derivado, ni una *relación* que vincula exteriormente a sus *relata*. El significado, en su sentido originario, es el conjunto de remisiones que hacen a un ente *ser lo que efectivamente es*. La noción de *Vorhanden*, que Heidegger identifica explícitamente con un pro-ceso (*Vor-gang*) de des-mundanización, no remite, en sentido estricto, a un *ente mundano*. Tomado en toda su fuerza, por lo tanto, el punto de Heidegger es que en el mundo *no hay* cosas subsistentes por el simple hecho de que estar-en-el-mundo implica ontológicamente estar remitido.

La radicalidad de lo dicho demanda una aclaración. La tesis de que “no hay sustancias en el mundo” se infiere lógicamente de la definición heideggeriana de la *Vorhandenheit* como el resultado de un proceso de des-mundanización. Esto no obstante, no significa que las sustancias no *sean* en un sentido ontológico –esto es, como un posible *modo de ser*. Pero sí significa que su modo de ser es necesariamente a-mundano, esto es: el producto de una *privación* de *otro modo de ser* que es considerado ontológicamente originario. Pero aquí también debemos tener cuidado de no confundir la noción de «útil» (*Zeug*) con la noción de *estar remitido* (*Verwiesenheit*). Si bien es cierto que en *Ser y Tiempo* Heidegger emplea el útil como un hilo conductor del carácter remisional de los entes intramundanos, esto no significa que la remisionalidad sea una característica exclusiva de los útiles. Justamente, como vimos en la sección 4.2, lo que está en juego para Heidegger es la posibilidad de universalizar este carácter para todo ente mundano, de modo que ninguna «cosa» (natural o artefactual) esté eximida de esta remisionalidad como su carácter más propio y constitutivo; como ya lo sentenciara en el Semestre de Posguerra de 1919: “todo es mundano, todo *mundea* (*es weltet*)” (KNS, 73).

La remisión, por tanto, es una modalidad ontológica que debe universalizarse y officiar de “hilo conductor del ente en general”. Como veremos en el próximo capítulo, la radicalidad de la contraposición heideggeriana no reside en haber “descubierto” una esfera pre-teórica en la cual los seres humanos nos movemos cotidianamente, sino más bien en el hecho, más profundo, de haber contrapuesto *dos*

modelos mutuamente incompatibles de «cosa»: por un lado un modelo sustancial fundado en la idea de la *subsistencia*, y por el otro un modelo *relacional* que apunta a una constitución ontológica basada en la remisionalidad.

4.4. La remisión y la «indicación formal»

¿Qué es, entonces, la remisión? ¿Puede hablarse de *una* remisión? ¿O debemos siempre hablar de una totalidad remisional (*Verweisungsganzheit*)? Y más aún, ¿podemos hablar de remisiones o tan sólo del “estar remitido” (*Verwiesenheit*) de un ente particular? ¿Cuál es el vínculo entre la remisión y la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*)?

Todas estas legítimas preguntas surgen de la dificultad para determinar el concepto de «remisión»: Heidegger elude cualquier definición frontal del término, a pesar de que éste es central para su interpretación del fenómeno del mundo y para su filosofía en conjunto. Como venimos viendo, la remisión designa un *vínculo concreto* que una “cosa” guarda con su “entorno”, en una “proximidad”. Podríamos decir que la remisión es de hecho un concepto *eco-lógico*, debido a que éste designa el conjunto de nexos que configuran a todo ente en tanto que se desempeña en el mundo, es decir: en tanto que «mundeá». Esta es la razón de fondo por la que Heidegger se niega a interpretar la significación como una relación: la formalidad de estos conceptos no nos permite “atenernos” al ente, es decir, movernos con él acompañando los nexos que lo constituyen efectivamente. No obstante, “el rótulo «remisión» –nos explica en los *Prolegomena*– designa un concepto formal” (PHT, 252-253). ¿En qué sentido es “formal” la noción de «remisión»? ¿Se trata de una noción formal en el mismo sentido en que es formal la noción de «relación»?

Para el lector atento puede ya ser evidente, en este punto del capítulo, que al interior de la perspectiva que llamé «ontosemiótica» –y que, como intenté mostrar, Heidegger presenta en modo más o menos sistemático entre 1925 y 1927– existe una tensión entre el modo en que se quiere abordar el fenómeno de la significatividad y la naturaleza elusiva del fenómeno en cuestión. En efecto, una pregunta que surge de la definición heideggeriana del «significado» es la siguiente: *¿cómo es posible hablar conceptualmente del fenómeno de la «significatividad» si la mirada teórica obtura, por su propio mecanismo, las remisiones que la constituyen?*

En efecto, este es un problema serio, ya que la filosofía –tal como la entiende Heidegger: como fenomenología– es un discurso conceptual acerca del significado, y como tal debe satisfacer dos requisitos que parecieran ser mutuamente incompatibles: por un lado, los conceptos filosóficos deben ser *generales* en tanto y en cuanto lo que se quiere es construir un discurso intersubjetivamente válido acerca de un fenómeno común, a saber, el «significado». Por otra parte, la construcción heideggeriana del proyecto demanda que estos mismos conceptos sean «originarios», es decir, que no ejerzan ningún tipo de violencia teórica que pueda distorsionar el fenómeno en cuestión. Evidentemente, la aceptación simultánea de ambos criterios (generalidad y originariedad) generan una tensión al interior del proyecto de Heidegger.⁵²

En con el objetivo de subsanar esta tensión que Heidegger elabora el concepto de «indicio formal», «señal formal» o –como ha sido generalmente traducido– «indicador formal» (*formale Anzeige*).⁵³ La indicación formal “es la clave metodológica del pensamiento de Heidegger. Es el criterio mediante el cual distingue entre una comprensión originaria de los fenómenos y una derivada” (Bertorello, 2008: p. 102). Esto es especialmente el caso en su pensamiento más temprano, íntimamente ligado al método fenomenológico –y a su radicalización bajo la forma de una hermenéutica de la facticidad y, más tarde, una ontología fundamental. En dicho contexto metodológico, la utilidad de esta herramienta “tiene que ver, principalmente, con la posibilidad de superar las limitaciones propias al modo exclusivamente teórico de dirigirse a los fenómenos” (Valle Jiménez, 2014: p. 342). Cuando Heidegger introduce este concepto por primera vez en el Semestre de Invierno de 1920/1921, lo define como sigue:

“El indicador formal es un rechazo, un aseguramiento previo de modo que el carácter ejecutivo aún queda libre (...) [La indicación formal] tiene el sentido de la puesta de la explicación fenomenológica (*Ansetzens der phänomenologischen Explikation*)” (IFR, p.93).

⁵² Este es el corazón de la célebre crítica que el filósofo neokantiano Paul Natorp dirigió a la fenomenología husserliana. Para Natorp, el método fenomenológico traiciona sus propios objetivos, ya que la descripción fenomenológica “es un alejamiento de la inmediatez de la vivencia y “una parálisis de la corriente del vivir, por lo tanto, un asesinato de la conciencia, que en su inmediatez y concreción es más bien vida siempre fluyente, nunca en reposo” (P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, pp. 190–191). A principio de la década del 20, el joven Heidegger asume esta crítica como un indicio de la necesidad de superar el enfoque excesivamente teórico de la fenomenología husserliana.

⁵³ Para un análisis metódico de la recepción crítica del concepto de *formale Anzeigen*, cf. Escudero (2006, V, 2)

La definición es notoriamente oscura, sobre todo tratándose de un concepto tan central para su fenomenología en estos años (Ainbinder, 2011). De modo que para comprenderla debemos analizar en qué consiste (a) el carácter *formal* de la indicación (b) el carácter *indicativo* del indicador (*An-zeige*).

Para responder la primera cuestión, debemos recordar que la exposición que Heidegger realiza del proceder indicativo-formal comienza con una reelaboración crítica de la distinción husserliana entre «formalización» y «generalización» (Ruiz Fernández, 2011: p. 38; Abalo, 2016: p. 154). Por su parte, la generalización (*Generalisierung*) es un proceso de ordenamiento jerárquico realizada al interior de una determinada región de objetos (*Sachregion*), que avanza desde determinaciones de menor extensión (menos generales) a otros de mayor extensión (más generales) (Abalo, 2016: p. 158). Así, por ejemplo, la secuencia “rojo” – “color” – “cualidad sensible” – etc., implica una estratificación (*Stufenordnung*) que jerarquiza las regiones de objetos de menor a mayor grado de generalidad.⁵⁴ La «formalización», por su parte, constituye una operación distinta, ya que “evade el contenido objetivo del objeto, considera el objeto desde la perspectiva de que es dado” (cf. *Ideen* I, Cap. I). Por ejemplo, nociones como «objeto», «cosa» o «algo» no surgen por el efecto de una “máxima generalización” sino que en *cada estadio* de la jerarquía podemos decir “el rojo es algo” o “una cualidad sensible es algo”, etc.⁵⁵ De manera que toda ordenación taxonómica (es decir, toda jerarquía generalizante) supone la posibilidad de constituir una región objetiva (*Sachregion*) y esto significa que “el carácter formal de ‘objeto’ es condición lógica y ontológica de posibilidad de toda ordenación taxonómica de contenidos quidditativos” (ibíd., p. 165).⁵⁶

Ahora bien, si la formalización, en este sentido, implica dejar de lado el “contenido quidditativo” de los fenómenos, ¿no estamos acaso cayendo, como advertía Heidegger, en un análisis meramente formal de la “significatividad” (SZ,

⁵⁴ Hua III/1, p. 31

⁵⁵ Esta distinción no está exenta de problemas, sobre los cuales no me detendré aquí. Para una discusión crítica del modo en que Heidegger reelabora la distinción husserliana, cf. Abalo (2016).

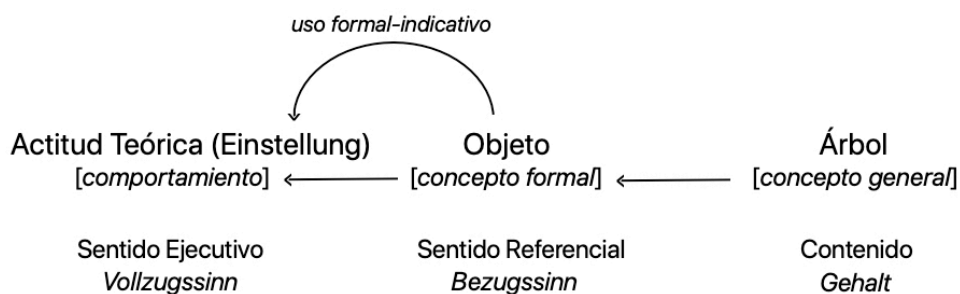
⁵⁶ La fenomenología husserliana opera justamente en este ámbito: descubriendo las relaciones de dependencia ontológica entre los conceptos formales es como se obtiene una región objetiva propia de análisis eidético, es decir una «ontología formal» exenta de contenidos materiales o quidditativos. La ciencia eidética buscada por Husserl supone la posibilidad de aunar todos los conceptos formales como una “región objetiva” en sí misma, estableciendo las “relaciones esenciales” que existen entre diversas “formas intelectuales”, para iluminar las “condiciones ideales de la posibilidad de la objetividad científica” (Hua II, pp. 57-58).

88)? Si para Husserl, los conceptos filosóficos son obtenidos fenomenológicamente por un proceso de formalización en el cual se dejan por fuera los contenidos quidditativos, para Heidegger esto no puede ser el caso, y es por ello que recurre a la segunda caracterización, a saber, su carácter “indicativo”.

Que los conceptos sean *indicativos* significa que “el significado de estos conceptos no mienta ni dice directamente aquello a lo que se refiere, sino que sólo da una indicación, una remisión” (CFM, 356). Como vimos, la *Anzeige* tiene la función de “señalizar”, es decir de apuntar en dirección a algo. ¿Y qué es aquello a lo que apunta? ¿Si no apunta al *contenido* del concepto, hacia dónde se dirige la mirada cuando el concepto funciona indicativamente? Para entender esto es útil retomar una distinción que emplea Heidegger en su presentación de la indicación formal: todo fenómeno –dice– puede ser interrogado según su contenido (*Gehalt*) –qué estoy experimentando en el fenómeno–, su referencia (*Bezugssinn*) –cómo lo estoy experimentando–, o su ejecución (*Vollzugssinn*) –cómo se ejerce esa referencia (IFR, 92). Por ejemplo, yo puedo experimentar un *árbol* (contenido) como un *objeto* (referencia) de una *mirada teórica* (ejecución). El interés heideggeriano está puesto claramente sobre este último respecto, el ejecutivo: “con independencia del contenido y sentido referencial de un tal decir, ese decir suele ser un comportamiento de una índole ejecutiva tal que emplaza a aquello sobre lo que versa a tenerse en un modo teórico objetivo” (Fernández Ruiz, 2011: p. 45).

Como *indicador*, el concepto filosófico indica el *modo* (*Wie*) en que se está ejecutando la referencia, esto es: me lleva a prestar atención no al contenido, sino a la manera en que el modo referencial apunta, a su vez, al modo en que *se está ejecutando* esa referencia. Esto significa que cuando nos atenemos al fenómeno indicándolo formalmente, no estamos definiéndolo (por eso no estamos en un terreno *stricto sensu* teórico) sino que debemos “movernos junto a él” para poder comprender (*Ver-stehen*) su dinámica propia. Si un concepto nos proporciona la respuesta a la pregunta “qué es esto”, brindando un contenido material o eidético, la señal formal nos muestra, por el contrario, “cómo es”. Si el concepto da el «qué» (*Was*), el indicador da el cómo (*Wie*) (Escudero, 2006: p. 411).⁵⁷

⁵⁷ En su interpretación de la filosofía de Heidegger en términos de una teoría de la enunciación, Adíán Bertorello (2008) interpreta esta distinción en términos de una prioridad del elemento deíctico-modal por sobre el elemento referencial. En estos términos, la indicación formal no apunta tanto al “contenido” enunciado como al *acto enunciativo* en cuanto tal, el cual es a su vez condición de posibilidad y génesis de la enunciación significativa (cf. pp. 101-105).



Tanto más formal-indicativo será el uso de un concepto “cuanto menos suplante el sentido vivo que motiva la referencia significativa” (Ruiz Fernández, 2011: pp. 39). Según esto, podría decirse que dentro del programa fenomenológico del joven Heidegger, la noción de «indicador formal» cumple una doble función.

- (a) Por un lado, cumple una función “negativa” al poner en cuestión la primacía de la mirada teórica en la fenomenología, revelando su carácter ejecutivo, y por lo tanto su condición derivada.
- (b) Por otro lado, adquiere una función metodológica positiva, ya que el indicador formal remite a las condiciones de una experiencia *dentro* de esa misma experiencia (en esto consiste el carácter “indicativo” del indicador) constituyéndose así en un recurso crucial que busca dar cuenta de las condiciones de legitimidad (i.e., de la “acreditabilidad fenomenológica”) de las descripciones fenomenológicas mismas.⁵⁸

Esto quiere decir que al enfocar nuestra atención en un fenómeno de manera indicativa, nos abstenemos de *definirlo* mediante una serie de determinaciones materiales –que es así es como opera, justamente, la generalización. El indicador formal “*nada* tiene que ver con lo universal, pues cae fuera del ámbito de lo teórico” (EM, 60). Cuando una palabra –como “mundo” (*Welt*) o “realidad” (*Realität*)– funciona como indicador formal, no se pretende realizar una definición de lo que esta palabra designa, sino que “nos atenemos” a su significado habitual, al uso que ésta

⁵⁸ Para un análisis detallado de la problemática de la indicación formal en relación con la acreditación del discurso fenomenológico, cf. Ainbinder, B. (2011), “Del sujeto a la vida: una defensa práctico-topológica de la filosofía trascendental”, *Cuadernos de Filosofía*, 56, pp. 121-126

tiene en la cotidianidad pre-reflexiva, iluminando así una comprensión que es pre-teórica y que, como señala Dahlstrom (1994), “elude la infiltración de una preconcepción acabada que podría obturar el sentido genuino del fenómeno” que queremos describir (p. 780).

Ahora bien, que la descripción indicativo-formal caiga “por fuera de lo universal” no significa que no pueda aspirar a una determinación *general*, pero su “generalidad” no consiste en la universalidad sino en la formalidad. Esto quiere decir que no apunta a la determinación de una serie de contenidos materiales universales, sino a la determinación de una *relación* entre lo que se quiere describir y la descripción misma: el concepto filosófico no ilumina al ente en su “contenido”, sino que pone en evidencia a ese ente *en relación* con el concepto mismo, es decir, con la descripción filosófica misma. Como veremos en lo que sigue, esto tendrá un significado crucial en los años venideros, ya que la orientación metafísica que asume el pensamiento de Heidegger a finales de la década del 20 sólo será posible a partir de esta distinción metodológica.

Ya hemos visto que Heidegger rechaza la semiótica husserliana por el hecho de postular una entidad “ideal” que está *por fuera* del mundo, a saber, esos “objetos universales” que brindan un “contenido auto-idéntico” a las expresiones proposicionales (cf. 3.1). En este sentido, la ontosemiótica es más “realista” que la semiótica de Husserl, puesto que no hay lugar para “extrañas entidades extramundanas”, incluso si, como sugería Lotze, no podemos concebir a estas entidades como “existentes”. En cualquier caso, la identificación de una “presencia objetiva” como modelo de la significación fracasa estrepitosamente al no poder dar cuenta del modo en que las cosas mundanas son *efectivamente* significativas sin la necesidad de una mediación interpretativa: tal fue el resultado del análisis fenomenológico del signo y la significación desarrollada por Heidegger. No hay tal cosa como “objetos ideales” ni fuera ni dentro del mundo, y por lo tanto es un error recurrir a ellos como conceptos fundamentales de una teoría de la significación.

La noción de «indicador formal» pone a la ontosemiótica en las antípodas de la teoría husserliana de los signos, en tanto que ésta implica el abandono de la distinción entre «expresión» (*Ausdruck*) y «señal» (*Anzeichen*), fundamental para la semiótica elaborada en las *Investigaciones Lógicas*. En la semiótica ontológica heideggeriana, la “validez” (*Geltung*) no tiene ningún lugar, y por tanto sólo tenemos significaciones concretas, signos mundanos, en una palabra: señales. Pero si la razón

misma de esta distinción era evitar una concepción psicologista del significado, pesa sobre Heidegger la prueba de que es posible evitar esta forma de naturalismo sin la necesidad de realizar dicha distinción.

Es en este punto donde se ilumina la función metafilosófica que viene a cumplir la idea de «indicación formal». Mediante ella, Heidegger busca desarrollar un modo de acercamiento filosófico a los fenómenos sin caer en la Escala del “formalismo” ni en la Caribdis del “psicologismo”. Pues tanto uno como otro dependen de la suposición de que al significado le corresponde una *realidad sustancial*: ya sea fuera o dentro del aparato cognitivo humano.

Lo que muestra la indicación formal es que la perspectiva teórica es un modo de ejecución referencial cuyo mecanismo consiste en obturar las remisiones mundanas, de manera que el intento de hacer del “significado” el tema de una mirada teórico-objetiva fracasa antes de comenzar. Así como el significado concreto de la flecha sólo puede hacerse patente en el *acto* de seguirla (cf. 4.2), la «significatividad» como tal sólo puede ser tematizada dirigiendo la mirada a la *ejecución* de un comportamiento significativo. Pero este comportamiento (y este es el punto central) no constituye para Heidegger la “fuente” de la significatividad, sino un término necesario en la *relación significativa* que entablamos con los entes mundanos *como un todo*. El significado no “emana” de una proyección humana hacia las cosas sino que “emerge” en el vínculo con las mismas. Esta “vinculatoriedad” es designada con el concepto de «remisión» (*Verweisung*), y su función es la de “indicar formalmente” el fenómeno de la significatividad (*Bedeutsamkeit*)” (PHT, 253). Elucidar el estatuto ontológico de este “vínculo” será el problema central de la metontología heideggeriana –cuestión que abordaremos en el próximo capítulo.

¿Significa esto que no podemos saber *qué es* (*Was ist*) la significatividad? Desde el punto de vista de una ontosemiótica –y, como veremos en los próximos capítulos, desde una perspectiva radicalmente relacional– la respuesta es la siguiente: sólo sabremos *qué es* un ente cuando entendamos *cómo es* el ente. Mediante esta operación, Heidegger invierte la dicotomía tradicional entre *essentia* y *existentia* (algo que, como veremos, retoma Ingold en su perspectiva ecológica) abriendo así la puerta a una reformulación radical de la idea de «cosa» por fuera de la metafísica tradicional. El punto no es que no pueda realizarse una reflexión acerca del fenómeno de la significación, sino que no es posible abordar la significación “por fuera” de la significación: el desafío metodológico de la ontosemiótica –y por lo tanto de la

Metontología– es justamente comprender el significado como algo que tiene lugar *en* el mundo y no “por fuera” del mismo (cf.: cap. 2, 1). La determinación filosófica del ente, que lo toma en toda su riqueza mundana, exige este cambio de perspectiva.

De allí la importancia central que tiene la noción de *formale Anzeige* para la filosofía de Heidegger y para nuestra propia incursión en la Metontología. Ésta excede con mucho el concepto mismo de «remisión». La noción de “indicador formal” continuará siendo central durante la década del 20 –todavía en los *Grundbegriffe* Heidegger sostiene que “todos los conceptos filosóficos son *formalmente indicativos*” (CFM, 353). De ahí que podamos defender (sin temor a exagerar) la centralidad de la ontosemiótica para comprender el proyecto que lleva a la formulación de la Metontología en 1928. Heidegger tiene, según esto, una *comprensión semiótica* –o mejor dicho *ontosemiótica*– de la filosofía.

Dejemos por ahora la problemática de la indicación formal –sobre la que volveré en el cuarto capítulo– a un lado, pues necesitaremos ahondar en la forma original de relacionismo que desarrolla Heidegger en la década del 30.

3. El Relacionismo Radical

“Toda cosa es un parlamento de líneas”

Tim Ingold, *Lines: A Brief History*, p. 21

1. La deconstrucción del sustancialismo

1.1. Significación, relacionalidad y fisicalidad

Los pasos dados por Heidegger en los años 30 se desarrollan como consecuencia de las profundas intuiciones metafísicas que aparecen en lo que denominé una «ontosemiótica». Según esta perspectiva, la significatividad es pensada como parte de la constitución ontológica de las cosas en sí mismas. Esta idea va en sentido opuesto a una vieja concepción que divorcia el significado de la materialidad, y atribuye la significación a un *acto interpretativo* que “impone” o “in-forma” el sentido sobre un substrato cósmico-natural, que constituye la “materia” (*hyle*) de este acto dador de significado. A fines de los años 20, Heidegger entendió que para superar esta concepción era necesario modificar radicalmente la interpretación de las entidades físicas en términos de «sustancias materiales».

Durante la llamada “década metafísica” –que comprende el período que va de 1927 a 1936 (Schmidt, 2011)– puede advertirse cómo el problema del sustancialismo va cobrando un creciente protagonismo en la producción académica heideggeriana. En efecto, encontramos una preocupación explícita por deconstruir este modelo que, en palabras del propio Heidegger, constituye hoy en día la “concepción natural del mundo”, en la cual “permanecemos de una manera completamente «natural»” (PC, 33). Esta deconstrucción del modelo sustancial cobra un particular protagonismo en los dos cursos que dictara en 1935 en Friburgo (año en el que ya se encontraba redactando los *Beiträge*). Los cursos referidos son *El origen de la Obra de Arte* y *La Pregunta por la Cosa*.

Indudablemente, una cuestión central en esta recepción del sustancialismo es la peculiar amplitud con la que Heidegger describe la influencia del mismo. En efecto, no se trata ni de una “teoría” ni de un “modelo teórico”, sino en el fondo de un *modo de existencia* adoptado históricamente por Occidente desde albores de la filosofía griega hasta nuestros días. El modelo sustancialista –que aparece ya prefigurado en Platón y Aristóteles, pero es reiterado “con otras palabras y conceptos” durante toda

la historia de la metafísica occidental— “es tan «natural» que domina el pensamiento científico, y no sólo el pensamiento «teórico» sino también toda relación con las cosas, su cálculo y su apreciación” (PC, 53).

En términos generales y esquemáticos, la «substancia» puede ser definida como *algo metafísicamente anterior a las relaciones mundanas en las que se implica*; es decir: es postulado como algo que “está por debajo” o “sub-yace” a estas mismas determinaciones.

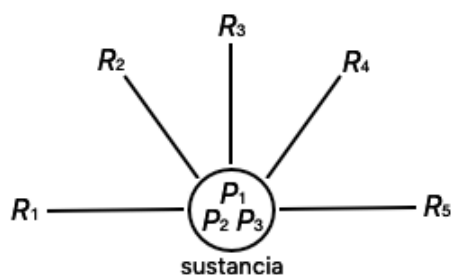


Figura 6. Representación esquemática del modelo sustancialista. Las “propiedades” ($P_1...P_3$) internas constituyen la esencia de la “cosa” que “entra” en diversas “relaciones” ($R_1...R_5$).

Esta imagen frecuentemente invocada de “un núcleo en torno al cual yacen muchas propiedades cambiantes, o un portador en el que se colocan esas propiedades, algo que posee o tiene en sí algo otro” (ibíd.) constituye la expresión más naturalizada del concepto de «substancia» como una entidad dotada de una consistencia interna y de una relativa autonomía respecto de sus relaciones con otras entidades.

Tal ha sido el dominio de este modelo que, a lo largo de más de dos mil años de tradición, se ha constituido, por así decir, en el modelo de la *coseidad*. La idea de que toda cosa tiene un núcleo que la define con independencia del conjunto de relaciones que es capaz de afianzar, aparece hoy en día como una cuestión casi autoevidente: “la pregunta «qué es una cosa» evidentemente ya ha dejado de ser una pregunta” (PC, 55). En el citado curso de 1936, Heidegger encuentra que, en el más inocuo trato con las cosas, la validez del sustancialismo parece fundado en una “tríada” (PC, 37):

- (a) *La tradición*. Cuando hacemos referencia cotidiana a “objetos” y “cosas” con supuesta naturalidad, en realidad a través de nosotros “habla una antigua tradición histórica” (*op. cit.*, p. 61) erigida desde antiguo en la historia de la filosofía occidental. Esto significa que la naturalidad con la que vivimos la experiencia de las cosas como entidades sustanciales es

explicada en parte por la persistencia histórica de una tradición concreta de pensamiento.

(b) *El lenguaje*. La conformación de un modelo sustancial tiene como correlato esencial una determinada interpretación del *lenguaje* (λόγος) que lo reduce fundamentalmente a su forma enunciativa, es decir, a la forma sujeto-predicado.⁵⁹ La forma tradicional del enunciado ha tenido el peso de “una prueba inequívoca” de la validez del modelo sustancial (ibíd.).

(c) *La experiencia*. La particular fortaleza de la cual ha gozado el sustancialismo en dos mil años de ininterrumpida hegemonía se debe fundamentalmente a que “la determinación de la cosa como portadora de propiedades se genera de modo completamente «natural» desde la experiencia cotidiana” (ibíd.). Es en la experiencia cotidiana de las «cosas» que nos rodean donde se pone en funcionamiento ya de antemano una determinada comprensión sustancial del ente.

En *El origen de la Obra de Arte* (1935) Heidegger ofrece una caracterización alternativa. En este trabajo el sustancialismo es presentado como un “acople” de tres tradiciones entremezcladas: el *realismo*, el *empirismo* y el *hilemorfismo* (OA, 41-51). En tanto y en cuanto nos interesa en particular la interpretación de *lo físico* o *physis*, podríamos establecer un paralelismo entre estas tres tradiciones y su particular influencia en la “tríada” descrita en *La Pregunta por la Cosa*.

En efecto, (a) en las interpretaciones sustanciales de la «cosa física» ha prevalecido históricamente una tradición *realista* que implica su “existencia independiente” de una “relación de conocimiento” con cualquier sujeto; (b) por otra parte el *empirismo* –al menos en la forma en que Heidegger lo ve aparecer en Kant y Husserl– conlleva una interpretación sustancialista de la “experiencia inmediata” como experiencia de objetos; y (c) finalmente el *hilemorfismo* ha tenido como base, desde Aristóteles, una conceptualización de la realidad apoyada en una concepción “enunciativa” del lenguaje, esto es, en términos de un sujeto que es sustrato de determinaciones, de modo que, como bien señala Ingold (2016), “la forma pasó a ser

⁵⁹ Esto conlleva, correlativamente, una interpretación de la verdad (ἀλήθεια) del enunciado en términos de “correspondencia” la cual, como es sabido, Heidegger se propuso deconstruir (Cf. cap. 2, 2.2, n. 11).

el principio activo impuesto a una materia pasiva e inerte, que se constituyó como substrato de dicha imposición” (p. 432).

Como puede verse, Heidegger está retomando el camino indicado por el “final abierto” de *Ser y Tiempo*: indagar en el origen de nuestra arraigada concepción “natural” de la «cosa». Casi una década más tarde, podemos precisar un poco este diagnóstico: tradición, lenguaje y experiencia constituyen los pilares sobre los cuales se encuentra montada la interpretación sustancialista de la «cosa». No debemos subestimar el alcance del sustancialismo: justamente porque este modelo no viene a cuento sólo como una “tradición de pensamiento” que podamos analizar desde afuera y comparar con otras, sino que afecta directamente nuestra forma de hablar, de escribir, de pensar y de experimentar. Esta imbricación hace que la pregunta misma por algo así como la “coseidad de la cosa” sólo sea expresable “difícil y equívocamente” (ibíd.). Sólo teniendo esto en mente podremos estar en condiciones de entender la extrema dificultad que implica cuestionar el «modelo sustancialista».

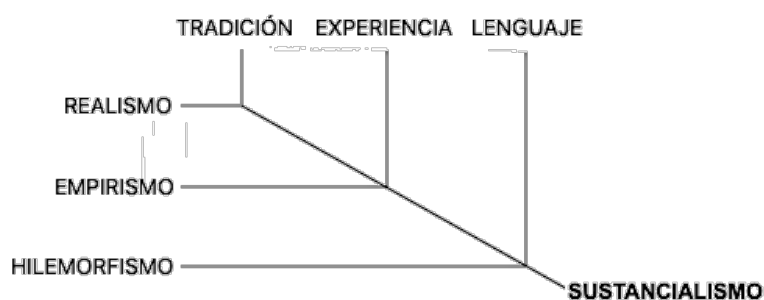


Figura 7. Representación gráfica de la «metafísica de la sustancia» o «sustancialismo», basado en la descripción del “acople” (OA) y la “triada” (PC).

Como vimos en el capítulo anterior, la cuestión principal que enfrenta a Heidegger con esta interpretación metafísica es su incapacidad de dar cuenta del «significado» como parte de la constitución ontológica misma de los entes. Al no poder hacer esto, el significado es eyectado de su origen físico y entra en un ámbito de “pura logicidad”, generando así incontables problemas a la hora de dar cuenta del modo en que ambas esferas (la significativa y la física) se articulan entre sí.

Al no revisar sus propios presupuestos metafísicos, la ciencia reproduce inadvertidamente estos compromisos ontológicos y los problemas que éstos acarrearán. Cuando la modalidad ontológica fundamental de lo físico es concebida bajo el modelo de la sustancialidad, las propiedades o capacidades que las ciencias y el sentido común adscriben frecuentemente a la materia, como por ejemplo la «vida» (en la

expresión “materia *viva*”, ubicua en la biología) o el «valor simbólico» (en la idea de “cultura *material*”, central para la antropología y la arqueología) nos conducen a un atolladero metafísico ya conocido en la historia de la metafísica occidental: ¿*dónde* reside la “vida” de lo vivo o “el valor” de lo valioso? ¿*Dónde está* la “información genética”? ¿*En qué lugar* del cuerpo está la “mente”?

En todos estos casos, nos vemos confrontados con una curiosa disyuntiva: o bien “la vida” (o “el valor”, o “el significado”) está *en* la «cosa», o bien está *fuera* de la «cosa». Si está “en” la cosa, entonces tiene que haber un “ítem” o “elemento interno” que justifique la atribución de vida, de mente o de significado. Históricamente han prevalecido algunos candidatos: la información, decimos, “*está en* el ADN”, o los procesos mentales “*ocurren en* el cerebro”. Si, por el contrario, está “fuera” de la «cosa», debe establecerse una «relación» para dar cuenta de su íntima pertenencia, una relación ulterior que se le infunde “desde afuera” pero que se articula de algún modo con ella: el “alma” o la “validez” (*Geltung*) son ejemplos clásicos en donde, como señala irónicamente Heidegger, “se sobrepasa el ámbito de las cosas en general y se alcanza la región de lo «espiritual»” (PC, 75). De allí que, cuando se advierten las dificultades filosóficas provocadas por estos conceptos, se tiende a re-significarlos en términos “puramente físicos”, pero al hacer esto se vuelve sobre una metafísica sustancial que toma a “lo físico” como soporte elemental y sustancial de relaciones, y así continúa la oscilación. A la base de la misma, Heidegger encuentra el modelo sustancial de «cosa» imperante en el pensamiento occidental; y se propone reformularlo para brindar una concepción alternativa que permita comprender la diversidad ontológica del mundo.

En lo que sigue me propongo presentar el modo en que Heidegger re-conceptualiza de la idea tradicional de «lo físico» por fuera del modelo sustancial, y en dirección hacia una forma de relacionismo que denominaré Relacionismo Radical (RR). Procederé en dos partes: este capítulo estará destinado a delimitar RR de otras formulaciones del relacionismo, en particular de lo que llamo «relacionismo lógico», que invierte la prioridad ontológica entre la sustancia y la relación; y el «relacionismo funcional» elaborado por Cassirer, que ejerció una influencia decisiva en la propuesta heideggeriana. En el siguiente capítulo profundizaré las consecuencias metafísicas del Relacionismo Radical, en especial al modo en que éste conduce a una necesaria reformulación del concepto de «forma» (empleando la noción de *Bewandtnis*), y en última instancia de la idea misma de «lo físico».

2. Relacionismo Lógico y Relacionismo Funcional

2.1. El «Relacionismo Lógico»

Una de las principales dificultades a la hora de determinar la presencia de una “perspectiva relacional” en el pensamiento de Heidegger, es hacer explícito lo que se entiende por “relacionalismo”. En efecto, a pesar de la gran popularidad que las “ontologías relacionales” han tenido en los últimos años, es poco frecuente encontrar en la literatura una definición explícita de la posición llamada “relacional”. Como señala Giovanni Buonocore (2017), en el contexto de la investigación ontológica se tiende a definir el relacionismo más en términos de su contraposición con la “ontología sustancialista” que por medio de una definición autónoma (p. 2). En este sentido, el problema de la determinación del relacionismo es reconducido al problema de su relación con el sustancialismo, y a su vez este contraste es planteado como un problema de prioridad ontológica de dos categorías lógicas fundamentales:

“La afirmación básica de una ontología relacional es simplemente que las relaciones entre sustancias son más fundamentales que las sustancias mismas, mientras que en una ontología sustancialista, las sustancias son primarias, y las relaciones derivadas” (ibíd.)

Llamo Relacionismo Lógico (RL) no a una teoría filosófica específica, sino a toda aproximación que toma la discusión entre sustancialismo y relacionismo exactamente en estos términos, a saber, como una disputa por la prioridad ontológica entre las categorías lógicas de «sustancia» y de «relación».

En general, esta formulación clásica el relacionismo permite dos interpretaciones. Según la primera, la prioridad es *epistémica*, lo cual significa que las relaciones son prioritarias en el sentido de ser imprescindibles para la *individuación* de los elementos relacionados. Según la segunda, la prioridad es *ontológica*, lo cual implica la postulación de “relaciones primitivas” como elementos constitutivos de la realidad. La primera interpretación se encuentra ampliamente extendida en lo que se conoce como “relacionismo metodológico” en la Sociología, inspirado en gran medida en los trabajos de Karl Marx. Así, por ejemplo, Somers (1995) sostiene que:

El significado de un concepto sólo puede ser descifrado en términos de su “lugar” en relación con los otros conceptos en la red. Lo que parecieran ser categorías autónomas son reinterpretadas más correctamente como conjuntos de relaciones históricas y contingentemente estabilizadas. (p. 136)

Un ejemplo de la segunda interpretación puede encontrarse en la variedad de “realismo estructural” defendida por Ladyman y French (2010):

Quizás la forma más plausible de realismo estructural es aquel de acuerdo con el cual los objetos y sus propiedades son metafísicamente disueltos en una red de relaciones de distinto nivel, en donde algunas de estas relaciones tienen poder causal, y en donde este poder, a falta de un mejor término, le es inherente a la relación. (p. 40)

En el caso específico de la obra heideggeriana, varios son los autores que han asociado su pensamiento con una filosofía relacional (White, 1985; Weberman, 2001; Mitchell, 2013; Backman, 2015). Andrew Mitchell, por ejemplo, sostiene que en la filosofía de Heidegger –en especial en su último período:

Las cosas son definidas relacionalmente, como constituyendo relaciones y siendo constituidas por ellas; éstas son singulares, únicas. Lo que hace a una cosa ser única es su lugar en esta red de relaciones mutuamente solidarias. La cosa no es algo auto-idéntico y presente, sino que es esencialmente definida por lo que yace fuera de ella (2013, p. 352)

De modo análogo, en un artículo titulado *Heidegger's Relationalism*, David Weberman califica a Heidegger como un filósofo netamente “relacionista”, en tanto y en cuanto su filosofía sostiene lo que él denomina “Tesis de la Relacionalidad”:

La Tesis de la Relacionalidad sostiene que, contrariamente a nuestras primeras impresiones y a gran parte de la tradición filosófica, las entidades no son auto-contenidas. No lo son porque, en parte, las entidades son lo que son en virtud de sus relaciones con entidades que están por fuera de ellas, ya sea espacial o

temporalmente. (2001, p. 109)⁶⁰

Es porque “Heidegger sólo emplea raramente el vocabulario de la relacionalidad” que la importancia de este punto “ha sido generalmente ignorada” en su filosofía (*op. cit.*, p. 110). El planteo clásico del relacionalismo, por lo tanto, se construye sobre la simple inversión de la prioridad ontológica del sustancialismo: la «relación» es ontológicamente anterior a la «sustancia». La inversión de la jeraquía no necesariamente anula la presencia de las sustancias, sino que su constitución ontológica no ocurre en aislamiento sino *en relación* con otras “entidades”.

Sin embargo, ya vimos que esta no puede ser una caracterización adecuada del pensamiento de Heidegger, dado que él mismo rechaza la noción de «relación», y lo hace por dos razones. En primer lugar, el carácter *lógico-formal* de la idea de «relación» sólo es posible bajo la supresión del conjunto de remisiones específicas que compeñen al ente en cuestión (cf. Cap. 2, 4.2). Como vimos en el capítulo anterior, al desligarse del contenido específico de los fenómenos, es casi imposible delimitar el contenido semántico del término «relación», lo cual constituye una fortaleza desde el punto de vista lógico, pero una debilidad desde el punto de vista ontológico. La universal aplicabilidad del concepto de «relación» tiene como contrapeso su inocuidad a la hora de construir una metafísica alternativa al sustancialismo.

Por otra parte, como señala Buonocore, la noción misma de «relación», aplicada a un esquema ontológico, enfrenta el problema de la regresión, pues “si las relaciones determinan a los actores, la pregunta que surge es qué determina las relaciones”, y es evidente que si aplicamos “la misma lógica relacional para evitar recaer en el sustancialismo, nos enfrentamos al problema de una regresión” (2017, p. 3). El problema de fondo aquí es que el concepto de «relación» sólo es pensable en términos de un vínculo abstracto entre términos (*relata*) igualmente abstractos. Como señalé antes (cap. 2, 4.1), Heidegger debe rechazar la noción de «relación» porque ella misma es el producto de un procedimiento (*Entweltlichung*) que supone la interpretación sustancial del ente mundano:

⁶⁰ Tal como McDaniel, Weberman tiene una preocupación específica por las *sustancias físicas*, y su comprensión de la relacionalidad está orientada únicamente a la posibilidad de su individuación. Tomado así, el relacionismo heideggeriano sólo nos sirve para individuar cosas que, además de físicas, son “culturales” (p. 116) sin cuestionar –como sí hace Heidegger– la viabilidad del concepto de *Vorhandenheit* para las cosas físicas.

La idea vacía y formal de relación se piensa al mismo tiempo como perteneciente a una multiplicidad arbitraria e igualmente vacía de miembros de relación, cuyo modo de ser se toma de modo totalmente indiferente, es decir, en el sentido de lo presente en sentido más amplio. (CFM, 352)

Los análisis fenomenológicos presentes en *Ser y Tiempo* (y en especial en el §17) muestran que la génesis de la idea de «relación» sólo es posible sobre la base de un proceso de abstracción de las remisiones concretas. La relación lógica, matematizada, oficia como elemento “permanente” frente al cambio y la multiplicidad de las remisiones concretas de la cosa en el mundo. En este sentido, la noción de «relación» es a las remisiones lo que la noción aristotélica de «sustancia» es a los «accidentes». Por esta razón puede hablarse de una *substancialización* de la relación de significación (cap 2, 4.2). Lo que debe quedar claro es que la crítica, de raíz heideggeriana, que puede hacerse a RL no consiste en mostrar que su formulación es incorrecta, sino más bien en que ella es *abstracta*. De hecho, para Heidegger, el principal problema con la apelación a un “sistema formal de relaciones” para la descripción de los entes intramundanos es que ésta sólo nos deja con un esquema lógico que, como tal, “siempre es correcto” (PFM, 352), pero en virtud de haber soslayado las conexiones primarias que hacen a la cosa ser lo que es.

Por esta razón, la lectura “lógica” del relacionismo está caracterizada por la la continuidad de un planteo metafísico que, en lugar de deconstruir al sustancialismo, simplemente invierte la jerarquía de sus términos lógicos: lo esencial, para estas lecturas, no es ya el “ente” sino lo que “yace por fuera” de él.

2.2. Un relacionismo sin «relata»

La consecuencia que se extrae de la crítica heideggeriana a las nociones abstractas como «signo» y «relación» es clara: si queremos reelaborar la idea de «cosa» de modo tal que sea posible pensar conjuntamente su significatividad y su fisicalidad, debemos desembarazarnos totalmente de la tradicional imagen de “algo que entra en relaciones”.

¿En qué lugar nos deja todo esto? ¿Es posible concebir un mundo en donde las relaciones no exigen relata? ¿Es posible, asimismo, pensar el campo relacional de una

forma tan radical que no exista una distinción metafísica entre las entidades y el ambiente? ¿Qué puede significar “un relacionismo sin sustancias” dentro de un marco que concibe la idea de relación en términos lógicos como ‘aRb’?

Si “toda relación tiene un sujeto de inherencia *del cual* es relación y un término *al cual* relaciona ese sujeto” (MacBride, 2016: p. 1) entonces cualquier forma de relacionismo que opere anclado en la noción lógica de «relación» debe lidiar con la exigencia lógica de los *relata*, los cuales asumen el rol metafísico de la *substantia* como soporte de las mismas, *incluso si la constitución ontológica de los relata no puede determinarse “con total independencia” de las relaciones que entablan entre sí* –como señala Weberman.

Para Heidegger, a diferencia del concepto abstracto de «relación», la noción de «remisión» permite pensar en una constitución ontológica inherente a la cosa misma sin hacer referencia a “términos” subsistentes, y por lo tanto sin la necesidad de establecer una diferencia entre “lo interno” o “lo externo”. En tanto que toda ente en el mundo tiene el modo de ser del “estar remitido” (*Verwiesenheit*), éste siempre se encuentra imbricado en una «totalidad remisional» (*Verweisungsganzheit*) en la cual se desempeña como lo que es.⁶¹ El plexo (*Zusammenhang*) de remisiones no es el conjunto de relaciones que conectan exteriormente al ente con otros entes, sino que constituye su significatividad (*Bedeutsamkeit*) misma en tanto *ese* ente particular.

Para ilustrar la diferencia entre ambas perspectivas, puede ser de utilidad acudir a un ejemplo empleado por Ingold (2011), el cual consiste en comparar una red (*network*) con un tejido (*meshwork*). Una “red” es una estructura compuesta por un conjunto determinado de puntos o *nodos*, conectados entre sí por líneas. Un tejido, por el contrario, es una estructura en donde no hay puntos, sino que las mismas líneas (los hilos) se vinculan mutuamente formando *nudos*. Mientras que “la metáfora de la red implica lógicamente que los elementos conectados son distintos de las líneas que los conectan” (p. 70), en el caso del tejido no sólo carecemos de los “puntos” que hagan de términos de las relaciones, sino que las mismas líneas generan una textura topológica en la cual las líneas construyen, en su entrelazamiento, su propio espacio

⁶¹ Una consecuencia fundamental de esta definición es que el concepto de *Verweisung* requiere pensar la constitución relacional del ente de una forma radical, esto es, como una realidad *que no preexiste* a las conexiones en un escenario espacio-temporal preestablecido, sino que *constituye su propio espacio* en la medida de su remisionalidad. En el próximo capítulo ahondaré sobre esta cuestión.

de despliegue. Los *nodos* constituyen puntos de conexión, mientras que los *nudos* sólo son “entrelazamientos de relaciones” o “relaciones entre relaciones”.⁶²

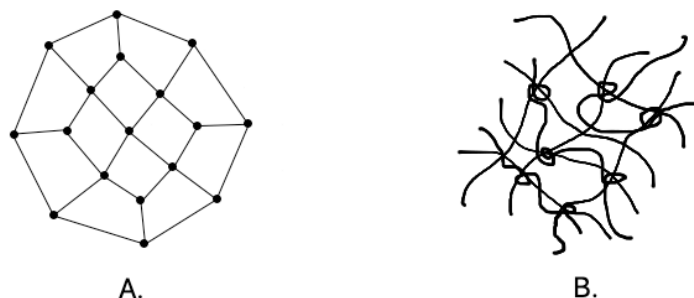


Figura 8. Contraste entre una “red” (network) (A) y un “tejido” (meshwork) (B). Como puede verse, la unidad de A se funda en un principio de conexión, mientras que la unidad de B se funda en un principio de “anudamiento”.

La diferencia entre la red y el tejido se corresponde con lo que Hammarström (2015) denomina respectivamente “relacionismo de la inter-acción” y “relacionismo de la trans-acción”, basándose en la filosofía de John Dewey. En su libro *Knowing and the Known* (1949), Dewey desarrolló el concepto de «trans-acción» para diferenciarlo de la mera «inter-acción». En la inter-acción “un objeto es puesto frente a otro en una interconexión causal” (Dewey, 1949: 132) mientras que la trans-acción refiere a “aspectos y fases de acción sin una atribución ulterior a ‘elementos’ u otras entidades presumiblemente independientes o separables” (ibíd).⁶³ Si bien el objetivo principal de Dewey era discutir la posible separabilidad –en el plano epistemológico– de “sujeto conocedor” y “objeto conocido”, el potencial del concepto de «trans-acción» se extiende a la posibilidad de pensar un modo de vinculación que no hace referencia a términos fijos o separados. En todo caso, los “términos” de la relación están constituidos por esas mismas relaciones, tal como los nudos de un tejido están íntegramente constituidos por los hilos que vinculan a esos mismos nudos.

Como pudimos ver en la sección anterior, la noción de “red” es una imagen ubicua en el relacionismo lógico. La imagen alternativa del “tejido”, así como el concepto de «trans-acción» nos permiten imaginar un concepto de «relación» que no implique *relata* alguno. Como he intentado mostrar, el análisis heideggeriano de la *Zuhandenheit* en los §§14-18 de *Ser y Tiempo* prefiguran este tipo de concepción

⁶² Al usar la expresión “relaciones entre relaciones” no debemos pensar que hablamos de algo así como “relaciones de segundo orden”, ya que la distinción lógica entre órdenes supondría justamente una jerarquía de *relata* compuesta por individuos (orden 1), propiedades y relaciones (orden 2), relaciones de relaciones (orden 3), etc.

⁶³ En años recientes, Karen Barad ha desarrollado el concepto de “intra-acción” que está estrechamente vinculado al concepto desarrollado por Dewey (Cf. Barad, 2007).

mediante la noción de *Verweisung*. Decir que las remisiones son *reales* no significa afirmar que éstas existen junto a los entes físicos o materiales; sino que ellas mismas constituyen la realidad física *como tal*.

En este punto podría surgir la objeción natural de que existe una dificultad de imaginar este tipo de relacionalidad de una forma no-abstracta. En efecto, pareciera que una conceptualización de “relaciones sin *relata*” en el contexto de la interpretación del mundo físico choca frontalmente con nuestra experiencia más básica de la materialidad. Como señalaba el propio Heidegger, el peso que tiene la interpretación sustancialista afecta directamente nuestra “experiencia natural y ordinaria” de las cosas, lo cual hace más difícil imaginar el potencial que pueda tener el concepto de «remisión» –entendido como una relacionalidad sin *relata*– para una interpretación relacional de la Naturaleza.

¿De qué forma podría emplearse este “fenómeno” para el desarrollo de la mentada *metaphysica naturalis* en cuya búsqueda se embarca Heidegger pocos años más tarde? Dicho de otro modo: ¿de qué forma podemos abordar la cuestión de la *fisicalidad* del ente tomando en cuenta la relacionalidad de las *Verweisungen*?

Esta es una cuestión que parece haber abordado el propio Heidegger, anticipando así el planteo metontológico, como lo muestra un pasaje clave de los *Prolegomena* de 1925. En estos cursos, Heidegger emplea un lenguaje algo diferente para explicar a sus estudiantes su peculiar concepción de la remisión (*Veweisung*):

Las cosas de nuestro entorno son descubiertas como referencias, como cosas que “sirven para”, que son “útiles para”, o que son “conducentes a”, etc.; la mundanidad está constituida por referencias, y estas referencias mismas constituyen totalidades referenciales (...) *No son cosas, sino remisiones* las que tienen la función primordial en la estructura de la comparecencia del mundo; *no son substancias, sino funciones* – para expresar las cosas con una formulación propia de la Escuela de Marburgo. (PHT, 251)

Como vimos en el primer capítulo, la filosofía de Ernst Cassirer –el máximo exponente de la Escuela de Marburgo– constituye uno de los puntos nodales para entender el desarrollo de la propuesta metontológica. Y su concepto de «función» (*Funktion*) –con el cual Cassirer desarrolla su interpretación de la Naturaleza y las ciencias naturales– aparece ahora como un elemento clave para comprender la idea de

«remisión» (*Verweisung*). Pareciera entonces que las remisiones pueden ser entendidas como «funciones» en el sentido de Cassirer. Sin embargo, a pesar de que la remisionalidad “podría ser explicada en términos de esta epistemología particular de la Escuela de Marburgo”, Heidegger advierte en seguida que tomar esta analogía como una explicación final “arruinaría nuestra comprensión del fenómeno [de la significatividad]” (ibíd.) ¿Por qué entonces, apelar a la idea de *función*? Qué afinidad teórica y qué diferencia crucial existe entre ambos conceptos?

Mi sugerencia es que esa diferencia fundamental encierra la clave para entender en qué sentido el relacionismo heideggeriano es *radical*. Pero para comprender esto debemos primero analizar la idea de «función» tal como aparece en la filosofía de Cassirer.

2.3. El «relacionismo funcional» de Cassirer

Para el momento en que Heidegger inicia su vida filosófica, ya existía en el seno del neokantismo de Marburgo un intenso debate en torno al problema de aplicar la categoría tradicional de «sustancia» a los nuevos desarrollos de la lógica-matemática y las ciencias naturales. Indudablemente la obra de Ernst Cassirer constituye el resultado más notable de estas discusiones, en especial su obra *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* –frecuentemente traducido como *Sustancia y Función*, en la que Cassirer desarrolla una forma de relacionismo a la que llamaré «relacionismo funcional».

Para Cassirer no es posible desembarazarse del concepto de «sustancia» si no se pone en tela de juicio la *lógica* clásica aristotélica, sobre la cual se desarrolló toda la actividad científica pre-moderna:

Sólo en un substrato fijo y cósmico, que debe darse de antemano, pueden las variedades lógicas y gramaticales del ser encontrar su fundamento y aplicación real. Las determinaciones de cantidad, cualidad, espacio y tiempo no existen en sí y para sí sino meramente como propiedades de realidades absolutas que existen en sí mismas. En especial la categoría de *relación* es forzada a una posición dependiente y subordinada en la doctrina metafísica de Aristóteles. La relación no es independiente del concepto de ser real; sólo puede agregar modificaciones externas y suplementarias al mismo, sin afectar su «naturaleza» real. (Cassirer, 1923: p. 8)

La preeminencia de la lógica aristotélica (que para Cassirer responde a una lógica interna del conocimiento científico) llega a su fin con el advenimiento de la física-matemática galileana, en donde el conocimiento empírico anclado en «conceptos sustanciales» (*Substanzbegriffe*) y categorías lingüísticas, es reemplazado por construcciones conceptuales relacionales, que Cassirer llamó «conceptos funcionales» (*Funktionbegriffe*).⁶⁴ Esta noción y su importancia en la filosofía de Cassirer es explicada por Keller (2015):

Al definir las funciones, se comienza por un conjunto de fórmulas estructurales y un conjunto de reglas que determinan todas las posibles permutaciones estructurales. Luego se pueden generar nuevas fórmulas estructurales aplicando las mismas reglas a las nuevas fórmulas. Cada permutación da lugar a un objeto posible (...) (p. 260)

De modo que, mediante el concepto de «función» Cassirer logra concebir una forma de relacionalidad que no depende, en última instancia, de un sustrato ontológico. En su estudio de la filosofía cassireriana de la ciencia, Spoelstra (2014) echa mano de una metáfora geométrica que ilustra muy bien este punto:

El concepto de función puede ser bien ilustrado mediante la fórmula matemática de la curva geométrica. Un concepto sustancial, en cambio, estaría representado por el punto, una entidad cósmica, describable por sus propiedades (...) y clasificado en base a éstas. El concepto funcional funciona como la fórmula, que al ser una relación entre puntos es una entidad más abstracta. (...) Define cada punto sólo por la relación que mantiene con todos los otros en una estructura más grande, que es justamente la curva. (p. 24)

La curva –al igual que las líneas del tejido ilustradas por Ingold– constituye una forma de comprender el ser de las cosas desde una perspectiva puramente relacional. Pero no debemos pensar esta relacionalidad como una mera abstracción

⁶⁴ Una función matemática es, de hecho, el establecimiento de una *relación* que asigna a elementos de un primer conjunto (llamado «dominio») un *valor*, correspondiente a elementos de un segundo conjunto (llamado «codominio»). Por ejemplo, una función simple como « n^3 » asigna a cada elemento del conjunto de reales R un elemento del mismo conjunto R (como codominio) que se corresponde con el producto de la operación « $n \cdot n \cdot n$ ».

matemática: para Cassirer, la evolución histórica de la ciencia moderna muestra que, lejos de estar confinada a la esfera de la lógica-matemática, la noción de «función»

se extiende hacia el campo del conocimiento de la Naturaleza; pues el concepto de «función» constituye el esquema y el modelo general de acuerdo con el cual el concepto moderno de «Naturaleza» ha sido moldeado a través de su progresivo desarrollo histórico. (Cassirer, op. cit., p. 22)

Los avances en el campo de la lógica, la matemática y la ciencia han mostrado la necesidad de abandonar el concepto de «sustancia» a favor de nociones funcionales *para nuestro conocimiento de la Naturaleza*. A medida que progresa este conocimiento, se hace más evidente la necesidad de concebir los fenómenos naturales en términos funcionales. Consideremos tres ejemplos tratados por el mismo Cassirer. El primero es la famosa Segunda Ley de Newton, conocida como Ley Fundamental de la Dinámica:

$$F = ma$$

La ley establece que la aceleración de un cuerpo es directamente proporcional a la fuerza que se aplica sobre él, e inversamente proporcional a su masa. Dicho de otro modo, la aceleración es una *función* de la masa y la fuerza. El cambio en el vector “velocidad” de un cuerpo depende de su masa y de la fuerza que se aplica sobre él, de modo que el concepto mismo de «fuerza» no designa una entidad material “en sí” sino más bien una *relación* ocurrente entre otras relaciones. Un concepto como éste, tan fundamental para la formulación de las leyes naturales, tiene por lo tanto una naturaleza relacional más que sustancial.

Esto también ocurre con conceptos tradicionalmente concebidos como ejemplos paradigmáticos del modelo sustancial, como es el caso del «átomo». Una muestra de esto es la Ley de Gay Lussac que establece una *relación* entre la presión de un gas y su temperatura en un volumen constante:

$$\frac{P}{T} = k$$

Para Cassirer, la ley muestra que el «átomo» no es el verdadero objeto de la proposición química, sino el *sistema relacional* que hace a cada átomo “ser lo que

es”, i.e., que individua sus propiedades atómicas. Lejos de la imagen rutherfordiana del átomo como una “pequeña partícula sólida”, el «átomo» de las teorías químicas es *un conjunto de relaciones recíprocas* entre distintas variedades atómicas (los elementos) y otros factores físico-químicos y ambientales.⁶⁵

El tercer y más importante ejemplo lo constituye el concepto central de la física: la materia, indisociable del concepto de «energía».⁶⁶ Para Cassirer la energía es el “concepto unificador” de la física: “la energía es capaz de instituir un orden en la totalidad de los fenómenos [físicos] porque ella está en un plano distinto de éstos; careciendo de una existencia concreta, la energía sólo expresa una *pura relación* de dependencia mutua” (ibíd., p. 200, mi énfasis). De modo que la concepción de la Naturaleza a la que abreva la física moderna no puede sustentarse en la idea de una “sustancia” que subyace a sus determinaciones relacionales, sino más bien en el conjunto de relaciones (potenciales o actuales) que constituye las propiedades de la materia física.

Indudablemente, el concepto de «función» es un candidato plausible para una filosofía relacional de la Naturaleza. A diferencia del relacionismo lógico, el relacionismo funcional de Cassirer dispensa totalmente de las nociones sustanciales, y por lo tanto sugiere una forma de entender las entidades físicas como el resultado de iteraciones matematizables de estructuras *puramente relacionales*.

Ahora bien, es importante remarcar que, para Cassirer, el sistema funcional al cual se llega por medio de la teoría no debe pensarse como una simple *abstracción* lógico-matemática de la experiencia, sino más bien como una *idealización* de la misma. La distinción entre ambos procedimientos es de suma importancia para entender en qué sentido los conceptos funcionales se diferencian de los conceptos meramente lógico-formales, como el de «relación».

⁶⁵ “El átomo no es nunca el punto de partida, sino el punto de llegada de las proposiciones químicas” (Cassirer, 1923: p. 208).

⁶⁶ Contrariamente a lo que suele pensarse, la relación interna entre materia y energía era ya reconocida antes de la Relatividad, el filósofo y químico Friedrich Wilhelm Ostwald, por ejemplo, afirmó en 1907 que “la energía es la generalización universal. Todos los fenómenos son reducidos a propiedades y relaciones de energía, y en especial la idea de materia, si ha de ser útil, es definida en términos energéticos” (1907, p. 488). Pero fue a partir del trabajo de Einstein que la relación se convirtió en una *equivalencia matemática*. La Teoría General de la Relatividad aparece en 1915, cinco años después de la publicación de *Sustancia y Función*. Luego de este hecho, Cassirer buscó incluir las novedosas nociones de la física relativista en su magno sistema relacional. Así fue que, tras una breve correspondencia con el propio Einstein, apareció en 1920 –casi una década después– una reedición del mismo libro acompañada de un “suplemento” titulado *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie (Acercas de la Teoría de la Relatividad de Einstein)*, en la cual Cassirer argumenta que la Relatividad conlleva el abandono de una «metafísica de la sustancia».

La abstracción es el resultado de una operación que consiste en aislar una propiedad común a muchos objetos individuales, para llegar a la formación de clases de individuos que poseen esa propiedad. Pero el problema con este procedimiento es que “en el proceso de abstracción se dejan atrás todas las particularidades de tal modo que no podemos recobrarlas” (Cassirer, 1923: p. 19).

El concepto matemático, por el contrario, no actúa de esta forma. El concepto funcional “no omite las peculiaridades y particularidades sobre las que versa, sino que busca mostrar la *necesidad* de la aparición y conexión de estas particularidades. Lo que da es una *regla* universal de la conexión de esos particulares” (ibíd.). El punto de Cassirer es que cuando, por ejemplo, la fórmula que establece una relación matemática entre dos variedades de átomos no se refiere al mundo físico mediante el concepto general de «átomo» sino que establece una *norma* general para entender las relaciones esenciales que se dan entre los fenómenos atómicos. Al hacer esto, no se desprecian las particularidades sino que, por así decir, se “ponen entre paréntesis” los aspectos secundarios de la realidad para llegar a las conexiones esenciales que existen entre los fenómenos (Borbone, 2016: p. 89).

En el ejemplo de la fórmula, la omisión de las dimensiones del cuerpo físico no nos da una “clase” de cuerpos físicos, sino la noción físico-matemática del «punto de masa». Ahora bien, este “punto” no tiene realidad alguna sino como factor de cálculo de *un conjunto de relaciones funcionales*: lo que revela la fórmula matemática es, en todos los casos, la *relación constante*, es decir, aquello que es “capturado” en la funcionalización y que puede ser sistematizado en un conjunto de fórmulas: “lo que llamamos ‘realidad’ de las cosas sólo puede ser obtenido y elaborado a través de un proceso gradual de *idealización*” (E. Cassirer, citado por Borbone, op. cit., p. 94).

Queda claro que, para Cassirer, la principal motivación para caracterizar relacionamente a las entidades físicas son las *teorías* que proporcionan una descripción matemática de los fenómenos físicos. Dicho de otro modo: es por medio de la operación que *transforma* a las entidades de la experiencia en un “factor de cálculo” que estas mismas entidades revelan su naturaleza relacional. La ciencia, como el resultado más elevado del pensamiento racional, viene a constatar un imagen del mundo que, al estar matematizada, se comprende desde la idea de «relación» antes que desde la idea de «substancia»:

La ambición de Cassirer es disolver las sustancias en patrones relacionales de

significación. En lugar de pensar en las fórmulas como parte de un lenguaje matemático o químico que refiere a sustancias externas, las sustancias mismas son, para Cassirer, no otra cosa que *signos* con una cierta relación funcional en el campo total de la *significación* (Keller, 2015: p. 260, mi énfasis)

En su filosofía tardía, Cassirer extiende su modelo de interpretación relacional de los entes naturales hacia los distintos patrones de significación presentes en la cultura humana, de modo que cada dominio de significación puede ser pensado como un patrón funcional, lo cual da lugar a una “filosofía de las formas simbólicas”.⁶⁷ De modo que cada relación o conjunto de relaciones pertenece a un “contexto funcional” en el cual se articulan los principios constitutivos de los entes de ese contexto. Así, la ciencia, el arte, el mito, poseen distintos principios constitutivos que constituyen sus propios ámbitos, irreductibles los unos a los otros (cf. Truwant, 2015: p. 300).

3. La radicalización del relacionismo

2.1. Crítica y radicalización del relacionismo funcional

Indudablemente el sistema filosófico de Cassirer constituye un potente abono a la crítica del sustancialismo y permanece, quizás hasta hoy en día, como uno de los desarrollos más sistemáticos de una filosofía no-sustancial de la Naturaleza, junto con la obra de Alfred N. Whitehead y, más recientemente, la de Gilbert Simondon y Karen Barad.⁶⁸ Heidegger, por su parte, no sólo comparte con Cassirer la necesidad de deconstruir el modelo sustancial que subyace a la concepción occidental de la Naturaleza sino que, como vimos, en 1925 emplea el concepto de «función» como un punto de partida filosóficamente válido para elucidar su propia comprensión de la naturaleza relacional de los entes del mundo en términos de «remisiones».

⁶⁷ En última instancia, como la posibilidad generativa de estos “entes” se da por medio de la iteración funcional, Cassirer puede afirmar que la física moderna opera mediante la construcción de un conocimiento sintético *a priori* en el sentido kantiano. Pero, a diferencia de Kant, el de Cassirer es “un sujeto trascendental historizado” (Skidelsky, 2008: p. 125) el cual, en última instancia, será caracterizado como *animal simbólico*, lo cual, como vimos en el primer capítulo, acerca la filosofía de Cassirer al proyecto scheleriano de una antropología filosófica (cap. 1, 2.1).

⁶⁸ La relación entre Heidegger y la filosofía procesual de Whitehead ha sido largamente desarrollada (cf., Mink, 1988; Harmann, 1997; Storey, 2015), así como más recientemente la relación entre Heidegger y la filosofía “trans-individual” de Gilbert Simondon (Debaise, 2012; Hui, 2017). Rouse (2002) combina la filosofía de Heidegger con la metafísica relacional de Barad con el objetivo de reelaborar la idea de “práctica científica”. Asimismo, Morman (2015) señala que algunas variedades ontológicas del realismo estructural deben ser leídas como una reelaboración contemporánea de la *Funktionphilosophie* de Cassirer.

Mediante el concepto de «función» Cassirer es capaz de interpretar el fenómeno de la significación como un sistema puramente relacional (i.e., sin la necesidad metafísica de postular *relata*) y al mismo tiempo no-abstracto (las idealizaciones de la física-matemática *revelan* la naturaleza *relacional* de la realidad física) de modo que su afinidad con el concepto de «remisión» es indudable: “con toda seguridad –escribe Heidegger en 1925– la contraposición entre conceptos sustanciales (*Substanzbegriffe*) y conceptos funcionales (*Funktionsbegriffe*), al que epistemología de la Escuela de Marburgo atribuye una particular importancia, nos permitió ver algo significativo.” (PHT, 252). Sin embargo el relacionismo funcional adolece, según su opinión, de dos dificultades.

En primer lugar, la caracterización del ente natural en términos de una función matemática tiene por meta discutir las formas de objetivación que tienen lugar *en las ciencias naturales*, y particularmente en la física. Dicho de otro modo, el cuestionamiento de Cassirer está circunscripto a la discusión sobre las posibilidades de objetivación que existen en el discurso científico-natural. Si tomamos la física-matemática como base de nuestra indagación, entonces “la verdadera realidad de la Naturaleza quedaría constituida por dichas relaciones funcionales, como, por ejemplo, las que expresan un conjunto de ecuaciones diferenciales de la física matemática” (op. cit., p. 253). De nada sirve adosar a esta consideración un análisis de las “formas simbólicas” de la cultura: con ello simplemente estamos presuponiendo la validez del conocimiento científico-matemático (ibíd.) para una posible indagación metafísica de la Naturaleza.

En segundo lugar, al tomar como *faktum* a las ciencias naturales, Heidegger considera que Cassirer supone la contraposición “sustancia-función” sin explicarla realmente: “la sustancia no es entendida en su estructura y génesis, ni se deriva la génesis fenoménica de la idea de función a partir de ningún fenómeno originario” (ibíd.). Dicho en otros términos, asistimos a la histórica confrontación entre el método crítico de la escuela Neokantiana, por un lado, y la fenomenología por el otro.

El problema con este doble diagnóstico de Heidegger es evidente. En primer lugar, si bien es cierto que la crítica de Cassirer toma como punto de partida la ciencia natural, este hecho no prueba en sí mismo que el punto de partida deba ser otro. Dicho de otro modo, a las luces del enfoque de Cassirer, la objeción de Heidegger sólo tiene sentido bajo la presuposición de la existencia de un “acceso” *pre-teórico* a la Naturaleza, que estaría a la base de las construcciones de la ciencia natural. Pero es

claro que para Cassirer la intuición no puede jugar este rol epistemológico: “el objetivo final (...) de todas las ciencias naturales es remover la intuición empírica del contenido de sus conceptos” (Cassirer, op. cit., p. 221). Esto se debe a que, para Cassirer, la experiencia no arroja, *stricto sensu*, un conocimiento verdadero de la Naturaleza, sino que constituye un paso previo aunque necesario en el camino de una visión puramente racional del cosmos.

Si tomamos esto en cuenta, queda claro que el segundo diagnóstico que hace Heidegger es injusto: la noción de «función», tal como aparece en el desarrollo de la lógica-matemática, deriva de una “interna necesidad” por parte de estos lenguajes teóricos de superar sus propias limitaciones conceptuales. El caso de la lógica de primer orden es aleccionadora en este punto: la innovación conceptual del uso de fórmulas como $F(x)$ no está motivada por ninguna “experiencia originaria”, pero sí por la necesidad lógica de expresar la validez racional de ciertas inferencias que no estaban expresadas en las reglas inferenciales de la lógica proposicional clásica.

Aunque esta crítica de Heidegger no toca el corazón de la propuesta de Cassirer, es posible encontrar un sutil cambio de estrategia entre 1925 y 1927. Cuando en *Ser y Tiempo*, Heidegger ponga por escrito su recepción del relacionismo funcional de Cassirer, su crítica se radicalizará. Los dos problemas que había endilgado a los conceptos matemático-funcionales (la restricción de su campo de aplicación a la ciencia, y su falta de sustento empírico) encuentran aquí su raíz común en *el concepto de experiencia* que los neokantianos de la Escuela de Marburgo heredan de Kant, a saber: una experiencia de *objetos*.

Cassirer acepta a grandes rasgos esta caracterización kantiana de los objetos de la intuición, y por esa razón advierte la necesidad de transformar nuestra concepción de la realidad erradicando los prejuicios que la experiencia nos supone. El objetivo principal de la filosofía relacional de Cassirer es mostrar cómo los conceptos relacionales (i.e., funcionales) permiten erradicar el concepto psicológico de «intuición» de toda teoría del conocimiento. Pero esta necesidad surge del hecho de que “el conocimiento empírico no puede evitar el concepto de sustancia” (Cassirer, op. cit., p. 209), de modo que los conceptos funcionales representan el avance de la ciencia hacia una independencia con respecto a la experiencia.

La crítica de Heidegger ataca justamente este punto: la abstracción del ente sólo puede reforzarse sobre la base de una comprensión *sustancial* de las cosas mundanas. Como la idea de «cosa» es comprendida sustancialmente, Cassirer

dispensa de las mismas, obligándonos a abandonar el plano concreto en favor de una abstracción intelectual, ya que las funciones (en tanto «relaciones») no son experimentadas en la experiencia concreta sino que son “puramente pensadas” (SZ, 88) como una estructura lógico-trascendental que oficia de condición de posibilidad del conocimiento científico de ese mismo mundo. Y así volvemos al esquema clásico, en donde las relaciones son “proyectadas” en el mundo por una operación subjetiva – el hecho de que esta operación tenga un estatuto empírico o trascendental es indiferente desde el punto de vista de esta crítica:

Sólo cuando el ente del mundo puede comparecer, se da la posibilidad de hacer accesible, en el ámbito de ese ente, lo que solamente está-ahí. En razón de su mero-estar-ahí, este ente puede ser determinado matemáticamente desde el punto de vista de sus ‘propiedades’ mediante ‘conceptos funcionales’. Conceptos funcionales de esta especie sólo son posibles ontológicamente en relación a entes cuyo ser tiene el carácter de pura sustancialidad. Los conceptos funcionales nunca son posibles sino como *conceptos sustanciales formalizados* (SZ, 88, mi énfasis).

De modo que Cassirer replica, sin saberlo, el “procedimiento sustancialista” que habíamos descrito en relación con la semiótica (cf. capítulo 2: 4.2) y que también caracteriza la construcción del concepto lógico formal de «relación». Al tomar la “cosa” de la experiencia como un “objeto” dotado de “propiedades” e inmerso en “relaciones”, se procede a la abstracción de todas las relaciones mundanas (es decir, de todas sus determinaciones remisionales) hasta llegar a un “núcleo constante” que permanezca frente al flujo cambiante de estas determinaciones.

Dicho en una palabra: *la funcionalización sólo es posible sobre la base de un ente sustancializado*. Naturalmente, Heidegger insiste en que las remisiones escapan necesariamente a toda funcionalización matemática porque, como vimos, su contenido fenoménico (*Sachhaltigkeit*) implica una relacionalidad concreta o *quidditas* (ibid.) que no puede ser capturada desde una perspectiva metafísica que interpreta el ser del ente como “lo constante”.

«Relación», «función» y «remisión» se convierten así, en hilos conductores que nos permiten apreciar la peculiaridad y radicalidad del relacionismo heideggeriano.

Mientras que la «relación» es un concepto *lógico-formal*, universalmente aplicable, que supone *relata* entendidos como términos de relación, las nociones de «función» y de «remisión» permiten pensar *relacionalidades* sin un anclaje metafísico sustancial. Sin embargo, el concepto matemático de «función», a pesar de no ser abstracto, sacrifica la relacionalidad originaria del ente mundano (esto es, sus conexiones remisionales concretas) y selecciona entre ellas sólo las relaciones que son formalizables, dejando así entrar por la ventana el procedimiento sustancialista que había salido por la puerta.

No debemos confundir el sentido de «formal» que está en juego en esta crítica, con el sentido que tiene la misma expresión en su tratamiento de la «indicación formal» (*formale Anzeige*). A diferencia de la formalidad abstracta (propia de la lógica), el carácter formal-indicativo al que hace referencia Heidegger para caracterizar al concepto de «remisión» implica que la determinación de cualquier ente es necesariamente contextual, no en el sentido de un relacionismo epistémico (cf. 2.1) sino en un sentido fuertemente ontológico. Tanto los conceptos abstractos como los ideales nos permiten prescindir de *la experiencia concreta* de los entes, i.e.: de las remisiones, mientras que, por el contrario, la indicación-formal se funda en el conjunto de vínculos que se establecen con el ente concreto, en su “ahí” –para usar una expresión de *Ser y Tiempo*. Esta distinción es fundamental para entender el tipo de relacionismo que plantea Heidegger, y el modo en que éste se distancia de las otras formas de pensamiento relacional.

relacionismo lógico	«relación» (<i>Beziehung</i>)	abstracto
relacionismo funcional	«función» (<i>Funktion</i>)	ideal
relacionismo radical	«remisión» (<i>Verweisung</i>)	formal-indicativo

En suma, para Heidegger cualquier relacionismo que parta de la idea formal de «relación» o del concepto teórico de «función» incurrirá en una descontextualización del ente real y concreto –lo que Rivera (1989) denomina “*concretidad del ente*” (p. 35). Al abstraerlo de sus relaciones mundanas –esto es, de sus remisiones– estas formas de relacionismo *traicionan su propia posición*

“relacional” porque se niegan a indagar las consecuencias radicales que la relacionalidad del ente mismo tiene sobre la posibilidad de abordarlo por medio de una actitud teórica. En esta omisión fundamental “se evidencia lo fatídico de toda caracterización formal” (CFM, 352).

Según esto, la diferencia entre los enfoques de Heidegger y Cassirer puede abordarse en términos de su relación con la experiencia. Si preguntamos *qué motiva, en cada caso, la adopción de una perspectiva relacional*, obtendremos respuestas muy distintas. Para Cassirer, el relacionismo funcional viene motivado por una necesidad de sistematizar los conceptos fundamentales presentes en las principales teorías de la ciencia –en especial de la física– con el fin último de brindar una imagen coherente y racional del mundo. Para Heidegger, en cambio, la perspectiva relacional nace de una constatación fenomenológica: la experiencia cotidiana de las «cosas» mundanas a nuestro alrededor, marcada por la significatividad y la pluralidad ontológica, simplemente no se condice con una interpretación cósmico-sustancial del mundo.

Para Heidegger, la existencia de algo como un “reloj” plantea tantos problemas metafísicos como un átomo o la energía. Como vimos en la sección anterior, la disrupción del sustancialismo ocurre “más acá” de la ciencia, en la *raíz* misma de nuestra experiencia cotidiana; por eso cabe hablar, en el caso de Heidegger, de una *radicalización* de la tesis relacional.

Para tomar este ejemplo, digamos que desde la perspectiva del relacionismo funcional, el «reloj» que sostengo en mi mano es un ente que, en la intuición, aparece bajo el aspecto de la “sustancialidad” –un objeto-núcleo que porta propiedades y entra en diversas relaciones. Sin embargo, la “verdadera naturaleza” del reloj consiste en el conjunto de relaciones matematizables que constituyen a ese ente como entidad física. A su vez, el reloj participa de otras formas simbólicas que me permiten apreciarlo como una entidad cultural, estética o mítica. Esta multiplicidad de relaciones que no aparecen en una inspección empírica del reloj son, sin embargo, las que proporcionan el momento de *unidad* y por lo tanto hacen posible mi *conocimiento* del mismo. La unidad de todos estos sistemas relacionales debe reconducirse, en última instancia, a la unidad *trascendental* de la conciencia simbólica (Truwer, 2015: p. 303). Se trata, como en el caso de Kant, de una relacionalidad *ideal*, aunque objetiva.

La *relacionalidad* a la que hace referencia Heidegger en sus análisis de la *Zuhandenheit* queda por fuera de este esquema, porque dicha unidad no está fundada

en la operación de un sujeto trascendental, sino que es una función de la cosa misma en su relacionalidad. En este sentido puede decirse que la unidad requerida por la Metontología es *metafísica*. Cassirer advierte correctamente que un modelo sustancial no puede proporcionar la unidad mentada, pero esta tesis, sumada a su interpretación de la intuición empírica (i.e., que ella fuerza una interpretación sustancial de los entes) conduce a la afirmación de que dicha unidad sólo puede ser trascendental. Como vimos, esto marca un punto de desacuerdo con el abordaje fenomenológico de Heidegger ya que desde la perspectiva del relacionismo radical la experiencia cotidiana del reloj muestra (i) que una interpretación sustancial del mismo es indecuada y que (ii) la persistencia de dicha interpretación es el producto de un prejuicio metafísico.

Como «cosa», el reloj participa de una compleja trama remisional: no es primero un cuerpo físico, luego un trozo de metal, luego un artefacto y finalmente un símbolo de mi familia paterna. La «cosa-reloj» es “en sí” el anudamiento de todas estas remisiones, reuniendo en sí mismo todos los vínculos en una totalidad que excede largamente los límites o contornos “visuales” del reloj como tal. Esto es de la mayor importancia puesto que, como veremos en el próximo capítulo, dicha «totalidad» debe ser reformulada en un marco no-sustancial. En suma, Heidegger se enfrenta a la doble tarea de proporcionar una interpretación del momento de unidad de la «cosa» en términos relacionales, al mismo tiempo que esta unidad debe ser *física* y no ideal. Aquí es donde el concepto de *Bewandtnis* –a través de su reformulación metafísica– juega un rol fundamental.

4. La *physis* como totalidad rítmica

*“Vi que no hay Naturaleza,
que la Naturaleza no existe,
que hay montes, valles, llanos,
que hay árboles, flores, hierbas,
que hay ríos y piedras,
pero que no hay un todo
al que esto pertenezca,
que un conjunto real y verdadero
es una enfermedad de nuestras ideas.”*

Fernando Pessoa, Poema XLVII

*“Las verdaderas substancias
de los fenómenos son los ritmos
sonoros (...) Los objetos en el
espacio son tan sólo recipientes
invadidos por uno y otro ritmo”*

M. Schneider, 1946

1. La reformulación de la idea de «Naturaleza»

1.1. El «naturalismo» heideggeriano

Como vengo señalando, Metontología (*Metontologie*) es el nombre con el cual Heidegger se aboca a una radicalización metafísica de la ontología fundamental, cuya exposición sistemática tuvo lugar en *Ser y Tiempo*. Dicha radicalización asume la forma de una *metaphysica naturalis* que debe estructurarse a partir de los resultados de dicha ontología fundamental, en especial de aquellos que surgen de los planteos que llamé «ontosemiótica» y «relacionismo radical». Según la primera, la significatividad que exhiben las entidades del mundo no son el producto de una proyección humana sobre un sustrato físico, sino que lo físico exhibe “en-sí” la significatividad como su modo de ser más fundamental. De acuerdo con el segundo, el principal obstáculo para comprender la tesis ontosemiótica consiste en una interpretación sustancialista de las entidades en general, y del mundo físico en particular, de modo que para superar dicha concepción es necesario desarrollar una forma de “pensamiento relacional” que no sea tributario de una metafísica sustancialista.

El objetivo final de este relacionismo es propiciar una comprensión alternativa de la idea de «cosa física» o «materia», y por lo tanto apunta, en última instancia, a una re-elaboración de la idea de «lo físico» en un sentido amplio, es decir, de la

physis (Naturaleza). Esta reelaboración, claro está, nunca fue pensada por Heidegger como una cuestión exclusivamente científico-natural, sino que constituye el problema central de dicha *metaphysica naturalis*. Como señalara Merleau-Ponty unas décadas más tarde, “el concepto de «Naturaleza» es siempre la expresión de una ontología, y su expresión más privilegiada” (2003, p. 204).

El carácter metafísico del concepto de «Naturaleza» es advertido por Heidegger en repetidas ocasiones, y surge con especial claridad en el ensayo de 1939 titulado *La esencia del concepto de φύσις en la Física de Aristóteles B, I*:

Sea cual fuere el rango que se le haya atribuido a la palabra “Naturaleza” a lo largo de la historia de Occidente, en cada caso la palabra contiene una interpretación de los entes en tanto que en totalidad [*das Seiende im Ganzen*], incluso cuando “Naturaleza” parece ser sólo el término de una dicotomía. En todas estas dicotomías, “Naturaleza” no es tan sólo uno de dos términos iguales, sino que tiene “esencialmente” un lugar prioritario, en tanto que los otros términos son siempre y primariamente diferenciados por contraste con –y por tanto determinados por– la *Naturaleza*. (PH, 240)⁶⁹

En tanto que en la idea de «Naturaleza» se pone en juego nuestra interpretación del “ente en tanto que totalidad” (*das Seiende im Ganzen*) –y esto constituye un tópico central de la Metontología–, Heidegger concluye que su abordaje es un problema estrictamente *metafísico*. Es decir que el problema de determinar el sentido de «lo físico», lejos de ser una cuestión ajena a la metafísica, constituye su tópico central. Esta apreciación sustenta su provocadora afirmación de que “la *Física* de Aristóteles es el oculto –y por ende nunca considerado adecuadamente– libro fundacional de la filosofía de Occidente” (PH, 242).

Esta «totalidad» a la cual hace referencia Heidegger “no es aquí malinterpretada ‘naturalísticamente’ y reducida a ‘mera naturaleza’ en el sentido de una pura materia provista de fuerzas, ni tampoco es esta totalidad oscurecida ‘místicamente’ y disuelta en la indeterminación” (ibíd.). Pensada en términos de un

⁶⁹ Si bien este estudio pertenece a una época indudablemente posterior la aquella que hemos interpretado bajo el signo del “viraje metontológico” (durante estos años, Heidegger renueva su interés por una comprensión originaria de la Naturaleza pero no ya en diálogo con la ciencia sino sobre todo con la poesía, en particular con la obra de Hölderlin) no obstante sus penetrantes conclusiones respecto del concepto aristotélico de «Naturaleza» tiene una profunda continuidad con los problemas que nos permite plantear la idea de una Metontología.

«todo», la Naturaleza no mienta una región óptica fija y establecida (como se la ha interpretado modernamente, en oposición a lo “cultural”, lo “artificial”, lo “sobrenatural”, etc.) ni tampoco se trata de una realidad inefable (objeto de una pura conmoción extática): se convierte, en suma, en un sinónimo de la palabra “Ser” (ibíd.) y por lo tanto adquiere de ella toda su problematicidad ontológica.

Esto sin embargo no significa que las ciencias naturales no jueguen ningún rol relevante en el proyecto metafísico de Heidegger. Muy por el contrario, la Metontología demanda una revisión de la relación entre filosofía y ciencia. Esto no es fácil ya que, como señala Rouse (2005), existe una tendencia a tomar a Heidegger como un autor hostil a la ciencia –en especial a las ciencias naturales. Si bien esta calificación no carece de fundamentos (dada su declarada enemistad con los enfoques teóricos y racionalistas), esta interpretación suele sustentarse en una lectura demasiado unilateral de este rechazo. Storey (2015) señala que durante los años 30, el pensamiento de Heidegger estuvo signado, entre otras cosas, por una fuerte tensión interna entre dos tradiciones: una “trascendental” (influenciada por el programa neokantiano) y una “biológica” (vinculada a la Metontología y a sus diálogos con científicos como von Uexküll, Dreisch, Heisenberg, etc.). Mientras que la primera es “anti-naturalista”, la segunda “apunta a un naturalismo no-reductivo” (p. 12).

De hecho, un análisis de esta “veta naturalista” en el pensamiento heideggeriano conlleva a reconocer que la vía de la Metontología no implica una “alternativa a la metafísica” sino, como sostiene Storey, una *metafísica alternativa* (ibíd.). Lo que Heidegger rechaza tenazmente son las metafísicas derivadas del sustancialismo que se encuentran enraizadas y desarrolladas en las ciencias naturales, de modo que su rechazo a las mismas no debe ser leído como un rechazo unilateral de la ciencia como tal, sino de sus presuposiciones filosóficas que de hecho continúan afectándola.⁷⁰

En este sentido el proyecto metontológico de Heidegger podría ser calificado, paradójicamente, como genuinamente “naturalista”. En efecto, si la premisa central del naturalismo en todas sus variantes es el rechazo de las “entidades sobrenaturales” (De Caro y MacArthur, 2004) entonces la ontosemiótica heideggeriana constituye un intento de naturalización radical de algunos conceptos como el de «significado» y

⁷⁰ Como veremos en detalle en el próximo capítulo, los cursos dictados en el semestre de invierno de Friburgo en 1929/30, conocidos como *Grundbegriffe der Metaphysik*, constituyen quizás la representación más fiel de este pensamiento “biológicamente orientado”, el cual debemos equiparar con un ejercicio directo “en el camino de la Metontología” (Hayes, 2016: p. 123).

«relación», en la medida en que rechaza la postulación de entidades extra-mundanas para dar cuenta de dichos fenómenos –lo cual, a su juicio, acaban haciendo muchas posiciones autodenominadas “científicas” o “naturalistas”.

En la misma dirección debemos situar su intento de repensar radicalmente la idea de «lo físico», con la salvedad de que, en lugar de tomar los resultados de las ciencias naturales como un “punto de partida”, Heidegger sostiene la necesidad de discutir sus presupuestos metafísicos, que en la mayoría de los casos permanecen anclados a una metafísica sustancial.⁷¹

El ejemplo de la física tiene una especial relevancia aquí, puesto que ésta suele definirse como la ciencia que estudia “las propiedades de la materia”, con lo cual en el estudio físico de los fenómenos naturales se asume tácitamente una interpretación filosófica contenida en el concepto de «materia», el cual se remonta en última instancia a los griegos, y en particular a Aristóteles, quien indudablemente ha tenido y sigue teniendo una inmensa y decisiva influencia sobre la elaboración de los conceptos fundamentales de la física.

1.2. La “concepción natural” de la materia

Una buena forma de caracterizar el análisis aristotélico del mundo físico es partiendo de dos tesis fundamentales: en primer lugar, la tesis de que el sentido primario del ser de los entes es la “subsistencia” (οὐσία) –es decir: el sustancialismo; en segundo lugar, la tesis de que el mundo físico constituye una realidad esencialmente móvil, cambiante y dinámica. La primera tesis (A) es de carácter “metafísico”, mientras que la segunda (B) tiene un carácter más bien fenomenológico, porque parte de la experiencia ordinaria de la realidad material como un ámbito cambiante y en constante movimiento.⁷²

La afirmación conjunta de ambas tesis (A y B) conlleva la formulación de un *principio de unidad* que esté, por así decir, “por fuera” del principio material mismo.

⁷¹ Por supuesto, Heidegger era consciente de que en la ciencia natural misma existen herramientas teóricas y campos disciplinarios que entran en tensión con una caracterización sustancial del mundo. Como veremos en el próximo capítulo, Heidegger señala *dos* disciplinas –la embriología y la ecología– que constituyen poderosas herramientas de deconstrucción del modelo sustancial en la medida en que sus resultados empíricos demandan una re-conceptualización de la idea clásica de «μορφή».

⁷² Esta tesis es formulada en forma explícita en la *Física* (185a-10): “Por nuestra parte damos por supuesto que las cosas de la naturaleza [τὰ φύσει], todas o algunas, están en movimiento; esto es claro por inducción [ἐπαγωγῆ]”. El término ἐπαγωγῆ, traducido por “inducción” (un término técnico en Aristóteles), tiene también el sentido de “experiencia” o “experiencia cotidiana” (Cf. Aristóteles, 1995: n. 18).

En efecto, si el ámbito de la materia (ἕλη) es móvil y corruptible, necesariamente el *ser* de las cosas materiales (entendido en términos de *subsistencia*) debe residir en un principio de unidad no-material, a saber, la *forma* (μορφή). Dicho principio de unidad puede ser interpretado como siendo *real* o *ideal*. En la filosofía aristotélica el principio de unidad de las entidades físicas (μορφή) es en sí misma una entidad metafísica. En la filosofía trascendental de Kant, por el contrario, el principio de unidad tiene un estatuto lógico. Si en el primer caso (Aristóteles) la forma tiene una existencia ontológicamente autónoma, en el segundo caso (Kant) la forma es impuesta a la materia por medio del pensamiento (Crowell, 2001: p. 101).

Pero independientemente de la interpretación que se haga del estatuto ontológico de dicha forma (*real* o *ideal*) en ambos casos la «materia» debe ser pensada siempre como un término en la dicotomía “materia/forma”. Como señalé anteriormente, ninguna de estas opciones es plausible para Heidegger: la interpretación aristotélica no sólo supone la postulación de una entidad sobrenatural (en el sentido estricto de estar “por fuera” de «lo físico» –*physis*– entendido en términos de movimiento) sino que dicha interpretación conlleva un regreso al infinito, ya que si la forma es el principio que provee al ente de su ser, y al tiempo es ella misma una entidad no-material, entonces ella necesita de otra forma que legitime su carácter de *ente*, y así *ad infinitum* (ibíd.). Por otro lado, la opción kantiana supone rehabilitar lo que llamé una «visión proyectiva» del significado, en tanto éste es “impuesto” a lo físico desde una subjetividad. Como vimos, el proyecto de Heidegger en sus análisis del fenómeno de la mundanidad (*Weltlichkeit*) en términos de significación (*Bedeutsamkeit*) apuntan precisamente a elaborar una visión alternativa a dicha concepción.

Desde el punto de vista filosófico, queda claro que si este dilema es el producto de la afirmación conjunta de A y B, entonces deberíamos negar alguna de las tesis. Tal es la pregnancia del sustancialismo (A) que, frente a este dilema, históricamente se ha preferido negar la tesis B. La negación de B conlleva la necesidad de postular un principio de unidad subsistente *en* la materia misma, es decir, negar que el ámbito material sea enteramente caracterizado por el movimiento y el cambio, o lo que es equivalente, afirmar la posibilidad de encontrar un principio *subsistente* en la materia, a saber, “partículas elementales”. Esta es una buena forma de caracterizar, a grandes rasgos, la forma de materialismo conocida como «atomismo», que sigue siendo aún hoy una concepción de la materia dominante en la

ciencia y la filosofía, hasta el punto de haber constituido un “sentido común” (De Ronde y Massri, 2017). Tomemos como ejemplo la siguiente descripción del físico nuclear y profesor de la Universidad de California John A. Jungerman:

La materia, tal como una mesa o una silla, nos parece sólida, pero esto no es más que una limitación de nuestros sentidos. De hecho, la llamada “materia sólida” tan sólo es vacío, excepto por una danza de partículas. La masa en la materia ocupa un volumen extremadamente minúsculo. (...) Los electrones tienen una masa atómica muy pequeña, y son puntos al límite de nuestras capacidades de medición. Más del 99,9% de la masa atómica se encuentra en el núcleo. (...) Esa masa se encuentra distribuida en partículas puntuales, los quarks. Experimentos recientes (...) han mostrado que los quarks son puntos de 10^{-17} centímetros o menos. (2003, p. 52)

Esta imagen de “la materia”, no obstante, no existe sólo en las descripciones de los físicos y especialistas, sino que constituye lo que podríamos llamar la “concepción natural” de la materialidad. Según esta concepción, las «cosas» son individuadas en última instancia por medio de su *substrato material* localizado espaciotemporalmente. Así, por ejemplo, la piedra que tengo en mi mano puede ser concebida de diversas formas según las relaciones que entable con su entorno (puede ser un útil, un objeto de adoración, una obra de arte, o un simple obstáculo) pero lo que la piedra *es* “en sí” subsiste a estas múltiples relaciones: la piedra es el *substrato material* de todas estas determinaciones que ocupa un tiempo-espacio específico.⁷³

Esta determinación espaciotemporal –que Heidegger denomina «espacio de tiempo» (*Zeitraum*) (PC, 16)– es concebida como “un marco, un ámbito de ordenación con la ayuda del cual podemos fijar y establecer el lugar y el momento de las cosas particulares” (PC, 17). La crítica más sistemática que Heidegger dirigiera a dicha concepción aparece un extenso pasaje del mencionado curso *La Pregunta por la Cosa*, dictado en 1935 en la Universidad de Friburgo. Allí, como en otras ocasiones,

⁷³ Ingold sintetiza esta dualidad propia de una consideración sustancial de la materia en el siguiente pasaje: “En todos los casos parece haber dos caras de la materialidad. Por un lado la materialidad bruta o «fiscalidad dura» del mundo en su «carácter material»; por el otro está la agencia histórica y socialmente situada de los seres humanos quienes, subordinando esta fiscalidad a sus propósitos, proyectan en él diseño y significado” (2012, p. 432).

toma un objeto material ordinario (la tiza en su mano) para indagar junto a los asistentes desde la experiencia de dicho objeto:

En primer lugar tenemos la impresión de que el espacio y el tiempo son algo «exterior» a las cosas. ¿O acaso nos engaña esta primera impresión? Observemos más detenidamente. (...) Este trozo de tiza, decimos, toma un espacio, la porción de espacio que asume está delimitada por su superficie. ¿Superficie? ¿Un plano superior? El propio trozo de tiza es extenso, no sólo a su alrededor, sino también sobre él, e incluso en su interior, hay espacio. Únicamente este espacio está ocupado, colmado. La tiza misma consiste interiormente en espacio. Decimos que lo adopta, que lo toma en sí [*einnehmen*], lo encierra con su superficie en sí como su interioridad. Así, el espacio no es para la tiza meramente un marco externo. Pero, ¿qué significa aquí interno? Observemos. Rompemos la tiza. ¿Estamos ya en su interior? Más bien seguimos como antes en el exterior; nada ha cambiado. Los trozos de tiza son algo más pequeños. Pero aquí no se trata de si son mayores o menores. La superficie por la que la tiza fue rota no es tan lisa como las otras superficies, pero eso carece igualmente de importancia. En el momento en el que quisiéramos abrir la tiza, para aprehender su interior, mediante su partición y rotura, se ha cerrado de nuevo y así podemos continuar hasta que la tiza quede reducida a algo parecido a un puñado de harina. Bajo una lupa o con un microscopio podemos seguir descomponiendo los pequeños granos de tiza. No podemos saber con certeza en qué punto puede terminar prácticamente esta partición «mecánica» como suele denominarse. En cualquier caso, con esta partición no se llega fundamentalmente a nada que no sea lo que había ya al principio; si el trozo de tiza tiene 4 cm de largo o solo 4 μ (0,004 mm), es sólo una diferencia en relación con el *cuánto* pero no con el *que* (esencia).

El punto de Heidegger es que durante la “partición mecánica” de la tiza no es posible arribar al “núcleo” que ocupe el rol metafísico de la *substantia*. Incluso “podríamos seguir con una descomposición química molecular” hasta llegar a “la estructura atómica de las moléculas” (ibíd.), pero esto “nos lleva más allá de un

ámbito mecánico, es decir, más allá de un ámbito espacial en el que algo material se mueve de un lugar a otro” (ibíd.).⁷⁴

En el paradigma fisicalista de la ciencia moderna “la cosa consiste en la masa puntual material que se mueve en la pura ordenación espacio-temporal”, constituyéndose así “como base y fundamento de todas las cosas” (PC, 50). El problema con este modelo de la «materia» es que, en el fondo, nunca encontramos lo que fuimos a buscar: “no es posible recorrer un camino directo hasta la cosa, no porque nos detengamos en medio del camino, sino porque las determinaciones a las que llegamos y que asignamos (...) se dan como determinaciones que no pertenecen a las cosas mismas” (op. cit., p. 26). Desde el momento en que hemos decidido romper la tiza para ver en su “interior” ya nos hemos dejado llevar por una interpretación del ente material en términos de subsistencia, confinándonos a la búsqueda de “substratos” y habiendo perdido ya la posibilidad de comprender qué es la tiza *en cuanto que tiza*: “lo interior es sólo un exterior que ha quedado atrás” (op. cit., p. 20).

Lo relevante aquí es ver el modo en que, dentro de lo que llamé “concepción natural”, la «partícula elemental» asume el rol metafísico de la *forma* (μορφή) en tanto que función de unidad de la materia, al tiempo que opera como sustento de una multiplicidad de determinaciones. Como queda bien ilustrado en el ejemplo que proporciona Heidegger— esta comprensión permanece cautiva de una interpretación de la materia como “substancia”, y por ende se pierde en un laberinto filosófico sin poder dar nunca con lo que buscaba: la cosa misma.

Es importante aclarar que lo que se desprende de este pasaje no tiene nada que ver con la imposibilidad real o cognoscitiva de algo así como “partículas elementales”. Incluso si se pudiera determinar fehacientemente la existencia de tales “substratos” físico-materiales, el asignarles un estatuto ontológicamente fundamental sólo es factible sobre la previa asunción de un compromiso metafísico sustancialista. En su ensayo de 1939 Heidegger expresa este punto con suma claridad:

Si lo «elemental» es en sentido eminente, entonces esta interpretación de la

⁷⁴ Uno podría replicar que la Mecánica Cuántica pone en duda esta afirmación. Heidegger admite que en este caso “las relaciones entre la materia y el espacio quizás no son tan sencillas” pero sin embargo “tampoco son fundamentalmente distintas” (PC, 19). Si bien esta afirmación es discutible (¿a qué tipo de «espacio» hace referencia el espacio vectorial presente en el formalismo cuántico?) no deja de ser cierto que el conocido problema de “la interpretación de la mecánica cuántica” surge precisamente del choque entre los compromisos ontológicos de la teoría y los presupuestos metafísicos arraigados en la física clásica. Para un desarrollo ampliado de esta problemática, cf. Vila (2014).

φύσις –como materia informe que sostiene todo lo formado– implica que una decisión ya ha sido tomada en la interpretación de todo «ente» y que la φύσις, así concebida, es identificada con *el ser puro y simple*. (...) De acuerdo con esta definición de su esencia, todas las cosas, sean orgánicas o artefactos, nunca son del todo –pero tampoco no son nada; son cosas que no-son lo suficientemente como para ser. En contraste con estos no-seres, sólo lo «elemental» califica como lo que es esencialmente. (PH, 267)

Esto traza una relación directa entre lo que hemos llamado «concepción proyectiva» del significado (capítulo 2) y el concepto físico-moderno de «materia»: tanto una, que busca determinar la «materia» con independencia de sus relaciones espacio-temporales, y la otra, que busca explicar la imbricación entre «materia» y «significado» en términos de la “proyección” de una “forma” sobre una “materia inerte”, dependen de la previa adopción de un modelo sustancialista en la interpretación de la Naturaleza.

2. La relectura metafísica de «lo físico»

2.1. La reinterpretación de la «forma» como *Bewandtnis*

En los términos en los que presenté el problema, la posición de Heidegger respecto del problema de la forma puede ser adecuadamente caracterizada como la inversa al materialismo atomista: afirmar la tesis B –esto es, la ubicuidad del movimiento en el ámbito físico-material– y negar la tesis A –este es naturalmente el objetivo del relacionismo radical.

Pero, como vimos en el capítulo anterior, el relacionismo heideggeriano se enfrenta al problema de determinar las cosas sin recaer a una posición sustancialista, por un lado, ni diluir los entes mundanos a un puro sistema de relaciones abstractas, por el otro. Heidegger ya era plenamente consciente de este problema antes de la publicación de *Ser y Tiempo*, como lo muestra el siguiente pasaje:

“El que se caracterice la mundanidad del mundo en cuanto totalidad de remisiones [*Verweisungsganzheit*] no debe llevarnos a pensar que con eso se disuelven las cosas del ambiente (*Umweltdinge*), las «substancias» en nexos de funciones de leyes.” (PHT, 268)

Ya a mediados de los años 20 Heidegger percibió la necesidad de repensar la noción de «forma» de un modo “no-aristotélico y no-kantiano” (Crowell, 2001: p. 83), es decir, por fuera de una concepción metafísica (en el sentido tradicional) y lógica (en el sentido trascendental). Para ello emplea el vocablo *Bewandtnis*, que toma de Emil Lask.⁷⁵ De todos los términos que ha empleado Heidegger, éste es sin duda el que más polémica y confusión ha generado alrededor de su traducción. Rivera (1989) ha señalado la dificultad de traer al español esta compleja palabra. Por su parte, Kisiel (1995) ha señalado que este término es el “uno de los más formidables desafíos que confronta un traductor de Heidegger a cualquier idioma” (p. 388).⁷⁶

En su uso coloquial, *Bewandtnis* se emplea en varios sentidos, bajo una idea fundamental que es la de explicitar o señalar “lo que pasa” o “lo que ocurre”, en el sentido de “cómo *están* las cosas”. De allí que en una expresión como “*damit hat es folgende Bewandtnis*” (“ocurre lo siguiente...”) el vocablo tiene el sentido de “razón” o “explicación”. Originalmente, el verbo *be-wenden* remite a una suerte de “estabilidad dinámica”, en el sentido de un modo en que las cosas “se encuentran”; la forma en que “gira el mundo”, pero no en el sentido de un giro inesperado, sino de su giro ordenado, su inclinación, su propensión (Kisiel, 1995: p. 390). Hay cierta idea de *habitualidad* que subyace la “estabilidad dinámica”, esto es: la estabilidad está producida no por una inmovilidad sino, por el contrario, por una “reiteración de movimiento”.

Heidegger aprovecha este sentido históricamente condensado en la palabra como una forma de brindar inteligibilidad al término. Una buena indicación al respecto aparece en un pasaje de los *Prolegomena* en el cual se ejemplifica nuestro encuentro significativo con un útil concreto:

La pregunta del niño «¿qué es esto?» [*Was ist Das?*] se responde explicando para qué se usa, definiendo así aquello que encontramos en términos de lo que hacemos con ello. (...) Sólo gracias a esta interpretación, la cosa puede aparecer

⁷⁵ Para un tratamiento de la conexión entre el uso que de este término hacen Lask y Heidegger, cf. Kisiel (1995). Asimismo, Crowell (2001) ha señalado acertadamente la centralidad de la noción de *Bewandtnis* para la teoría del sentido (*theory of meaning*) de ambos autores (cap. 4).

⁷⁶ En su reciente estudio del término, Thomas Sheenan identifica al menos doce traducciones distintas que se ha hecho del término *Bewandtnis*. En castellano figuran: *conformidad* o *sitialidad* (Gaos), *sesgo* (Rosales) y *condición respectiva* (Rivera). En inglés: *involvement* (Macquarrie-Robinson) y *relevance* (Stambaugh-Schmidt). En francés: *tournaire* (Martineau) y *conjointure* (Vezin). En portugués: *cojuntura* (Schuback). En Italiano: *appagatività* (Chiodi) y *opportunità* (Marini). Finalmente, en griego: σύμπλεξη (*symplexe*), es decir, “involucramiento” (Tzavara). Cf. Sheenan, 2018: pp. 2-3.

en la realidad concreta como algo presente y comprensible, aunque sólo provisionalmente, pues ésta sólo es comprendida cuando uno ha entrado en la *Bewandtnis* que tiene la cosa concreta. (PHT, pp. 325-326)⁷⁷

Si un niño pregunta “¿qué es esto?” señalando un martillo, uno podría contestarle diciendo, por ejemplo, que es algo “que se usa para clavar clavos en la pared”. En el caso particular del martillo, esta relación, definida como el *para-qué* (*das Wozu*) del útil (esto es, como una posibilidad a la cual remite el útil mismo *en relación* conmigo y con los otros entes), abre un “campo” de relaciones. Este “campo” es lo que Heidegger denomina *Bewandtnis*. En este sentido, el término equivale al concepto de «significatividad» (*Bedeutsamkeit*) que constituye el “tejido de remisiones” y tiene, por tanto, carácter de «totalidad». No es casual, como advirtió Kisiel, que en su copia personal del manuscrito de estos cursos Heidegger haya tachado la palabra *Bedeutsamkeit* y la haya reemplazado por la expresión *Bewandtnisganzheit* (Kisiel, 1995: p. 388).

Esto revela una íntima vinculación entre el problema de la «forma», la «significación» y la «totalidad»: en su relectura crítica de Aristóteles, la noción filosófica de *forma* –como principio de determinación ontológica de la cosa– es repensada por Heidegger como *un tipo específico de totalidad*, y RR constituye una clave para evitar una interpretación de esta totalidad en términos de un “sistema de relaciones” *à la* Cassirer. ¿Cómo, entonces, hemos de abordar esta “totalidad”? Una primera y valiosa indicación la encontramos al volver sobre la crítica que realiza Heidegger al concepto formal de «relación» –lo cual, como señalé, constituye la originalidad de su relacionismo:

La aprehensión de las relaciones puras en cuanto tales es la más elevada y a la vez la más vacía de las maneras de objetivación de entes, es decir, una presentificación que no supone un *seguimiento* primario de las remisiones ni de la toma de signos, sino un *poner a la vista*, simplemente mirando, *el todo* en cuanto totalidad de relaciones (PHT, 267, mi énfasis).

⁷⁷ He traducido la palabra *Umwelt* y sus derivaciones como «realidad concreta» en lugar de «mundo circundante» que es, con mucho, la traducción más usual. Con el fin de preservar el sentido “pre-ontológico” que hemos señalado en el Capítulo 2 (4.1) en donde la noción de «mundo» (*Welt*) aparece como una sublimación fenomenológica de lo que cotidianamente llamamos “realidad”, del mismo modo hemos empleado la expresión «realidad concreta» para referirnos a la expresión *Umwelt*. Cuando el término es empleado en un sentido técnico –como por ejemplo en la etología de Jakob von Uexküll– mantengo el vocablo sin traducir.

En este pasaje Heidegger ofrece un contraste entre dos formas de abordar la «totalidad»: por un lado, un “poner a la vista, simplemente mirando” (*ein nur hinsehendes in den Blick nehmen*), y por el otro un “seguimiento primario de las remisiones y señales” (*primäres Mitgehen mit Verweisungen und Zeichennahme*). En su detallado estudio del término *Bewandtnis*, Rivera (1989) advirtió este mismo punto y desarrolló el contraste:

Todo tender-la-vista-hacia (*Hinsehen*) las cosas, mira las cosas, por así decirlo, desde fuera. Como tal, ellas ofrecen a esa mirada un “aspecto”, una “figura” o εἶδος. Ahora bien, lo propio del εἶδος es su “multiplicabilidad”, es decir, su aplicabilidad a una multitud de individuos, como lo vio genialmente Platón. La individualidad misma como tal no comparece ni puede comparecer jamás en forma de εἶδος. (...) Contemplar es mirar, es tener a distancia, ver desde fuera, por los contornos, ver “en figura”. (...) La contemplación se fija en la “figuralidad” de la cosa y no en su “estar”. (pp. 33-34)

No voy a ahondar aquí sobre el tratamiento heideggeriano de la contemplación el cual constituye, como es sabido, un eje central de su producción temprana.⁷⁸ Lo importante que se desprende de los pasajes citados es que *la dinámica propia de la «Bewandtnis» no puede ser apropiadamente capturada por el tropo visual*, tan frecuentemente empleado en la filosofía en general y en la fenomenología en particular.⁷⁹ Heidegger establece esta relación con gran claridad en su ensayo de 1939:

Εἶδος significa la apariencia de una cosa en general, pero «apariencia» en el sentido del aspecto, el «semblante», la vista, la ἰδέα que ofrece y puede ofrecer sólo porque la cosa fue destacada en esta apariencia y, permaneciendo en ella, está presente en sí misma –en una palabra, *es*. Ἰδέα es «lo visto», pero no en el sentido de algo que es visto por haber sido captado en la mirada. Mas bien, la ἰδέα es lo que algo visible ofrece a la mirada; es lo que ofrece una vista, es lo

⁷⁸ En el semestre de posguerra de 1919 (GA 56) podemos encontrar una crítica frontal al modelo “teorizante” (*Theoretisierung*) de la fenomenología.

⁷⁹ Varios autores contemporáneos –muchos de ellos influenciados por Heidegger– han bautizado esta hegemonía histórica del tropo visual como «visualismo» u «oculocentrismo» (Keller & Grontowski, 1983; Heelan, 1983; Levin, 1988; Jay, 1993; Pallasmaa, 2005; y más recientemente Ihde, 1990, 2007).

visible. (PH, 275)

Detrás del contraste entre el “poner a la vista” y el “acompañamiento” (*Mitgehen*) subyace, como vimos, la insistencia heideggeriana de que no es posible captar el fenómeno de la significatividad (*Bewandtnisganzheit*) como el objeto de una “mirada teórica”, ya que este tipo de conceptualidad arrastra consigo una interpretación metafísica del ente que implica su abstracción del conjunto de relaciones concretas (remisiones) que constituyen su ser más propio. Esta es la razón que, como vimos, lleva a Heidegger a introducir la noción de «indicador formal» (*formale Anzeige*) (Cap. 2, 4.4). Dicho en una palabra: *el «indicador formal» constituye la alternativa heideggeriana al εἶδος para pensar la noción de «forma» por fuera de un modelo sustancial.*

¿Cómo pensar, entonces, una forma de «totalidad» por fuera del modelo no-sustancial? ¿Qué tipo de totalidad no eidética (i.e., no visual) podría servir de modelo? Una alternativa sería pensar el fenómeno de la «forma» en analogía con la percepción sonora. Esto es justamente lo que propone Dahlstrom (1994) en su estudio del concepto de «indicación formal». Según este autor, la indicación formal “apunta en dirección a algo que debe ser ejecutado, atravesado o incluso llevado a cabo por el filósofo; una dirección, más bien, que emana del ‘objeto’ o ‘tema’ [*theme*] mismo” (1994, p. 782). De allí sugiere que existe “una obvia similitud” entre las indicaciones formales y “la naturaleza de ciertas composiciones artísticas” como una partitura o un guión. Éstos, “en contraste con un bosquejo visual” como un dibujo, expresan algo que sólo puede ser formulado mediante su ejecución (p. 790). De este modo el texto filosófico no es tanto “una proposición acerca de lo presente” como “una suerte de guión o partitura” (ibíd.) que debe ser interpretado, en el sentido de que debe ser “perseguido” para llegar a la comprensión de lo que se ha vuelto temático.⁸⁰

La analogía ofrecida por Dahlstrom toma su fuerza del hecho de que la diferencia crucial entre la percepción visual y la auditiva es justamente la relación que cada una de ellas tiene con la *temporalidad* del fenómeno percibido. Ihde (2007) ilustra este punto con claridad en su extenso análisis fenomenológico del sonido:

⁸⁰ Podría pensarse que la afinidad entre Heidegger y el vocabulario sonoro-musical proviene de su contacto con la etología de Jakob von Uexküll. En el próximo capítulo ahondaremos sobre esta relación. Un estudio detallado de la relación Heidegger-von Uexküll se encuentra en Buchanan (2008).

Cuando escucho un evento auditivo parece no haber forma en que pueda escapar el sentimiento de “llegar a ser” y “dejar de ser” en los movimientos modulados del sonido. Aquí la temporalidad no es una cuestión “subjetiva” sino una cuestión del modo en que se presenta el fenómeno. No puedo “fijar” la nota ni hacerla presente “frente a mí” (...) la presencia de un tono “individual” que no vararía su sonido, y en el cual el trasfondo de los demás elementos ha sido eliminado, sería una presencia no sólo perturbadora, sino también próxima al sólido “ahora” propio de la estabilidad de un objeto visual. (p. 95)

Es en virtud de este dinamismo que la escucha de un sonido no consiste en la “estabilización” de su objeto ni en su aprehensión distante (como sí lo proporciona una contemplación visual), sino en un “seguimiento” de su dinámica. Son abundantes los pasajes en los que Heidegger refiere a la imposibilidad de la mirada teórica para capturar la “movilidad” propia de los fenómenos.⁸¹

Pensemos, por ejemplo, en una entidad sonora como una melodía. En primer lugar, la melodía es una entidad absolutamente relacional: contrario a como frecuentemente se la suele definir, una melodía no es un “conjunto de notas” sino una cierta relación entre ellas. Por esta razón es posible escuchar “la misma” melodía *transpuesta* en distintas tonalidades. Uno estaría tentado a decir que la melodía puede ser determinada, entonces, como un cierto “sistema de relaciones”, lo cual ciertamente hace posible su inscripción en un sistema de signos, como una partitura:



Figura 9. Representación gráfica (partitura) de una melodía

En efecto, si se hace abstracción de las notas –simbolizadas por los “puntos”– es posible definir un conjunto de relaciones matemáticas estables que “subyacen” a las posibles modulaciones de la melodía. Pero el punto es que, en rigor, esto no *es* la melodía. Dentro de ciertos límites, la línea melódica puede ser modificada en parámetros más profundos y estructurales (como su velocidad, métrica, intensidad, timbre) e incluso podría omitir algunas notas y agregar otras sin dejar de ser

⁸¹ En los *Prolegomena*, Heidegger desglosa el procedimiento teórico en un proceso constitutivo de cuatro niveles, a saber: el “dirigirse-a” (*Sichrichten-auf*) –que Heidegger describe como un “poner en la mirada”–, el “detenerse-en” (*Sichaufhaltenbei*), la “percepción” propiamente dicha (*Vernehmen*) – que consiste en “separar” (*Auseinanderlegen*) y “explicar” (*Auslegen*)– y finalmente el “conservar” o “retener” (*Verwahrung*) (PHT, 220).

reconocible como el mismo tema musical –en esto consiste justamente la técnica conocida como «*variación*».

En rigor, la melodía no puede definirse tomando sólo sus “componentes” o “elementos constitutivos”, sino que su “forma” está determinada en cada caso por el lugar que ella ocupa en una *totalidad*: la obra musical. La obra es un evento sonoro “dentro del cual” la melodía aparece como lo que *es*. Intentar “capturar” o “retener” la «forma» de una melodía con independencia de esta totalidad concreta, equivale a intentar *ver* la melodía –reduciendo su existencia a parámetros estables y visuales– en lugar de simplemente *escucharla*, como sugiere Dahlstrom. La “forma melódica” – podríamos decir: su tema o motivo– es reconocible sólo en el contexto de una totalidad dinámica de relaciones acústicas, y sólo a partir de esta totalidad es que la melodía tiene su propia unidad y coherencia.⁸²

Ahora bien, no es posible asir esta totalidad “ante los ojos” no por una imposibilidad de la mirada, sino porque *nunca está enteramente presente*; se trata de una totalidad dinámica cuyo «ser» está en su «devenir». Este devenir, sin embargo, no es un flujo informe sino, como indica la palabra *Bewenden*, un movimiento habitual, una propensión, una “stasis dinámica” (Kisiel). Es esta habitualidad del movimiento lo que proporciona unidad a la obra como un “todo orgánico”, y en consecuencia hace posible que el oyente pueda identificar ciertos pasajes y líneas melódicas como *parte* de esa misma pieza.

Como vimos, el carácter dinámico de esta «totalidad» ha sido generalmente pasada por alto, debido sobre todo a la tendencia por parte de los traductores de entender la expresión “*das Seiende im Ganzen*” en términos extensionales, como “el conjunto de los entes”, generando así una grave confusión en su recepción de la Metontología (Cap. 1, 1.1). Esta confusión es más significativa cuando uno advierte que el propio Heidegger empleó dos expresiones diferentes para evitar esta confusión en relación con la idea de «totalidad». En los *Grundbegriffe* de 1929 vemos aparecer la expresión “*Gesamtheit des Seienden*” para designar el sentido tradicional de «totalidad» como “todo lo que hay”, esto es, como un conjunto numerable. Sin embargo, en el contexto de los análisis del fenómeno del mundo –esto es, del tipo de

⁸² Merleau-Ponty –quien empleó esta misma metáfora en su *Naturphilosophie*– lo expresó de un modo sintético: “Mientras que las notas, tomadas separadamente, tienen una significación equivocada, siendo capaces de entrar en una infinidad de ensambles posibles, en la melodía cada una es demandada por el contexto y contribuye su parte al expresar algo que no está contenido en ninguna de ellas y que las vincula internamente.” (1983: p. 96)

totalidad de significaciones que proporciona a los entes mundanos su determinación ontológica— Heidegger utiliza inequívocamente la expresión “*Das seiende im Ganzen*” para referirse a ese “en-conjunto” en el cual todo ente ya siempre se encuentra y en virtud del cual comparece como lo que es (cf. GA 29/30 §§67-68).⁸³ Como vimos en el primer capítulo, Emad y Kalary advirtieron que ambos sentidos fueron confundidos, comprometiendo así “toda posible comprensión adecuada del pensamiento de Heidegger en general”.

La diferencia entre ambos tipos de totalidad se pone en evidencia si comparamos el sustantivo *Gesamtheit*, que suele traducirse como “totalidad” o “conjunto”, y el sustantivo *Ganzheit* que tiene el sentido de “integridad” o “unidad”. Mientras que el primer término mienta una totalidad *aditiva*, en el sentido de ser función del conjunto sus elementos, el segundo término refiere a una totalidad *orgánica* en tanto y en cuanto los elementos que la componen están “integrados” de tal forma que su ordenamiento es más que la mera suma de sus partes, del mismo modo que ocurre con la totalidad musical en la que tiene su existencia la melodía.⁸⁴

Pensar este tipo de totalidad en términos *metafísicos* —esto es, como una constitución “en sí” de las cosas mundanas— es la tarea a la que se aboca Heidegger en los años posteriores a *Ser y Tiempo*, en especial en 1928 y 1929, en donde tiene lugar el proyecto metontológico. En el contexto de dicho proyecto filosófico, esta constitución ya no puede estar referida a un acto de constitución subjetiva, ni tampoco fundado en la existencia humana (*Dasein*), sino que tiene que involucrar a la cosa misma *en su fisicalidad*.

Es por eso que la reapropiación del antiguo concepto griego de “φύσις” constituye una clave en estos años para reinterpretar esta fisicalidad en términos de movimiento (κίνησις), volviendo así a la raíz aristotélica, pero bajo un modelo alternativo a la metafísica sustancial que el propio Aristóteles había concebido. La relectura del concepto de μορφή como *Bewandtnis* tiene precisamente esta función, en la medida en que permite pensar un principio de determinación que no resida por

⁸³ Como señala Fernández Beites (2007: p. 66), la diferencia entre los términos alemanes *Gesamtheit* y *Ganzheit* equivale a la famosa distinción aristotélica entre «agregados» (πᾶν) y «totalidades» (ὅλον), presente en el *Libro Delta* de su *Metafísica*. Allí Aristóteles distingue ambas según el tipo *unidad* de sus elementos: mientras que en un «agregado» la unidad es posterior a sus elementos constitutivos, y por lo tanto externa a ellos, las «totalidades» son unidades previas a sus elementos, y por lo tanto internas a los mismos (*Met.*, 1023b-1024a).

⁸⁴ Como veremos en el próximo capítulo, esta distinción será crucial para comprender la diferencia entre el «órgano» y la «herramienta».

fuera de lo físico sino que resida en la fisicalidad misma, como una forma de *movimiento material* mismo.

2.2. Heidegger sobre el movimiento físico: la dinámica topológica del «ente»

En el mencionado ensayo de 1939 dedicado al concepto aristotélico de φύσις, Heidegger advierte que para pensar adecuadamente el concepto de *physis* “debemos hacer dos cosas: primero, liberarnos de la noción de que el movimiento es *primeramente* cambio de locación; y segundo, aprender a ver cómo para los griegos el movimiento en tanto modo de *ser* tiene el carácter del emerger a la presencia” (PH, 249). Es bajo esta misma doble indicación que es posible, asimismo, realizar una interpretación metafísica del concepto de *Bewandtnis*, posibilitando así una relectura de la noción de «Naturaleza» bajo la óptica metontológica.

La primera dificultad reside en el modo usual de comprender la noción de «movimiento». Nuestra interpretación cotidiana de este fenómeno está ya condicionada por un modelo sustancialista: el movimiento es “el cambio de posición” en el “espacio”. Y esto, correlativamente, descansa en una interpretación sustancialista de la idea misma de «cambio» como “alternancia de propiedades” respecto a una cosa subyacente. Cuando decimos, por ejemplo, que “el contrato *sufrió* algunos cambios” o que “en la pubertad el cuerpo *atraviesa* cambios” solemos entender esto en términos de una «cosa» a la cual le es agregada, removida o permutada una característica.

Si embargo, cuando el ente es concebido como un entramado de remisiones materiales sin referencia a un soporte sustancial, el cambio no es pensable como una modificación de “algo” sino como *la emergencia de una diferencia con respecto a una totalidad*.⁸⁵ El cambio no puede ocurrir sino en el nivel del entrelazamiento mismo, como un cambio de todo el «campo de remisiones». ¿Pero qué puede significar esto? ¿Acaso nuestra experiencia cotidiana no exhibe una multitud de cosas que cambian? Ordinariamente decimos, por ejemplo, que el martillo “ha cambiado de lugar” y que si le pintamos las patas a una mesa ésta “ha cambiado de apariencia”. En su relectura de la física aristotélica, sin embargo, Heidegger se cuida de identificar el

⁸⁵ En el mismo texto, Heidegger señala que la palabra “naturaleza” (*Natur*) es “demasiado ambigua y cargada de sentido” como para reflejar el sentido originario de “φύσις” como «movimiento», y llega a sugerir la posibilidad de traducir φύσις como *emergencia* (*Aufgang*). (GA 9: 259)

mero cambio –que podemos llamar «modificación»– de aquello que hace posible estas transformaciones, a saber: la μεταβολή como un principio de cambio (*Umschlag*) propiamente dicho (ibíd.). Dicho en una palabra, la posibilidad de toda «modificación» está dada por el «cambio» físico o μεταβολή.

Decimos que el carpintero “modifica” la madera a fin de convertirla en una mesa. Lo crucial está en entender qué tipo de *cambio* exhibe esta modificación. “La cosa que cambia es la madera aquí presente, no cualquier madera sino *esta* madera que es apropiada” (PH, 284) ¿Y qué *es* la madera? Ya hemos visto que de nada sirve indagar en su “constitución elemental”. La madera es un tipo de movilidad propia de la *physis*, o dicho de otro modo: es *movimiento físico*, pero no cualquier tipo de movimiento sino uno que establece tales y cuales posibilidades: “la propiedad [para ser tallada] de lo apropiado [i.e., la madera] emerge como tal y alcanza su condición propia en el aparecer de la mesa que ha sido pro-ducida, *destacada*, esto es: descubierta” (PH, 285).

Lo físico (*physis*) aparece en esta “movilidad propia” de la madera: su ser está constituido en parte por esta posibilidad de devenir “materia” para una “mesa”. No se trata de una posibilidad lógica: la madera no puede «ser» cualquier cosa. Aquí yace, como ha observado Mark Sinclair (2007, p. 58) una clave de la relectura heideggeriana de la *physis*: en la idea del ser apropiado-para (*Eignung-zu*) de lo apropiado (i.e., la madera *para ser* una mesa) reside la relectura que Heidegger realiza sobre la noción aristotélica de «δύναμις» (potencia) y por lo tanto una clave para la reinterpretación de la noción de *physis* en tanto que movimiento.

Existe una larga tradición que concibe la noción de «posibilidad» en base a la distinción aristotélica entre δύναμις y ἐνέργεια –la cual constituye, para Heidegger, “el pico del pensamiento griego” (PH, 286). Esta dupla conceptual sostiene todo el edificio de la física aristotélica –y por tanto el de su metafísica. Sin embargo, para Heidegger, la tradición ha entendido erróneamente la relación entre ambos conceptos. Según la lectura tradicional, Aristóteles, influenciado por el aspecto teleológico de la Naturaleza, adjudicó una prioridad ontológica a la noción de «ἐνέργεια» (a la que también refería con el término ἐνθελεία –donde resuena la idea de τέλος, “finalidad”) por sobre la noción de «δύναμις», a pesar del hecho flagrante de que esta última noción es indispensable para pensar el fenómeno del *movimiento físico* (κίνησις) que se encuentra a la base de la noción de «φύσις» –la «δύναμις» es definida en la *Metafísica* como “el principio del movimiento y del cambio” (*Met.* 1019a19).

Se generó así, una cierta *asimetría* en la consideración aristotélica de la Naturaleza, la misma asimetría que se advertía en relación con el ejemplo de la tiza: lo “permanente” tiene prioridad ontológica por sobre el “movimiento”. La traducción romana de estos conceptos por «*potentia*» y «*actualitas*» no hizo más que reforzar esta confusión, consolidando así la noción “natural” de que *la realidad física* es aquello que subyace al movimiento, y no el movimiento mismo como principio de cambio.⁸⁶

Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger distingue cuidadosamente entre la *mera posibilidad* –es decir, la “vacía posibilidad lógica” de ser o no ser algo, como *contingencia* frente a la necesidad– y la *posibilidad existencial* que constituye “la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*” (SZ, 144). Pero si en 1927 esta posibilidad era sólo atribuible a la existencia humana –lo que en la «ontosemiótica» constituía el “para-qué” del útil, i.e. su referencialidad– para 1939 ya es pensado en su *origen físico*: la *dynamis* como *movilidad* (Sinclair, *ibíd.*).

La relectura heideggeriana del concepto aristotélico de «potencia» (δύναμις) y su relación con la actualidad (ἐνέργεια) es un tópico extenso que ha producido incontables debates e interpretaciones. Baste señalar aquí lo más relevante para nuestra discusión: desde una interpretación *relacional* del «ente», no puede pensarse la «potencia» como una “cosa subsistente” que “se expresa” en lo efectivo, ni como una propiedad que se encuentra de algún modo “adosado” a la cosa física, sino justamente en términos de una *movilidad*, una dirección hacia lo que se expresa brotando como una «forma». De allí que Heidegger asocie el movimiento físico con la idea de un “estar en camino”: “un camino conduce a través de un área, se despliega a sí mismo y despliega así un espacio. Un camino es, por tanto, lo mismo que el proceso de paso de algo hacia algo otro [la transformación, el cambio]” (PH, 291). No hay una prioridad entre el espacio recorrido y la línea sino que ambos “se abren” mutuamente, del mismo modo en que una melodía abre, en su movimiento, un «espacio sonoro». Esta íntima relación entre movimiento y espacio constituye una primera clave fundamental de la relectura heideggeriana de la *physis*: toda «cosa», en tanto movimiento *dinámico* (δύναμις), tiene su “lugar propio”.

⁸⁶ En la filosofía de Kant es posible advertir esta misma asimetría. En la *Crítica de la Razón Pura*, las nociones de «posibilidad», «actualidad» y «necesidad» son consideradas como *categorías modales*, las cuales no refieren a la realidad de la Naturaleza sino simplemente “una relación con la facultad del conocimiento” (*KrV*, B266). Según esto, algo es «posible» cuando su concepto concuerda con las condiciones formales de la experiencia, esto es, cuando *puede* ser experimentado como *efectivo*, de modo que la «posibilidad» permanece subsumida a la «actualidad» (Sinclair, 2006: p. 78).

En años recientes, Ingold (2000, 2011, 2015) ha hecho hincapié en esta imbricación entre «cosa» y «espacio» para pensar la materialidad. Fuertemente inspirado por Heidegger, Ingold señala que el sustancialismo –que concibe la Naturaleza “como hecha de una multitud de objetos discretos, cada uno con su integridad y sus propiedades esenciales” (2000, p. 96)– genera correlativamente una imagen del mundo natural en términos de “mero continente” en el cual las cosas vienen a “ocupar un lugar” definido. Dicho de otro modo, las cosas son lo que son “antes” de su despliegue por el mundo, y el mundo oficia únicamente de “espacio locativo” en que cada cosa particular exhibe su esencia.

Sin embargo, Ingold señala que una concepción como esta haría ininteligible la capacidad de toda cosa para relacionarse con otras cosas y con su “ambiente”. La “apertura” característica de toda cosa hacia las otras –en términos heideggerianos, su estar remitido (*Verwiesenheit*)– sólo es comprensible si invertimos el eje del análisis y pensamos a la «cosa» no como una entidad aislada que “viene a ocupar” un mundo moviéndose *en* él, sino justamente como una forma de movimiento que se despliega, crece y desarrolla *a través* de él, constituyendo correlativamente el lugar en donde ocurre dicho despliegue:

Cada ente, califique o no como persona, tiene patrones característicos de movimiento –modos de estar vivos– que revelan lo que ellos son. El sol, por ejemplo, tiene su propio patrón regular de saliente y poniente, una regularidad que (...) es análoga a las habituales actividades humanas. Si considerásemos al sol en abstracción de su movimiento observado a través del cielo, entonces nos parecería un mero cuerpo físico, y su movimiento un simple desplazamiento mecánico. Pero no es así como el sol se nos presenta inmediatamente: el movimiento es tan parte de lo que el sol es, como mis movimientos habituales son parte del modo en que yo soy. Y estos movimientos (...) no tienen lugar sobre el trasfondo de una Naturaleza fija, con sus locaciones y distancias preexistentes. (2000, p. 96)

Aquí se contrastan dos formas radicalmente opuestas de concebir el mundo material en relación con sus habitantes: la primera –que Ingold denomina “perspectiva del construir” (*building perspective*)– que separa «cosa» y «ambiente» para vincularlas ulteriormente, y la segunda –que denomina “perspectiva del habitar”

(*dwelling perspective*)– la cual propone pensar ambos en una originaria imbricación material (2000, cap. 4).⁸⁷ Para Ingold, algunas ciencias contemporáneas como la ecología, la teoría de sistemas o la biología evolutiva demandan una “perspectiva del habitar” que entra en directo conflicto con las arraigadas presuposiciones del modelo sustancial.

La observación de Ingold es fácilmente constatable si pensamos en el rol que juega el concepto de «*dynamis*» en las ciencias naturales. Allí, el término «*dinámico*» aparece referida por lo general a un modo de caracterizar la naturaleza de ciertos sistemas (físicos o no-físicos) que exhiben una lógica específica de desarrollo.⁸⁸ Una forma de ilustrar esto es mediante un concepto proveniente de la Teoría de Sistemas Dinámicos (DST): el «paisaje epigenético», ideado por el biólogo y teórico de sistemas Conrad H. Waddington. Este paisaje es una metáfora gráfica que representa la evolución de un sistema dinámico a lo largo del tiempo. Waddington empleó este diseño para explicar la capacidad que algunos sistemas tienen para auto-estabilizarse:

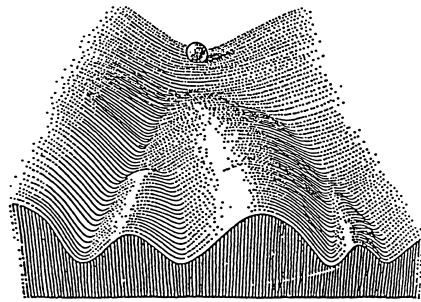


Fig. 10: Representación del «paisaje epigenético» de Waddington (Waddington, C.H., *The Strategy of the Genes: A Discussion of Some Aspects of Theoretical Biology*, London: Allen & Unwin, 1957, p. 29)

El paisaje representa un sistema en desarrollo, donde el tiempo corre en dirección al lector. La pelota representa un “elemento” del sistema, y las líneas que conforman la textura del paisaje representan “estados posibles” de la pelota. La profundidad de cada “valle” es una indicación de estabilidad: la pelota, una vez en un valle, es difícil de mover. Desde una situación inicial indiferenciada (donde la pelota podría estar en cualquier lado), el sistema desarrolla montículos y valles de complejidad creciente y de una profundidad cada vez mayor, simbolizando la naturaleza irreversible del desarrollo (Thelen & Smith, 2006: p. 261).

⁸⁷ Ingold emplea esta denominación inspirándose directamente en el concepto heideggeriano de «habitar» (*wohnen*) presente en el ensayo “*Construir, Habitar, Pensar*” (1951).

⁸⁸ Como veremos *in extenso* en el próximo capítulo, el concepto de “morfogénesis”, desarrollado en la embriología contemporánea, constituye un concepto de crucial importancia para mi lectura de la Metontología.

El concepto de «paisaje epigenético» ayuda a repensar la noción de «posibilidad» en relación intrínseca con la idea de «movimiento». Esto redundaría en un abandono de la noción “meramente lógica” a favor de un concepto *físico* de potencia. Pero lo más importante es observar el modo en que el “campo de posibilidades” ilustrado en el paisaje epigenético constituye *un espacio específico en el cual tiene lugar el movimiento del propio sistema*. El sistema no está “determinado causalmente” por una circunstancia inicial, sino que en su movimiento “se abre camino” en un «espacio» de posibilidades propias. Si quisiéramos expresar esto con el lenguaje de las matemáticas, diríamos que las líneas exhiben un carácter *topológico*, es decir, conforman una textura no-homogénea en la que se despliega el desarrollo mismo.

En el plano metafísico, existe una relación intrínseca entre nuestra forma de concebir el «movimiento» y nuestra forma de concebir el «espacio». Este es precisamente el punto de Ingold en su relectura de Heidegger: cuando el «ente» es concebido como determinado con independencia del campo de relaciones en el cual se desenvuelve, entonces se consolida la noción –ya para nosotros natural– de que los entes “están situados” en un “espacio” que vienen a “ocupar”. Pero si el ente es concebido bajo un modelo radicalmente relacional, entonces el «lugar» no es un espacio indiferente (y homogéneo) en el cual pueda o no estar, sino que *el ente se constituye a sí mismo como un cierto «lugar»*. El problema del «espacio» (*chora*) y su distinción del «lugar» (*topos*) constituye uno de los tópicos más relevantes de la producción filosófica tardía de Heidegger, al cual varios autores han referido como un «giro topológico» en su filosofía (Vallega, 2003; Brogan, 2005; Malpas, 2007, 2012). Jeff Malpas ha señalado de un modo muy esclarecedor la pertinencia de la topología para repensar la relacionalidad:

En el núcleo de la noción de lo topográfico, está la idea de que las entidades y los acontecimientos no deben comprenderse en términos de algún tipo de estructura interna predeterminada, puesto que son, al contrario, esencialmente relacionales. Esto es, las entidades y los eventos están determinados en aquello que son debido a la manera en que se relacionan con otras entidades y eventos. (...) No obstante, la relacionalidad a la que me refiero aquí está, a su vez, condicionada (...) por la regionalidad. Así, las relaciones no se ramifican de manera infinita, sino sólo dentro de ciertos límites. El holismo se ve siempre

condicionado por el regionalismo (Malpas, 2015: p. 217)

El tipo de relacionalidad que Malpas extrae del análisis filosófico del concepto de «lugar» supone un tipo de relacionalidad *regionalizada*. Pero hay que entender esta regionalidad en un sentido particular: lo *físico* (*physis*) no es una “región” de entes que deba distinguirse de otras regiones como “lo lógico” o “lo histórico”, ni tampoco es una “ultra-región” que incluya de algún modo comprensivo todos los entes de todas las regiones en una totalidad dada y “a la vista”. La *regionalidad* de lo físico es, como señala Malpas, una consecuencia de su *relacionalidad*. Tomado en su acepción metontológica, lo *físico* no es una “región” sino la *remisionalidad de la materia*, y por tanto su *regionalización*.⁸⁹ Siguiendo esta línea argumentativa, podemos afirmar que el cambio de perspectiva que hace a Heidegger reemplazar el término *Bedeutsamkeit* por el término *Bewandtnisganzheit* en su revisión de los cursos de 1925 apunta justamente a esto: a una *regionalización* del fenómeno de la significatividad.⁹⁰

A la luz de esto podemos decir que el relacionismo radical heideggeriano opera mediante la sustitución del concepto *lógico* de «relación» por el concepto *topológico* de «remisión». Un indicador formal es, en suma, una noción topológica. Esto no sólo nos permite ver la notoria continuidad entre RR y la dirección «topológica» que asume el pensamiento de Heidegger después de *Ser y Tiempo* (y sobre todo a partir de la década del 50), sino que también nos revela la interna afinidad entre los conceptos de «*Verweisung*», «*Bewandtnis*» y la noción griega de «movimiento» (κίνησις). Pues la «remisión» de una cosa (la madera) a cualquier otra (el carpintero, la mesa, el taller) no son puras conexiones lógicas sino relaciones de *movimiento material*, esto es, cambios posibles que atraviesa esa configuración material específica, en virtud de su propia *forma de ser*, «forma» que, como vimos, no debe ser entendida “figuralmente” sino dinámicamente, esto es, como *Bewandtnis*, término con el cual Heidegger es capaz de repensar la noción aristotélica de «μορφή» como una dinámica topológica de lo físico.

⁸⁹ Para pensar esta regionalización, Malpas alude a la distinción kantiana entre la “barrera” (*Schranke*) y el “límite” (*Grenze*) para distinguir dos criterios filosóficos de delimitación. Si la barrera restringe un *espacio* marcando su fin, el límite, por el contrario, constituye un *lugar*. El propio Heidegger expresa con claridad esta distinción en *Construir, Habitar, Pensar* (1951): “un límite no es aquello en lo que algo se detiene, sino (...) aquello a partir de donde algo comienza su presencia” (CHP, 149).

⁹⁰ Esta es la tesis de Lufts (2015), para quien la modificación del término –que ocurrió probablemente en algún momento de 1926– apunta directamente al polémica con Cassirer y con su concepción funcional de la significación (p. 243)

2.3. La interpretación de «Bewandtnis» como «ritmo»

Como vimos, el movimiento que hace a la cosa no es un “flujo inconexo” sino que presenta una estructura, una *forma*, la cual proporciona a cada cosa una “estabilidad dinámica” (Kisiel) que es indisociable de cierta idea de habitualidad o periodicidad. El *hábito* está, de hecho, en el fundamento mismo de la significatividad, porque el movimiento que determina cada cosa en su ser no es arbitrario, sino que responde a un “patrón de movimiento” (Ingold, 2000: p. 96). Aquí es donde adquiere relevancia otra noción central: el *ritmo*.

Existen, por lo general, dos sentidos entrelazados de la noción de «ritmo». En un primer sentido, que podríamos llamar “métrico”, el ritmo es una pauta de sucesión de elementos: ya sea la alternancia periódica de pulsos fuertes y débiles (en la música) o la sucesión de sílabas largas y cortas (en la poesía). Pero a este primer sentido solemos agregar otro más “ontológico” que es el que aparece en los diccionarios como su principal acepción: un “patrón regular de movimiento” (Oxford) o más aún, el “orden acompasado en la sucesión o acaecimiento de las cosas” (RAE). En un sentido *ontológico*, entonces, el «ritmo» no es una propensión psicosomática, sino *una cierta periodicidad propia del flujo material*. Sólo si se da esta periodicidad es posible establecer una remisión entre una cosa y la otra. La reiteración, sin embargo, no siempre implica una regularidad nomológica; por eso no es posible especificar una *regla* o *función matemática* para el conjunto total de remisiones. Y una razón importante por la cual no es posible hacer esto es porque el “sujeto” que conoce la “cosa” forma parte de este plexo remisional, en tanto que también cohabita ese mundo y se encuentra, como tal, remitido a la cosa misma.

No obstante, en estas definiciones ontológicas el ritmo es pensado como una “forma” o “patrón” en el cual las cosas fluyen, pero que no define lo que las cosas *son*; por un lado están las «cosas» y por el otro el modo en que estas «fluyen». El ritmo es entendido naturalmente como un patrón de movimiento *distinto* de las cosas que se mueven.

Sin embargo, esta asociación entre la idea de «ritmo» y la idea de «flujo» no es en modo alguno originaria. En un artículo titulado *Rythm and Individuation in Heidegger*, Hui (2017) hace referencia a una curiosa discusión presente en los *Problèmes de linguistique générale* de Émile Benveniste –la cual desgraciadamente no fue traducida en la mayoría de las ediciones castellanas. El capítulo 27 de la parte

VI lleva por título *La noción de «ritmo» en su expresión lingüística*, y tiene como objetivo discutir la asociación tradicional entre la palabra griega ῥυθμός y la idea de “flujo”. Según Benveniste, la mayoría de los diccionarios dan una explicación errónea del origen de la palabra, tomando como base el verbo griego ῥεῖν que significa “fluir” (p. 65). Benveniste argumenta que el verdadero sentido de la palabra ῥυθμός se encuentra “en el vocabulario de los antiguos filósofos iónicos” (Benveniste, 1966: p. 329), y en especial en la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Leucipo. En su *Metafísica*, Aristóteles confirma el sentido originario de la palabra al comentar la doctrina de los atomistas: los cuerpos –explica– se distinguen por tres factores: διαθίγη (orden), τροπή (posición) y ῥυθμός, del cual señala Aristóteles: “ὁ μὲν ῥυθμὸς σχῆμα ἐστίν”, el ritmo es el esquema (*schema*), esto es: la *forma* (*Met.* 985, b-4).⁹¹ Por su parte, Demócrito había escrito un tratado titulado “Περὶ τῶν διαφερόντων ῥυθμῶν” (“Acerca de los diferentes ritmos [de los átomos]”) (ibíd.).

La idea de «ritmo» empleada en la prosa iónica evoca “la condición, el arreglo distintivo y característico de las partes en un todo” (Benveniste, p. 330), o dicho más exactamente: “una configuración sin punto fijo ni necesidad natural, resultado de un ordenamiento siempre sujeta al cambio” (Benveniste, p. 333). El empleo de la palabra ῥυθμός como “movimiento regular” será fijado mucho después, alrededor del siglo V d.C. (Hui, p. 66), dejando la idea de «ritmo» asociada a la música, la danza y la poesía.⁹²

De manera que la noción de «ritmo» equivale, en su sentido originario, a la de «forma», en el sentido de aquello que determina cada cosa en su ser en virtud de su *modo o estilo de movimiento*. Cada «cosa» está determinada por una *ritmicidad* propia que la anuda con un «todo» al mismo tiempo que la destaca. Este es el sentido que le otorga el musicólogo Murray Schafer en su ya clásico libro *The Tuning of the World* (1977):

Los ritmos del Universo son infinitamente variados. Algunos son de una magnitud que los hace incomprensibles. (...) Otros ritmos, en cambio, son demasiado rápidos para ser percibidos, de modo que sólo pueden caracterizarse

⁹¹ ῥυθμός es tan sólo una variación dialectal (iónica) de ῥυθμός, mayormente empleada en el griego ático.

⁹² Parte de esta transformación es percibida por Heidegger cuando discute el modo en que Aristóteles abandona el concepto de «ῥυθμός» (propio de la filosofía natural presocrática) a favor del concepto de «μορφή», que es asociado a la noción de εἶδος (GA 9: 275).

como «ocurrencias» que, en inmensas multiplicaciones, darían lugar a los eventos más pequeños jamás registrados: un instante en la vida de una cascada o el fragmento de una señal de radio. El hombre es una criatura anti-entrópica; es un “ordenador de caos” y procura percibir patrones en todas las cosas. En su sentido más amplio, el ritmo divide el todo en partes (p. 226).

Por eso, en nuestro uso cotidiano de la palabra “debemos distinguir «forma» y «ritmo»” al menos en el sentido en que la segunda palabra tiene “una dimensión temporal” que le brinda una dinámica de la cual carece el término «forma» en su acepción cotidiana (Hui, p. 66). El ritmo es el movimiento continuo por el cual se “lleva a cabo” y se “sostiene” una forma: “el ritmo da la forma, *informa*” (p. 67). De manera que, concluye Hui, “el ritmo es siempre un proceso de auto-ocultamiento y auto-expresión a través de formas” (p. 68). ¿No es esta acaso la definición tardía que haría Heidegger de la *physis* como proceso de descubrimiento y ocultamiento? ¿No es, asimismo, la idea que está detrás del término «*Bewandtnis*»?

Como habíamos visto, *Bewandtnis* hace referencia a la totalidad específica que *in-forma* a la cosa en su ser: *Bewandtnisganzheit*. Pero a su vez, este término es el que nos permite “dividir el todo en partes”, esto es, permite abordar aquello que Heidegger había denominado, en su filosofía temprana, como «*hecceidad*», es el peculiar *lugar* que ocupa una «cosa» en tanto que “en-una-totalidad” (*im Ganzem*). Esta doble direccionalidad del término «*Bewandtnis*» –en dirección a una consideración del «todo», por un lado, y en dirección a una consideración de la «parte», por el otro– nos abre la posibilidad de una traducción filosófica del término en relación con la idea de «ritmo».

Si volvemos al ejemplo del martillo (2.1), diremos que la «cosa» a la que llamamos “martillo” es un modo específico de remisionalidad, un estar-vinculado con un conjunto de otras cosas *de determinada manera*. El factor común de los martillos no consiste en su contorno, color o cualquier otra “propiedad” que quiera asignársele, sino que se trata de un modo específico en el cual el martillo como ente mundano está *remitido*. Pero la remisión (*Verweisung*), como vimos, no es un nexo lógico establecido por el intelecto, ni un mero “contacto” externo entre sustancias independientes, sino que es una *vinculación rítmica*, y esto significa que la *vinculación está fundada en el habito de los flujos materiales*. Como señala Ihde (2007) “el ritmo es una *repetición* que es índice de la estabilidad o ‘mismidad’ de las

cosas” (p. 87). Hay que evitar a toda costa la objeción de que un martillo es una cosa “antes” de estar vinculada con un carpintero, un taller, o una práctica específica. Esto implicaría volver a pensar en la materialidad o fisicalidad del martillo como un *substratum*. El conjunto de habitualidades materiales que constituyen al martillo no son algo que “acompaña” al martillo en su mero estar en el mundo, sino que constituye el único “núcleo” posible de su «ser real»: *la significatividad es la ritmicidad física*.

Kisiel describe la idea de *Bewandtnis* como una “dinámica del movimiento” que constituye “varios niveles de estados persistentes que están mutuamente interrelacionados, en donde el nivel más profundo se constituye como trasfondo y contexto hermenéutico para acceder y comprender el próximo” (1995, pp. 392-393). Lo físico, según esto, no es el “nivel básico” sino aquello que constituye el movimiento que hace a los “niveles”, a través de dinámicas de movimiento habituales, diferenciadas unas de otras. La «forma» del «martillo» no está dada de una vez y para siempre, como una entequeia, sino que surge y se mantiene en el curso de habitualidades materiales. Sólo donde se ha establecido una cierta periodicidad de relaciones materiales puede hallarse en la experiencia tal cosa como un «martillo». Estas periodicidades no son propensiones psicológicas de nuestra representación sino iteraciones materiales *del ente físico mismo*.⁹³

Es importante destacar que el hecho de que la periodicidad de las relaciones materiales no sea representable de un modo nomológico (i.e. mediante *leyes*) no implica deterioro alguno del estatus ontológico del ente. La idea de «ritmo» entendida como una habitualidad material produce una especie de inversión de la jerarquía ontológica tradicional del materialismo tal como lo hemos presentado más arriba: el ente más real no es el “más permanente” sino aquel que es concebido en la plenitud de sus relaciones dinámicas y materiales, es decir su *Bewandtnis*. Las regularidades más generales –las que pueden ser capturadas por una función matemática y sistematizadas en leyes generales– son por ello las más *abstractas*, puesto que no

⁹³ En el capítulo XII de su *Introducción a las Matemáticas*, titulado “Periodicidad en la Naturaleza”, Whitehead hace uso de una metáfora sonora para dar cuenta del hecho de que “toda la vida de la Naturaleza está dominada por la existencia de eventos periódicos” (1911, p. 164). Para ilustrar esto utiliza el ejemplo de la «resonancia»: “la resonancia emerge cuando dos conjuntos de circunstancias interconectadas tienen las mismas periodicidades”. Aunque el término “proviene de consideraciones acústicas” es claro que “el fenómeno se extiende mucho más allá de la región del sonido” (pp. 171-172): los ciclos astronómicos y climáticos, el ritmo cardíaco, los pulsos electromagnéticos, la formación de los anillos de un árbol, los ciclos circadianos, etc., demuestran la ubicuidad del fenómeno de la resonancia.

permiten distinguir un “martillo” de una “piedra” o una “obra de arte”, a pesar de que todas estas materialidades constituyen ritmos absolutamente diferentes.

La idea de “constituir un ritmo” no debe ser tomada como una afirmación acerca de una acción o una propiedad por parte de un ente material. Un material, como una piedra, *es* en sí misma la constitución de un patrón rítmico de materialidades. Que su ser se identifique con su estar-remitido significa que su existencia consiste en ser una forma específica de vinculación iterativa de materialidades. No hay una “piedra en-sí” que subyace detrás de estas remisiones, sino que la piedra *es* esa misma ritmicidad física que abre una totalidad posible de remisiones de un modo determinado. La dificultad de pensar que un material sea “capaz” de constituir un ritmo surge de la previa adopción de un modelo de pensamiento sustancial, en el cual la «agencia» o «capacidad» supone un *subjectum*.⁹⁴ Este es precisamente el punto que estructura uno de los argumentos principales de su concepción de la «cosa» desarrollada en *Construir, Habitar, Pensar* (1951):

Nuestro pensar está habituado desde hace mucho tiempo a estimar la esencia de la cosa de un modo demasiado pobre. En el curso del pensar occidental esto tuvo como consecuencia que la cosa se la representara como un *ignotum X* afectado por propiedades perceptibles. Visto desde esta perspectiva, todo aquello que pertenece ya a la esencia coligante de esta cosa [esto es: su relacionalidad] nos parece como un aditamento introducido posteriormente por la interpretación. (CHP, 113)

Una concepción metontológica de la piedra conduce, por así decir, a una “expansión” de lo que entendemos como su realidad física; una expansión que no debe pensarse ni abstracta ni infinita sino, como vimos, *topológica*. La piedra es un conjunto de remisiones regionalizadas en un «espacio propio» o *Bewandtnis*. Esto, asimismo, nos devuelve a la tesis central de la «ontosemiótica»: el *significado* de la piedra (i.e.: sus posibles nexos remisionales) no son un agregado que el hombre

⁹⁴ En años recientes, Karen Barad ha elaborado una concepción de la agencia que no supone un substrato. Barad define la «agencia» simplemente como la capacidad de producir un cambio material, i.e., una reconfiguración en el campo de relaciones materiales: “la agencia (...) no puede ser designada como un atributo de sujetos u objetos. (...) Es la conformación de (...) reconfiguraciones iterativas de la multiplicidad topológica de relaciones materiales de espacio-tiempo por la dinámica de la intra-actividad” (2007, p. 178) Nótese la centralidad que tienen las nociones de «iteración» (i.e. ritmo) y de «lo topológico» para la definición de la agencia material.

“proyecte” sobre su materialidad, sino la expresión misma del carácter relacional de lo físico en cuanto tal. Esto supone una consideración absolutamente simétrica de la relación entre los entes: la remisión no “emana” de ningún ente privilegiado sino que constituye la apertura de ambos y por tanto, la existencia de cada ente “está contenida”, por así decir, en la existencia de los otros:

Los humanos figuran en el contexto de la piedra como la piedra en el contexto humano. Y estos contextos no están en niveles distintos de ser, uno social y otro natural respectivamente, sino que se establecen como regiones superpuestas del mismo mundo. No es que este mundo fuera una pura fisicalidad, de materia bruta, hasta que entraron en escena las personas para darle forma y significado. (...) Debemos tomar en serio a los materiales nuevamente, ya que de ellos todo lo demás está hecho. (Ingold, 2011: p. 31)

La diferencia entre un ente y cualquier otro reside en el conjunto de habitualidades materiales que constituyen sus distintas agencias, conforman sus remisiones, y definen sus modos de ser: “piedra, trozo de madera, tenazas, un reloj, una manzana, un pedazo de pan; las cosas inanimadas, pero también las cosas vivientes, rosa, arbusto, haya, abeto, lagarto, avispa” (PC, 6). Cada entidad es el producto de un conjunto de relaciones materiales que han constituido ritmicidades específicas: un movimiento generativo. No hay lugar, aquí para una distinción entre “entes naturales” y “artefactos”, sino que la fisicalidad atraviesa transversalmente cualquier práctica material, incluso la humana.

La relación entre la noción de «ritmo» y la de «hábito» es directa: ῥυθμός era definido por los griegos como σχῆμα (schema) en cuya raíz podemos advertir el verbo ἔχω que significa literalmente “tener”. Este verbo es traducido al latín como *habere*, de donde surge el concepto de *habitus*, y de allí la noción de «habitar» (*Wohnen*) –tan central en la producción tardía de Heidegger. Es decir que toda cosa *habita* en la medida de su *ritmo*. «*Bewandtnis*» refiere, entonces, no a este o aquel ritmo, sino en general al fenómeno de la *ritmicidad* como noción ontológica que permite pensar la *fisicalidad* de la cosa. Pero esta fisicalidad o materialidad nada tiene que ver con la «materia» entendida como «substrato», sino como *relación física que origina las formas*.

En su clásico libro *The Idea of Nature*, el filósofo británico R. G. Collingwood intuyó la relevancia de esta noción en el seno de las ciencias de la Naturaleza:

Esta idea de la pauta rítmica (...) resulta importante en la teoría moderna de la Naturaleza (...) porque presta una nueva significación a la idea de tiempo. Si un átomo de hidrógeno posee las cualidades del hidrógeno no porque se componga meramente de cierto número de electrones, tampoco meramente porque estos átomos estén dispuestos de cierto modo, sino porque se mueven de un determinado modo rítmico, se sigue que, dentro de un determinado momento del tiempo, el átomo no posee en modo alguno esas cualidades; únicamente las posee en un espacio de tiempo lo suficientemente amplio para que se cumpla el ritmo del movimiento (p. 204).

A través de esta reinterpretación de la noción de «*Bewandtnis*» en términos de ritmicidad física podemos ver algo que el propio Heidegger percibía ya en algunas disciplinas científicas –si bien de forma embrionaria y poco reflexiva– el movimiento generativo que llamamos «materia» no es un puro fluir, sino que es *informado*, en el sentido específico de exhibir una ritmicidad. Y esta ritmicidad requiere a su vez de un *despliegue temporal*: como una melodía, cada ente *es* en tanto se despliega temporalmente, y no es posible conocerlo sino en este despliegue. Como bien sintetizó Ingold: “toda cosa, para Heidegger, es una reunión de materiales en movimiento –un anudamiento o tejido particular del flujo material– y presenciar una ‘cosa’ implica acompañarla en el proceso de su constante formación” (2016, p. 436).

Como veremos en el próximo capítulo, las nociones de «espacio», «tiempo» y «movimiento» son nociones centrales con las cuales Heidegger lleva a cabo su interpretación metontológica del mundo orgánico e inorgánico. Asimismo, esta interpretación –cuya radicalidad ha sido generalmente ofuscada por otras discusiones– implica una revisión radical del concepto de lo «humano» que, a diferencia de *Ser y Tiempo*, se articula fundamentalmente en su relación con el mundo físico.

Antes de terminar el capítulo, debemos atender una objeción natural: ¿estamos realmente legitimados a hablar de una *ritmicidad física* de la cosa misma? ¿No es esto el producto de una lectura errónea del concepto de «*Bewandtnis*»? En efecto, una lectura directa del §18 de *Ser y Tiempo* –lugar donde Heidegger trata

sistemáticamente el concepto de «*Bewandtnis*»– parece dejar en claro lo “erróneo” de esta interpretación.

En dicho párrafo, Heidegger sostiene que el útil (*Zeug*) tiene “ya siempre” una estructura remisional, en tanto y en cuanto nuestra circunspección deja ser esta ritmicidad (*bewenden lassen*) para que el ente comparezca *como el ente que es* dentro del mundo, es decir como un útil y no una “materia cósmica” a la que luego hay que agregarle utilidad o valor (ibíd.). Pero de ninguna manera esto significa que la cosa *adquiera* esta ritmicidad con total independencia del *Dasein*. En última instancia, la totalidad de remisiones tiene un anclaje en el “mor-por-de” (*Worumwillen*) propio de la existencia humana.

Este es el punto en el que insisten justamente lecturas como las de Dreyfus (1991), Okrent (1998, 2000) o Gordon (2013): la *Bewandtnisganzheit* en la cual la cosa comparece como “martillo” o como “lapicera” está constituido por un “conjunto integrado de prácticas” (Dreyfus, 1991: p. 96). Lo que “preexiste” son justamente estas prácticas, en las cuales el *Dasein* está siempre ya inmerso en tanto que sujeto histórico. De allí que el “ya siempre” que caracteriza a esta preexistencia quede referida por Heidegger con la sugerente fórmula del «*pretérito perfecto a priori*» o incluso como un «perfecto ontológico o *transcendental*» (SZ, 85, mi énfasis).

Esto conlleva cierta “asimetría” característica de toda lectura trascendental: en última instancia son los *proyectos* del *Dasein* los que motivan la “estructuración” de un mundo. De allí que Crowell (2000) decida interpretar la *Bewandtnis* en términos de “inteligibilidad” (p. 276) o que Thomas Sheenan haya propuesto recientemente traducir «*Bewandtnis*» directamente como “relación de medios-a-fin” (2018, p. 4).⁹⁵

Pero esto nos devuelve inmediatamente al problema central señalado por Malpas (cf. cap. 2, 1): si nos atenemos a la lectura trascendental que hace Heidegger en 1927, entonces la estructura del mundo aparece en última instancia como una “proyección” de las actividades mundanas del *Dasein*. En el fondo, como señalaba

⁹⁵ La traducción parafrástica de Sheenan, aunque valiosa en su intento de hacer claros los “argumentos” presentes en *Ser y Tiempo*, tienen el problema fundamental de que no respetan el principio metodológico de la «indicación formal», pues evidentemente la traducción de «*Bewandtnis*» por una fórmula como “relación de medios-a-fin” (*a means-to-an-end relation*) contiene ya una interpretación particular del término, y fija una comprensión que de otro modo debería estar en condiciones de “seguir las indicaciones” de un indicador formal. Tanto otro pasa con el término «*Welt*» que en lugar de traducirse simplemente como “mundo” (o “realidad”) se traduce como “el mundo del significado” (*the world of meaning*) con lo cual se pierde su original amplitud en dirección a una interpretación específica como lo es el “mundo de los significados” humanos. Por esta misma razón, la traducción de un «indicador formal» debe ser *siempre* una palabra extraída del cotidiano (“realidad”, “cosa”, “ritmo”, etc.) y nunca una fórmula técnica.

Gordon (2015), reemplazar las operaciones intelectuales por un conjunto de prácticas no es más que reemplazar un “idealismo de la mente” por un “idealismo de las prácticas humanas” (p. 235). Es justamente a través de la radicalización metafísica de la ontología que Heidegger buscará contrarrestar esta asimetría entre *Dasein* y *Mundo*, de manera que el concepto de *Bewandtnis* –que, como mostré, es central para su reelaboración de la noción de «cosa»– debe ser sometido a la misma radicalización. Como señala el propio Crowell (2001), esta tarea persiste incluso después del abandono de la Metontología, en las principales obras de la década de 1950:

Revirtiendo el orden de *Ser y Tiempo* –donde la «cosa» es vista como un modo derivado del útil y éste a su vez es relativizado a los proyectos del *Dasein* en el mundo como una totalidad de involucramientos (*Bewandtnisganzen*)– el ensayo *La Cosa* reflexiona sobre cómo el «cosear» (*dingen*) de la cosa misma es la que «reúne» y organiza un mundo en la cuaternidad (*Das Geviert*). Una simple jarra no desaparece en su uso, sino que es una particular forma de estar reunidas la tierra, los cielos, los mortales y las divinidades. La reflexión en torno a un puente en *Construir, Habitar, Pensar* se mueve en la misma dirección, hacia una recuperación fenomenológica de un modo de ser (el habitar) que está templado [*attuned*] de acuerdo con criterios distintos a los que constituyen la matriz metafísica del sentido propio del mundo tecnológico. (pp. 220-221)

Para Crowell, este movimiento en el pensamiento de Heidegger debe interpretarse como una radicalización del lema husserliano de ir “a las cosas mismas”, lo cual prueba la persistencia de “su compromiso con la posibilidad de la fenomenología” (ibíd.). Pero más allá de las implicancias del complejo concepto de «Cuaternidad» (*das Geviert*) –sobre el cual no ahondaremos aquí– su irrupción en la filosofía tardía de Heidegger evidencia, como muestra Crowell, la continuidad de la problemática de la *Bewandtnis* en la década de 1950.⁹⁶ A pesar de pertenecer más a un registro “poético” que a un registro “científico”, es indudable que el eje de estos ensayos continua siendo pensar la constitución *relacional* de las cosas (Malpas, 2006; Mitchell, 2013) y pensar, asimismo, esta relacionalidad en sus últimas consecuencias

⁹⁶ Un tratamiento sistemático del concepto de Cuaternidad (*Geviert*) se encuentra en Andrew Mitchell (2015), *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, London: Northwestern University Press. Otro abordaje interesante puede encontrarse en Malpas (2013, cap. 5).

para la existencia humana. En el siguiente capítulo veremos que esta problemática – usualmente situada en el pensamiento heideggeriano de la postguerra– se encuentra ya plenamente articulada en el seno de la “década metafísica”.

5. El animal relacional

“El tigre no proclama su «tigritud», sino que salta”

Wole Soyinka, 1964

“¿Qué fracción de infinitud,
de ese vasto abismo de eternidad,
se ha asignado a cada uno?
¿Qué fracción de la sustancia, del espíritu?
¿En qué diminuta porción de la tierra te arrastras?
Considera todas estas cosas,
y no tengas nada por importante,
salvo hacer lo que tu naturaleza te dicte,
y aceptar lo que la Naturaleza te dé”

Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, 32

1. Metontología y ciencia

1.1 La «metafísica» como «física»

En los últimos tres capítulos he venido insistiendo en que la perspectiva metontológica –en la medida en que ésta es concebida como una *metaphysica naturalis*– conlleva una reformulación radical de la idea de «lo físico» (*physis*). En este sentido era posible calificar el proyecto de la radicalización metafísica de la ontología fundamental como una forma de naturalismo (cap. 4, 1.1). Ciertamente la expresión “naturalismo heideggeriano” puede sonar provocativa debido a una larga tradición interpretativa que sitúa su pensamiento en las antípodas de la ciencia – incluso en el caso de aquellos que, como Dreyfus (1985) o Storey (2015), abogan por la posibilidad de naturalizar a Heidegger. En cualquier caso, su filosofía es tomada como un corpus que debe ser “acercado” al pensamiento científico, a pesar de que, como señala Glazenbrook (2013), Heidegger “escribió extensamente sobre la ciencia durante más de sesenta años” (p. 13).⁹⁷

A pesar del trabajo de varios autores en rectificar esta interpretación (Rouse, 2004; Glazenbrook, 2013; Storey, 2015) la opinión que excluye a Heidegger de la órbita del naturalismo filosófico sigue siendo dominante. En todo caso, muchas aproximaciones a una “filosofía de la ciencia” en Heidegger toman como punto de

⁹⁷ De todos modos no deja de ser cierto que su recepción de la ciencia no fue pareja a lo largo esas seis décadas. A partir de 1950 – en especial en sus meditaciones sobre la esencia de la técnica– Heidegger dirige una serie de críticas estructurales a la ciencia que culminan en su polémica afirmación de que “la ciencia no piensa” (PT, 128). Esto, sumado a su creciente uso del lenguaje poético, sepultó definitivamente a Heidegger de toda consideración sistemática respecto de la ciencia.

partida su filosofía de la técnica, olvidando por lo general –quizás con las excepciones de Storey y Buchanan– aquel período metafísico en el cual Heidegger trata sistemáticamente la ciencia experimental como en ninguna otra parte de su producción. Es en los cursos dictados en el semestre de invierno de Friburgo en 1929/30, conocidos como *Grundbegriffe der Metaphysik*, “donde Heidegger (...) se aventura en el dominio de otros seres y sus ambientes, con todo su esplendor biológico y material” (Buchanan, 2008: p. 43). Como intentaré mostrar, en dichos cursos Heidegger se aboca a una relectura de los principales resultados de la reelaboración metafísica de la noción de «ente» –a saber, la «relacionalidad» y la «totalidad» o «integridad» (*Ganzheit*)– por lo cual es factible, como hace Hayes (2016) situar a los *Grundbegriffe* “en el camino de la Metontología” (p. 123).

Si nos atenemos a las lecturas tradicionales de la Metontología (cf. cap. 1, 3.1) deberíamos decir que el pensamiento de Heidegger oscila entre dos actitudes fundamentalmente contrarias respecto de la ciencia: o bien comporta una actitud *fundacionista* según la cual el ámbito del cual se ocupa la filosofía –el «espacio de sentido» para usar la expresión de Crowell (2011)– le está esencialmente vedado a las ciencias positivas (interpretación fenomenológico-trascendental); o bien comporta una actitud de total confrontación con el lenguaje científico sumada a una indiferencia respecto de sus resultados experimentales (lectura postmetafísica).

Sin embargo, ninguna de estas lecturas se adecúa a la peculiar recepción heideggeriana de la ciencia que caracterizó los años metontológicos. Por un lado, los *Grundbegriffe* marcan un distanciamiento explícito y definitivo con el marco conceptual fenomenológico-trascendental, como puede apreciarse en el siguiente pasaje:

También la filosofía trascendental tiene que caer. ¿Qué ha de aparecer entonces en lugar de la ontología? (...) También la ontología y su idea tienen que caer, precisamente porque la radicalización de esta idea era un estadio necesario del desarrollo de la problemática fundamental de la metafísica. (CFM, 425)

Si la radicalización ontológica de la fenomenología partía de las limitaciones del marco conceptual kantiano y husserliano –sobre todo por su adhesión implícita a una metafísica sustancialista– la radicalización metafísica de la ontología parte de una ruptura definitiva con la filosofía trascendental, en la medida en que el marco

trascendental limita una posible exploración del *carácter físico* de la significatividad (Cf. Cap. 2). Esto no significa, como bien han observado Crowell o Ihde, que Heidegger haya abandonado el método fenomenológico *in toto* –en muchos sentidos puede leerse la filosofía tardía de Heidegger como una radicalización ulterior de la fenomenología (Ihde, 2007)– pero sí implicó un distanciamiento del lenguaje familiar de la filosofía kantiana, y, lo que es más importante, un abandono definitivo de la concepción trascendental de la filosofía como una investigación *a priori*.

Sin embargo, el abandono del lenguaje trascendentalista de ningún modo abona a la segunda interpretación. Heidegger señala explícitamente que metafísica y ciencia conforman una “unidad interna”:

[Metafísica y Ciencia] no son dos estaciones de un funcionamiento que se activen una detrás de otra. Su relación no puede establecerse racionalmente, a la manera de una fábrica, como si se tratara sólo de la ciencia y de la metafísica como empresas filiales, de modo que la metafísica aporte los conceptos fundamentales y las ciencias los hechos, sino que la *unidad interna de ciencia y metafísica* es un asunto del *destino*. (CFM, 240)⁹⁸

Esta «unidad interna» no designa una relación de fundamentación de ningún tipo, ya que no se trata de dos disciplinas autónomas que deban ser conectadas mediante puentes teóricos o conceptuales. La ciencia misma, en el curso de su actividad cotidiana, está siempre expuesta a la posibilidad de producir una crisis de fundamentos mediante el cuestionamiento de sus conceptos básicos, y cuando lo hace, *es* metafísica. De modo que «ciencia» y «metafísica» no designan dos disciplinas sino dos modos de relacionarse con *la physis*: una, abocada al trabajo experimental, la otra, abocada a la elaboración conceptual. Esto no debe entenderse en términos de una espuria distinción entre “práctica” y “teoría”, sino que constituyen dos momentos de

⁹⁸ Con la palabra “destino” (*Schicksal*) Heidegger alude a la posibilidad histórica y concreta de que los investigadores y científicos actuales puedan asumir esta unidad, lo cual depende de “la disposición interior de la comunidad recíproca” (CFM, 241). Esta observación es seguida por un extenso diagnóstico mediante el cual Heidegger dirige una dura crítica a las instituciones universitarias de su tiempo, en las cuales a su juicio “falta seguridad y fuerza para dejar existir” a los investigadores. Por el tenor de su lenguaje, uno podría pensar que Heidegger ha abandonado repentinamente sus reflexiones metafísicas para involucrarse en la “política universitaria” –algo de esto es cierto, como lo demostrará en el año 1933 con su tristemente célebre discurso inaugural. Sin embargo, la observación de Heidegger tiene aquí un pleno sentido metafísico: la organización de los departamentos de investigación vigente de las Universidades, que fragmenta el saber y mantiene a los investigadores confinados a sus “campos disciplinares”, no es el producto de una “decisión política” sino de *una relación fundamental* con el Ser.

la misma relación esencial (*wesentlicher Bezug*) que el hombre mantiene con la *physis*. De allí que “en un sentido esencial, *meta-física es física*” (PH, 241).

Pero esta unidad no está garantizada ni viene de suyo, sino que es una responsabilidad de los propios investigadores. Mientras la investigación se confinen dentro de los límites impuestos por una administración disciplinar (confundiendo estos límites con los confines de la ciencia misma) su actividad no pasará de estar entregada “a una servicialidad práctico-técnica”, y “la filosofía pasa a ser una parte de lo que se da en llamar formación general” (CFM, 241). Pero si, en base a los resultados experimentales de su propia disciplina, se mantienen abiertos a la posibilidad de cuestionar la validez de sus conceptos fundamentales, entonces allí “se da la investigación verdadera y avanzada” y los científicos “piensan cada vez más y más filosóficamente y sólo así les es dado crear nuevos planteamientos” (PC, 95). Esta descripción kuhiana –que prefigura asimismo su análisis de la *Gestell* en los años 50– deja en claro que la motivación de Heidegger para reelaborar la compleja relación entre metafísica y ciencia no proviene de un marco trascendental ni postmetafísico.

1.2 El «método comparativo»

En los últimos tres capítulos he venido insistiendo en que la perspectiva metontológica –en la medida en que ésta es concebida como una *metaphysica naturalis*– conlleva una reformulación radical de la idea de «lo físico» (*physis*). En este sentido era posible calificar el proyecto de la radicalización metafísica de la

Como señalan Dahlstrom (2002) y Buchanan (2008), el modo particular en el que Heidegger aborda este problema en los años 30 surge como consecuencia de las críticas que algunos filósofos –como Helmuth Plessner, Karl Löwith, Hans Jonas y en especial Max Scheler– dirigieron sobre las principales tesis de *Ser y Tiempo*, en particular sobre el tratamiento de la relación entre el *Dasein* y la Naturaleza. Muchos de estos autores desarrollaron distintas perspectivas filosóficas inspiradas por el mismo Heidegger con el objetivo de “re-ubicar a los humanos en el contexto de la Naturaleza sin naturalizarlos” (Buchanan, op. cit., p. 66). Como vimos, fue Scheler quien tuvo el impacto más profundo en Heidegger (cap. 1, 2.1). La antropología filosófica de Scheler –condensada en su último libro *Die Stellung des Menschen im Kosmos* de 1928– integra resultados de las distintas ciencias naturales (entre las cuales se cuenta la psicología) con el fin de situar la existencia humana en el contexto

de una teoría integrada de la Naturaleza. En ella, el humano es situado en el pináculo de una jerarquía ontológica que va de lo físico-químico a lo biológico, y finalmente a lo «racional» o «espiritual» (Scheler, 2008: pp. 29-30).

A pesar de los problemas filosóficos que Heidegger detecta en el planteo scheleriano –en especial por su aceptación implícita de los postulados del humanismo metafísico y la antropología filosófica tradicional– algunas tesis centrales de Scheler logran ejercer una importante influencia en el planteo heideggeriano (Buchanan, 2008: p. 91). En especial, la idea de que el animal está inmerso en un «ambiente» (*Umwelt*) mientras que al hombre –y sólo a él– le pertenece la posibilidad de habitar un «mundo» (*Welt*), es una tesis defendida por ambos.

Sin embargo, la diferencia crucial reside en el modo en el cual es tematizada esta “diferencia esencial”. En el caso de Scheler, dicha diferencia legitima una posición *jerárquica*, dada la “trascendencia” del hombre a través de su naturaleza racional. Heidegger observa que esta tesis (sostenida también por Cassirer) es la versión secular de la tesis cristiana de la trascendencia espiritual del hombre sobre la Naturaleza (SZ, 48). Por otro lado, esta concepción supone una metafísica sustancialista que define al hombre en base a un carácter subsistente –la “animalidad” o “corporalidad”– y lo distingue del resto de los entes en virtud de la posesión de una “propiedad esencial”: la razón.⁹⁹

A diferencia de Scheler, el problema de la diferencia humano-animal es abordado en los *Grundbegriffe* de un modo muy distinto al de la antropología filosófica tradicional. La principal razón de esto es el rechazo de Heidegger a la metafísica tradicional, y su consecuente reformulación de la idea de «ente»: *cada ente es una totalidad dinámico-topológica de remisiones materiales vinculadas por patrones rítmicos de movimiento*. La diferencia entre un ente y otro, por lo tanto, reside en el *tipo de totalidad dinámica* que constituyen en cada caso.

Esta reformulación del problema amerita un método de análisis que no sea jerárquico, sino *comparativo* (CFM, 227).¹⁰⁰ Dicho en otros términos: la diferencia entre el “ser humano” y otros entes de la Naturaleza no reside en una “propiedad”

⁹⁹ Ya en *Ser y Tiempo* la definición tradicional del hombre como «animal racional» (ζῷον λόγον ἔχον) había sido objeto de crítica por su orientación hacia “la antropología antiguo-cristiana” cuyos fundamentos ontológicos no han sido en absoluto aclarados (SZ, 48).

¹⁰⁰ En los *Grundbegriffe* Heidegger es explícito en su deseo de desarrollar la estrategia comparativa en contraste con (a) la *ontológica* (desarrollada en la analítica existencial de 1927) y (b) la *histórica* (presente en su ensayo *Vom Wesen des Grundes*, escrito en 1928 y publicado un año después) (CFM, §42).

específica que diferencia a éste de los otros, sino en *el modo de relacionalidad* que involucra a cada ente con una totalidad respectiva (*Bewandtnis*). Tanto el hombre como el animal (como cualquier ente orgánico o inorgánico) “están” junto a nosotros en el «mundo» (*Welt*), y la pregunta crucial consiste en determinar *el tipo de vinculatoriedad* que establece cada ente con ese mundo. Es en ese preciso sentido que debemos entender las tesis comparativas mediante las cuales Heidegger define a la piedra como «a-mundana» (*Welt-los*), al animal como «pobre de mundo» (*Welt-arm*), y al hombre finalmente como «configurador de mundo» (*Welt-bilden*).

El esquema comparativo presentado a partir de estas tres tesis da lugar a un planteo muy distinto al jerárquico. Si el criterio jerárquico establecía la diferencia humana sobre el trasfondo de una evolución continua (física, biológica, psicológica, espiritual, etc.), en el caso del criterio comparativo la relación entre continuidad y discontinuidad es más compleja. A pesar de la “proximidad biológica” entre el hombre y los animales –sobre todo en el caso de sus parientes biológicos más cercanos como los chimpancés o los orangutanes– no obstante “la diferencia esencial es infinita, y tiene que ver directamente con el modo en que cada ser se relaciona con su ambiente” (Buchanan, 2008: p. 79). Es decir que el enfoque comparativo permite pensar «lo humano» en términos de una *discontinuidad metafísica* con lo animal sin que esto afecte de manera alguna la *continuidad fisiológica* entre el hombre y el animal –y en última instancia también la piedra. El énfasis y la insistencia en una diferencia radical entre humanos y animales ha hecho que muchas interpretaciones contemporáneas de este período sitúen apresuradamente a Heidegger como un representante más de la tradición que reivindica la excepcionalidad del hombre con respecto al mundo natural, ignorando o incluso confrontando infructuosamente la teoría darwiniana de la evolución (Malpas, 2012: p. 128). Esta errónea catalogación de los *Grundbegriffe* como una porción de filosofía humanista o antropocéntrica sólo puede ser subsanada si tenemos en mente que detrás de la tesis de discontinuidad, se encuentra el rechazo a cualquier criterio que tome un dato fisiológico para determinar una proximidad o una lejanía entre lo propiamente humano y lo propiamente animal.

Si bien Heidegger presenta las tesis comparativas al comienzo de su curso, queda claro que éstas no provienen de un análisis *a priori*, sino que están íntimamente ligadas a ciertos resultados experimentales de las ciencias naturales, aunque tampoco se agotan en ellos. Cada tesis es “ejemplificada” o “apoyada” por dichos resultados experimentales, pero al mismo tiempo el lenguaje de las mismas trasciende la “matriz

disciplinar” de cualquier ciencia natural, en la medida en que pone en cuestión los conceptos fundamentales que estructuran a la misma. Los distintos resultados de las ciencias experimentales, cuando son sometidos a un escrutinio conceptual riguroso, pueden poner en marcha un proceso de cuestionabilidad que Heidegger identifica directamente con el ejercicio metafísico. De modo que la posibilidad de preguntar filosóficamente por cada ente a está supeditada a la cuestionabilidad abierta por el *análisis positivo* de estos mismos entes por parte de las ciencias. Por eso las tres tesis mencionadas, aunque no proceden “de la zoología”, tampoco pueden discutirse “independientemente de ella” (CFM, 237).

Este “doble carácter” queda especialmente claro en el tratamiento de la biología que caracteriza la segunda parte de los *Grundbegriffe*. La biología reviste un interés metafísico muy claro para Heidegger, debido a que en su seno se han producido “dos *pasos decisivos*” (CFM, 316) que permiten elucidar, desde los resultados de la ciencia misma, las dos problemáticas centrales que, como vimos, Heidegger había descubierto en la base del problema de la significatividad: *el problema de la «totalidad»* y *el problema de la «relacionalidad»*. En particular, la *embriología* y la *ecología* representan, respectivamente, estos dos pasos decisivos que acercan definitivamente a la investigación científica con la problemática metontológica.

En este capítulo procederé del siguiente modo: primero me abocaré a un análisis del abordaje heideggeriano de la embriología y la ecología, con el fin de elucidar en qué sentido los resultados experimentales obtenidos en estos campos constituyen “dos pasos decisivos” para la metafísica. A continuación desarrollaré una interpretación de la concepción heideggeriana del «organismo» que se desprende de esta interpretación metafísica de la biología. Según dicha interpretación, el organismo es concebido como *una totalidad rítmica de impulsos que constituyen capacidades, i.e., modalidades dinámicas cuya estructura pulsional consiste en la constitución normativa de una dimensión topológica* (Ramos dos Reis, 2017: p. 691). Allí ofreceré una interpretación del concepto de «perturbación» (*Benommenheit*), con el cual Heidegger caracteriza propiamente la «conducta» animal. Según esta interpretación, la perturbación debe ser entendida siguiendo el modelo de la *Bewandtnis* en su relectura metafísica, esto es, como una forma específica de movimiento rítmico que constituye un espacio topológico que, en el caso del animal, se denomina «anillo de desinhibición» (*Enthemmungsring*). Luego, ofreceré una interpretación de la

caracterización heideggeriana del movimiento humano en términos de «comportamiento» (*Verhalten*), caracterizado a su vez por una «triplicidad» (*Dreifache*) de elementos: la «responsabilidad» (*Verbindlichkeit*), la «integración» (*Ergänzung*) y la «proyección» (*Entwurf*). A continuación trataré sistemáticamente algunas dificultades y ambigüedades del planteo comparativo señaladas por MacIntyre (1999) y Buchanan (2008), e intentaré brindar una posible solución a estos problemas retomando la distinción semiótica entre «símbolo» e «índice», proporcionando así una interpretación *ontosemiótica* de la diferencia entre humanos y animales.

2. “Dos dogmas” de la biología

2.1 Embriología

Si tomamos en cuenta la reformulación metontológica del concepto de «forma» como un movimiento generativo del flujo material (cap. 4, 2.2.1) no debe sorprendernos que la primera disciplina biológica que atrae la atención de Heidegger sea la embriología. Por «embriología» se entiende el estudio sistemático de la *morfogénesis*, esto es, el proceso por el cual un gameto adquiere la “forma” que finalmente tendrá al momento del nacimiento.¹⁰¹ Este proceso dinámico de formación celular no está, sin embargo, “inscripto” en ninguna célula individual. Como bien explican Thelen & Smith (2006):

Durante la embriogénesis (...) ninguna célula individual indica que la suya será la región del cerebro o del hígado. Más bien, es el conjunto de células, actuando como un colectivo y desde una posición particular en el colectivo más grande, la que determina su destino. Ninguna es la célula fundamental, sino la historia y dimensión espacial del colectivo. (p. 260)

De manera que el fenómeno de la morfogénesis plantea serios desafíos a la vieja concepción mecanicista del organismo (que lo concebía como un conjunto de partes orgánicamente ensambladas) porque en ella “la determinación de un grupo de

¹⁰¹ Algunos desarrollos actuales de la embriología (como la biología evolutiva del desarrollo, informalmente conocida como “evo-devo”) han demostrado ser centrales para comprender la evolución biológica.

células del embrión como su destino posterior se realiza en el contexto del conjunto y en consideración a este conjunto” (CFM, p. 316).

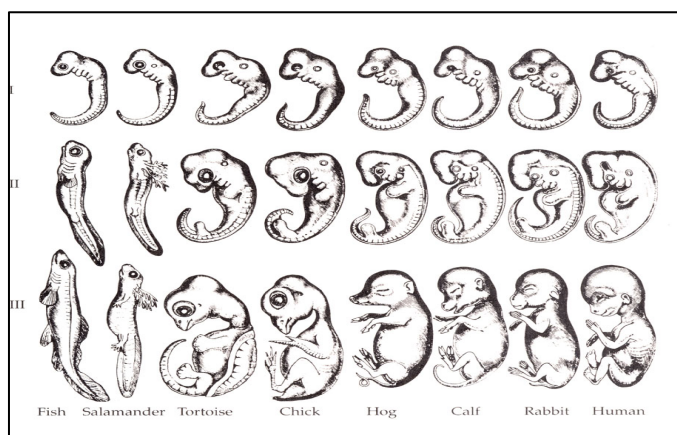


Figura 11. Ilustración de embriogénesis comparativa realizada por Ernst Haeckel (*Generelle Morphologie der Organismen*, 1866).

Para Heidegger, la embriología representa “la clara irrupción de la *idea de conjunto* [*Idee des Ganzen*]: la totalidad en cuanto tal [*die Ganzheit als solche*] como factor determinante” (CFM, 317). Por su carácter dinámico, esta «totalidad» no puede ser pensada como algo “allí a la vista” pues no podemos encontrarla pre-figurada en ningún elemento individual, sino que “repercute en cada momento de la duración del organismo y de su movilidad” (CFM, 319). En efecto, podría decirse que en la embriología, el *desarrollo de la forma* se explica con la *forma del desarrollo*.

Para 1929 esta disciplina se encontraba en un proceso de rápida conformación, en especial a partir de las investigaciones empíricas de Hans Driesch. Su libro *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge (La localización de los procesos morfogenéticos)* de 1899, tuvo un profundo impacto en Heidegger, quien examinará sus implicancias en los *Grundbegriffe*, concluyendo que sus resultados expresan la inadecuación estructural del sustancialismo para dar cuenta del fenómeno de la vida orgánica.

Como vimos, la concepción sustancialista de la materia conlleva una oscilación filosófica que demuestra la imposibilidad de este modelo para pensar la emergencia de la *forma* sin recurrir forzosamente a una “cosa subsistente” que legitime dicha referencia, ya sea “dentro” o “fuera” de la misma (cap. 3, 1.1). Ningún concepto de la biología expresa mejor esto que el concepto de «información genética». Dicho concepto ha implicado la introducción de todo un vocabulario semiótico en el seno de la biología molecular («información», «código»,

«transcripción», «expresión», «traducción», «signo», «receptor», etc.) que evidencia la presencia de *procesos de significación* en el seno de la vida orgánica (Queiroz *et al.*, 2011: p. 91). De manera que en la biología molecular, la morfogénesis se entiende y explica en términos de la información genética “presente” en el organismo. La presencia de un elemento *in-formante* (i.e.: que “da forma”) es conceptualmente necesaria para dar cuenta del proceso morfogenético de los organismos que constituye su determinación formal ulterior.

El problema surge, como ya vimos, a la hora de “situar” esta significación: si la «materia orgánica» es interpretada en términos sustanciales, entonces la información está o bien “dentro” de la misma o bien “fuera” de ella. Por el primer camino llegamos al mecanicismo y por el segundo, a una suerte de vitalismo, pero tanto uno como otro son “igualmente peligrosos” para los problemas biológicos (CFM, p. 317).¹⁰² La prevalencia actual de la opción mecanicista no debe hacernos olvidar que, en efecto, ambos parten del sustancialismo.

Esta ha sido justamente la función histórica que ha cumplió el concepto de «gen», atribuido generalmente a Wilhem Johansenn en el año 1909. La idea básica que nos ha legado su definición es la de una «unidad hereditaria» (Dupré, 2012: p. 50). Ésta sigue siendo la visión hegemónica en el campo de la biología contemporánea: en la cuarta edición de su ya clásico *Genetics*, Benjamin Peirce afirma que “en el nivel más simple, podemos definir el gen como una unidad de información que codifica una característica genética” (2002, p. 13). Por su parte, Smith y Szathmáry (1999) expresan una opinión similar: “algo es conservado en los cambios materiales. Ese ‘algo’ es la información genética (...) Tenemos que pensar al gen como una estructura que es replicada y como información que es copiada y traducida” (pp. 9-10). Este modelo es popularmente conocido como “el dogma central” de la biología molecular.¹⁰³

En los últimos años esta concepción e incluso la idea misma de «gen» ha sido puesta en tela de juicio (Rosenberg, 2006; Dupré, 2012). Sin embargo, la noción de que “la información puede preexistir al proceso que da origen a la forma” sigue siendo aún hoy la premisa fundamental en la visión tradicional del desarrollo

¹⁰² Heidegger advierte que el propio Driesch, a pesar sus avances en el campo de la embriología, cayó presa en el vitalismo al no disponer de un marco conceptual adecuado. Driesch fue de hecho un fervoroso defensor del llamado Neovitalismo en Alemania, como lo indica el subtítulo de su citado libro: *Ein Beweis vitalistischen Geschehens* (“una prueba de hechos vitalistas”).

¹⁰³ La expresión “dogma central de la biología molecular” fue acuñada por primera vez en 1957 por Francis Crick en una conferencia dirigida a la Sociedad Británica de Biología Experimental.

morfogenético (Thelen & Smith, *op. cit.*, p. 259). Pero esta concepción no se circunscribe al campo de la biología molecular, sino que tiene su origen último en lo que Ingold (2000) denominó un «modelo genealógico» de la forma, según el cual “la arquitectura básica del organismo está preestablecida de antemano” en el “material genético” del mismo modo que “un artefacto preexiste” en la mente del creador antes de ser construido: “en ambos casos, la actualización de la forma se reduce a una simple acción de transcripción mecánica: todo el trabajo *creativo* ya ha sido hecho, ya sea por la selección natural o por la razón humana” (p. 343).

El punto de Heidegger en los *Grundbegriffe* es que la embriología nos interpela a pensar la emergencia de la «forma» de un modo radicalmente distinto: no como la “expresión” de un diseño preexistente en la materia, sino en términos del *conjunto de interacciones materiales*. En este sentido, como señalan Thelen y Smith, la teoría morfogenética “desafía las nociones usuales de la ciencia que comprendemos por análisis, aislando *cosas* –ingredientes y componentes– hasta llegar a la *materia esencial*” (op. cit.: p. 263, mi énfasis). Heidegger valora la contribución de la embriología justamente en tanto que su problemática permite pensar una noción genuina de «totalidad», no como *Gesamtheit* sino como *Ganzheit*: “*totalidad* significa: el organismo no es una suma, no está compuesto de elemento y partes, sino que el hacerse y la construcción del organismo están guiados en cada uno de sus estadios por su totalidad misma” (CFM, 316). Dicho en otras palabras, la teoría moderna de la morfogénesis no nos habla de una totalidad *dada*, sino de una totalidad *en curso*.

Sin embargo, Heidegger considera que la embriología está esencialmente limitada porque permanece dentro de un marco de pensamiento sustancialista. Esto se hace evidente en el hecho de que se interpreta la determinación formal de los organismos en términos *fisiológicos*:

Aunque el organismo se toma como totalidad (*Ganzheit*), sin embargo se lo toma de tal modo que la relación con el medio ambiente no queda recogida en la estructura fundamental. El conjunto del organismo en cierta manera se identifica con la superficie de la corporalidad animal. (CFM, 317)

Hoy es casi un pleonasma decir que la morfología animal tiene que ver con su organización fisiológica, pero el punto de Heidegger es justamente que la identificación entre morfología y fisiología permanece injustificada desde un punto de

vista metafísico. Sólo si se interpreta el concepto de «forma» en términos de algo “constante” en el flujo “cambiante” de la vida del viviente, y se supone a su vez que el “cuerpo anatómico” del organismo –que se da como “compuesto” por órganos– es aquel substrato constante, tiene sentido la identificación entre «forma» y «fisiología». De manera que el *fisiologismo* en el plano de la biología es una consecuencia del *sustancialismo* en el plano metafísico. Por lo tanto, concluye Heidegger, la embriología está necesitada de un *segundo* “paso decisivo” para librarse definitivamente del dogma fisiologista.

2.2 Ecología

Curiosamente fue el propio Ernst Haeckel quien inventó el término *ecología* (*oecologie*) en su libro de 1866 (Fig. 11) para referirse al estudio de las relaciones entre los organismos y su ambiente biofísico. Sin embargo no es Haeckel sino la ecología etológica de Jakob von Uexküll la que tiene para Heidegger una significación esencial para su metafísica. Von Uexküll es, con toda seguridad, el científico que más ha influido directamente en el pensamiento de Heidegger, y en especial en su período metontológico. Su ya célebre concepto de «*Umwelt*» puebla los escritos de Heidegger desde mucho antes que *Ser y Tiempo*. Sin embargo sólo en los *Grundbegriffe* de 1929 encontramos una referencia explícita a su teoría biológica y un tratamiento sistemático de la misma.¹⁰⁴

Para Heidegger la significación central que tiene la ecología de von Uexküll dentro del campo de la biología consiste en su reinterpretación radical de “la vinculación del animal con su medio circundante” (CFM, 316). En efecto, la peculiaridad de su enfoque gravita en el hecho de haber incluido el medio ambiente propio del animal *como un factor constitutivo* del organismo como tal. Ciertamente Heidegger es consciente de la importancia que tiene el concepto de «ambiente» en la teoría de la Selección Natural. Sin embargo, al expresar esta relación mediante la idea de «adaptación» (*fitness*) el darwinismo tomó la problemática del ambiente “justamente en un sentido que hizo errar el problema (CFM, 319). La idea de «adaptación» supone, en efecto, aquello que Ingold había denominado «perspectiva del construir» (*building perspective*) según la cual la «cosa» y el «ambiente» son

¹⁰⁴ En Vila (2015) realizo un análisis detallado sobre la etología de J. v. Uexküll y sus implicaciones filosóficas.

realidades autónomas y definibles separadamente (Cap. 4, 2.2.1). En la biología de von Uexküll, el animal no es una unidad concebida con independencia del entorno, sino que “la composición” de cada órgano del organismo “debe ser entendido” en una “relación contrapuntística” con algún elemento del ambiente (von Uexküll, 1940: p. 171). Nota por nota, punto por punto, el órgano existe en y para esa relación contrapuntística con un elemento “externo”, generando entre todos ellos una estructura relacional que vincula órganos y factores ambientales en una especie de “circuito semiótico”, que Uexküll denomina “círculo funcional” (*Funktionkreis*), y que constituye el fundamento de la unidad de un ambiente (*Umwelt*):

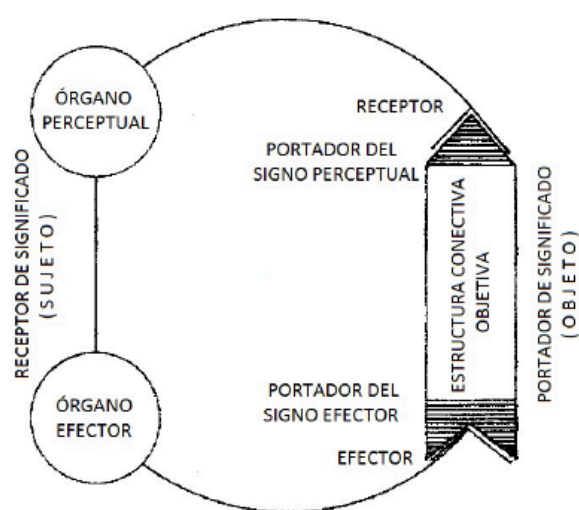


Figura 12. Ilustración del círculo funcional (*Funktionkreis*) realizado por J. v. Uexküll en su libro “*Theoretische Biologie*”, cuya segunda edición alemana apareció en Berlín en 1928. El carácter de “portador de significado” (*Bedeutungsträger*) de un elemento ambiental sólo se fundamenta en su relación con un órgano perceptual (*Merkorgan*) que vibra armónicamente con el portador, y estimula así al órgano efector (*Wirkorgan*) a realizar una acción sobre el ambiente.

En la “teoría composicional” de la Naturaleza que propone von Uexküll, la existencia de una relación significativa requiere de al menos *dos* elementos vinculados *habitualmente* (esto es, en una unidad *rítmica*) por relaciones contrapuntísticas. Esto significa que la constitución interna de un órgano, así como el lugar que éste ocupa en el organismo, es explicado en términos de su imbricación en este circuito de significaciones. Es por eso que la noción darwiniana de «adaptación» es insuficiente para dar cuenta del significado esencial que reviste el ambiente en la constitución del organismo viviente.

Siguiendo a Uexküll, Heidegger sostiene que “el organismo no es algo en sí mismo que luego además se adapta [*Anpassen*], sino al contrario, el organismo adapta

a sí [*Einpassen*] en cada caso un medio circundante [*Umwelt*] determinado” (CFM, 319). Esto implica ciertamente una concepción *relacional* del organismo, en la medida en que los vínculos funcionales establecidos con el entorno son considerados como constitutivos de la esencia del organismo y no como una capa ulterior a la determinación fisiológica del mismo. De igual manera, se trata de una concepción *semiótica* (hoy diríamos: biosemiótica) del organismo, en la medida en que el movimiento del *Funktionkreis* está determinado en su totalidad por un conjunto de relaciones de significación.

Ahora bien, esta implicancia puede ser comprendida de dos maneras, dependiendo del modo en que se interpreta esta “relacionalidad” constitutiva del ente biológico. Desde una perspectiva que podríamos llamar «ecología tradicional», la relación entre el organismo y su ambiente es constitutiva en un *sentido débil*, esto es: el vínculo organismo-ambiente es constitutivo para cualquier *conocimiento* que queramos tener sobre el organismo, pero su *identidad* continúa siendo de orden corporal: el organismo es primeramente un cuerpo “esencialmente adaptado” al entorno. Desde una perspectiva que llamaríamos «ecología radical», la relación organismo-ambiente es constitutiva en un *sentido fuerte*, esto es: la *identidad* del organismo consiste en un tipo de relacionalidad física, *desde* la cual siempre es legítimo distinguir cuerpo y ambiente, pero sólo como una abstracción posterior del complejo original.

Heidegger cita como un ejemplo de la «ecología tradicional» el trabajo del biólogo holandés F. J. J. Buytendijk, según el cual “la vinculación del animal con su entorno es casi tan íntima como la unidad del cuerpo”.¹⁰⁵ Sin embargo, para Heidegger la unidad del animal y el ambiente no es “casi tan íntima” como la del cuerpo, ni tampoco es “igual de íntima”, sino que la íntima unidad del cuerpo está fundada ella misma en otra unidad de otra naturaleza, y en la cual no es posible delimitar el cuerpo y el ambiente como dos esferas ontológicamente divisibles (CFM, 313).

Con esta radicalización Heidegger da el paso decisivo hacia su propia concepción del organismo. En el fondo, esta radicalización opera como una deconstrucción de la pregunta tradicional de la ecología: ¿cuál es la relación entre el organismo y su ambiente? Por eso, en la medida en que tanto el concepto de

¹⁰⁵ F. J. J. Buytendijk, “Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier”, *Blätter für Deutsche Philosophie*, Vol. 3, Berlín, 1929/1930, p. 47.

«ambiente» como el de «organismo» son reformulados en su base, la movida de Heidegger constituye una intervención notable en los fundamentos de la ecología.

Pero para comprender esto con mayor claridad debemos primero ilustrar cómo aún hoy sigue operando la diferencia entre una perspectiva ecológica “tradicional” y una “radical” dentro de una problemática específica: la identidad biológica.

Históricamente en la biología han coexistido tres criterios distintos empleados para individuar a los organismos biológicos: el criterio *fenoménico*, el *evolutivo* y el *fisiológico* (Pradeu, 2010). Según el primer criterio, un individuo biológico es algo que “puede verse con facilidad en el mundo” (Pradeu, 2010: p. 249). Un ratón, un pino, un león o una anémona son ejemplos de organismos cuya forma es ostensible, de modo que podemos enumerarlos sin dificultad. El problema evidente con este criterio es que, por fuera del plano de los vertebrados superiores, el criterio se vuelve bastante ambiguo: ¿es la célula un individuo? ¿o el organismo multicelular? ¿Y qué hay de los organismos coloniales como el moho mucilaginoso? (ibíd.). De modo que este criterio, aunque muy fortalecido por el “sentido común”, no logra ser lo suficientemente preciso.

De acuerdo con el segundo criterio, “un individuo biológico es un individuo evolucionario, es decir, una entidad sobre la cual actúa la selección natural” (p. 250). Según este criterio, genes, genomas, organelas, células, organismos e incluso especies enteras serían ejemplos de individuos biológicos. Pero si el primer criterio estaba demasiado limitado por el sentido común, el criterio evolutivo está demasiado lejos de él, pues nos obliga a admitir cosas como, por ejemplo, que en toda Sudamérica hay ocho o diez individuos llamados *Eucaliptus* (correspondientes a cada especie) y, por ejemplo, sólo *un* jaguar (*Panthera onca*).

Pero el criterio evolutivo adolece de una dificultad más grave: su plausibilidad descansa en la noción de «especie» biológica, la cual tradicionalmente ha sido individuada en términos del genotipo de cada especie, esto es, de su constitución genética. Sin embargo, como señalan Winslow y Schneider (2014), la noción tradicional que asocia al individuo biológico con *una* secuencia “específica” de ADN ha sido puesta en cuestión por recientes investigaciones en el campo de la microbiología. Según estos estudios, el conjunto de las bacterias comensales que residen en un organismo humano adulto y que cumplen funciones imprescindibles para su normal funcionamiento (lo que se conoce como «microma humano») constituye una masa genética de unos 3 millones de genes. Esto significa que el

material genético de nuestro genoma (aproximadamente 23 mil) representa tan sólo el 0,7% del material genético presente en nuestro organismo. Este hecho modifica profundamente “los paradigmas ontológicos” que prescriben nuestra concepción usual de los organismos (p. 216).

El tercer y último criterio es para Pradeu el más adecuado de todos. El criterio “fisiológico” de individuación biológica define al organismo como “un *todo* funcionalmente integrado”, lo cual constituye “una definición esencialmente correcta” aunque “demasiado general” (Pradeu, op. cit., p. 257). ¿Cómo debemos interpretar esta «totalidad» funcional? Pradeu propone utilizar la inmunología como un criterio aceptable de individuación biológica: “la inmunología ofrece *un criterio de inclusión diacrónica*, esto es, lo que hace al organismo una *unidad* constituida de diferentes entidades en el tiempo” (pp. 253-254). Con esto, Pradeu puede definir al organismo como sigue:

Un organismo es *una totalidad funcional integrada*, hecha de constituyentes heterogéneos interconectados localmente mediante fuertes interacciones bioquímicas y controladas por interacciones inmunes sistémicas *que se repiten constantemente* con la misma intensidad media (2010, p. 258; 2012, p. 244; mi énfasis)

Esta definición es, a todas luces, *rítmica y relacional*: un organismo es una entidad heterogénea cuya unidad reside en “interacciones comunes” con receptores inmunes “que se repiten constantemente”. En efecto, Pradeu reconoce que su definición “ofrece una comprensión dialéctica del organismo” ya que “algunas entidades usualmente consideradas como parte del medio ambiente son de hecho parte integral del organismo” (p. 260). Incluso va más lejos al afirmar que su definición cae por fuera de una metafísica sustancial que exigiría “un sustrato” para estas interacciones comunes, ya que “las interacciones inmunes (al repetirse constantemente) singularizan interacciones bioquímicas continuas, las cuales singularizan ellas mismas al organismo” (ibíd.). Esta definición “no comienza enumerando constituyentes de un organismo para luego preguntar cuáles son sus interacciones” sino que afirma que “toda entidad que exhiba patrones moleculares que activan constantemente interacciones inmunes de intensidad media es un constituyente del organismo” (p. 261). Estas interacciones intracelulares son

reguladas por *señales* químicas entre patógenos, ligandos y receptores, de manera que el enfoque inmunológico también recoge la dimensión semiótica que constituye el núcleo de los análisis morfológicos de Uexküll (Pradeu, 2012: p. 243).

Hay dos cuestiones de suma importancia presentes en esta definición. Primero, la necesidad manifiesta al interior de la biología en general –y de la fisiología en particular– de remitirse a definiciones de carácter *relacional* y abandonar el sustancialismo como base para conceptualizar la noción de «organismo». Pero en segundo lugar, queda manifiesto cómo la concepción fisiológica del organismo persiste en la propuesta de Pradeu tal como lo hacía con Buytendijk casi un siglo antes. Este fisiologismo lo detiene allí donde debe pegar el salto decisivo y radicalizar su propuesta. Si el organismo “se toma como la unidad formalizada del cuerpo o de la corporalidad, entonces justamente no se ha comprendido la estructura decisiva del organismo” (CFM, 312). De hecho el criterio inmunológico tiene consecuencias que el propio Pradeu no explicita: si, como bien sostiene, no es lícito postular una entidad que “subyace” a las interacciones, ¿cuál es entonces el fundamento de estas mismas relaciones? ¿Qué tipo de *unidad* pertenece a las mismas?

Es aquí donde es necesario asumir en toda su fuerza una mirada radicalmente relacional: los componentes “materiales” y ostensibles del organismo (en este caso las células –ligandos y receptores– que participan de las interacciones inmunológicas) son lo que son en virtud de ser ellas mismas partes de un *proceso* en desarrollo que se sostiene, a cada instante, en virtud de una *unidad* que fundamenta aquella que es fisiológica, y que Heidegger atisbó e intentó capturar mediante el concepto de «perturbación» [*Benommenheit*]. Pero para entender este concepto tan discutido y tan poco comprendido, debemos primero ahondar en la concepción relacional del «organismo» que la sustenta, y que Heidegger desarrolla radicalizando los resultados de la biología hacia una conceptualización metafísica.

3. La idea de «organismo»

3.1 Órgano y herramienta

Mediante la radicalización de la embriología y la ecología, Heidegger desarrolla “una interpretación metafísica de la vida” (CFM, 239) cuyas consecuencias filosóficas y cuya continuidad con el resto de su pensamiento no han sido siempre

tomados en cuenta. Como vimos al comienzo de este capítulo, su análisis del «organismo» sólo tiene sentido si lo comprendemos en el contexto de una mayor motivación: la de volver a preguntar por el «mundo», y por ende, por la posibilidad humana de realizar la diferencia ontológica, y por ende de habitar significativamente su entorno. Según esto, el humano –que indudablemente tiene una existencia orgánica– sin embargo se define *en tanto que humano* en su radical diferencia de la mera organicidad. Indagar en esta diferencia es la tarea que se propone aquí, y su reformulación y crítica de la idea de «organismo» ocupará la mayor parte del curso.

El concepto de «organismo» fue introducido por Georg Ernst Stahl a principios del siglo XVIII en su libro *Theoria Medica Vera*, publicado en 1707 (Alsina Calvés, 2018: p. 63). Hoy en día, la caracterización más corriente de lo orgánico está determinada por la química orgánica: lo «orgánico» se refiere a la «materia orgánica», esto es, la materia compuesta por carbono (C) e hidrógeno (H), los cuales, junto al oxígeno (O) y el nitrógeno (N) son considerados los cuatro elementos esenciales presentes en todo ser vivo –de allí las famosas siglas “CHON” que son empleadas como un acrónimo para referirse a esta constitución básica de la “vida”. En tanto que se concibe a lo vivo en función de sus “elementos básicos”, la concepción bioquímica de la vida repite el gesto sustancialista de identificar la «cosa» con «lo permanente», y de este modo se solidariza, en última instancia, con la concepción materialista que concibe al organismo como un “complejo sistema físico”.¹⁰⁶

Esta concepción (que hoy parece trivial) es criticada frontalmente por Heidegger: “la química orgánica es todo menos una ciencia de lo orgánico” (CFM, 263). En efecto, la química –en tanto informada por una comprensión sustancialista de la materia– es incapaz de dar cuenta de la vitalidad de la vida, del mismo modo que la noción sustancial de «cosa» es incapaz de dar cuenta de la significatividad: «substancia viviente» o «materia vital» son en el fondo “conceptos contradictorios”, porque “la organicidad de lo viviente” queda fuera de su definición (ibíd.). El hecho de que Heidegger trate el problema del organismo a través de dos disciplinas biológicas no es trivial: esta elección ya supone la tesis de la imposibilidad de

¹⁰⁶ Esta filiación teórica queda muy bien ilustrada por el hecho de que el famoso libro del físico Erwin Schrödinger –*Qué es la vida (Was ist Leben)*, escrito en 1944– sea, aún hoy, una referencia ineludible entre los biólogos.

comprender lo vivo en términos de lo no-vivo, esto es: con el lenguaje de la física o la química.

Pero las presuposiciones metafísicas del sustancialismo están tan arraigadas que infectan incluso las concepciones netamente *biológicas* de lo vivo. Aunque no existe una definición unánime, la biología suele dar por válida la noción de que todo ser vivo reúne una serie de características –homeostasis, reproducción, crecimiento, etc.– y que la “mínima” expresión de estos caracteres están en un «elemento», a saber: la célula.¹⁰⁷ La célula es considerada “la unidad funcional y estructural de todo ser vivo” de modo que “*todo animal se presenta como una suma de unidades vitales*, cada una de las cuales presenta todas las características de la vida” (Epstein, 2015: p. 38). Pero Heidegger también se opone a esta concepción: “la unidad de la vida no es la célula” sino que es “su específica *totalidad*” la que hace a lo vivo ser concebido como un «organismo» (CFM, 263). Del mismo modo que la química orgánica comete el error filosófico de identificar la esencia de la vida con una parte de ella (CHORA), la biología, por su parte intenta comprender lo vivo en términos de la estructura y funcionalidad ostensible de su “unidad básica”. Pero esto supone una vez más que *lo vivo* puede ser señalado visualmente, en términos de una estructura dada y no, por el contrario, por una totalidad dinámica que es la que Heidegger está rastreando en términos de *movimiento*.¹⁰⁸

El punto es análogo al de la embriología: los elementos constitutivos no explican el “movimiento del conjunto” y por lo tanto buscar la esencia del organismo en ellos conlleva perder de vista la *organicidad* de lo orgánico. Esto es lo decisivo para Heidegger: ¿en qué consiste dicha organicidad? Decimos que “el organismo es aquello que tiene órganos” y que un órgano es algo que “sirve para” algo (el ojo *para* ver, el estómago *para* digerir, etc.) (ibíd.). De manera que lo decisivo es este “tener órganos”: ya sea una organela celular como la mitocondria, o un órgano del cuerpo como el hígado (compuesto en sí de miles de células) lo decisivo está en el vínculo existente entre el *órgano* y la *totalidad* en la cual eso *es* un órgano específico.

¹⁰⁷ Una interesante crítica a esta definición de «vida» está en Thompson, M. (2008), *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Massachusetts: MIT Press, cap. 2

¹⁰⁸ En su libro *The Ant Trap*, Brian Epstein critica la concepción del organismo como “un conjunto organizado de células” a través de un experimento mental: “imaginemos una excelente simulación futurística de todas y cada una de las células que componen un cuerpo humano, dejando afuera todo lo que no es una célula. Glóbulos blancos y rojos estarían representados, pero sin plasma por donde moverse. Habría neuronas, pero sin forma de comunicarse entre ellas. Habría músculos, pero nada que los conecte ni articule. No habría masticación, visión, digestión ni excreción. Una excelente simulación de células sería una terrible simulación del cuerpo.” (2008, p. 38).

En este sentido los órganos se comportan respecto a su totalidad específica de modo similar a como lo hace el útil (*Zeug*) respecto a su totalidad remisional (CFM, 266). Si todo utensilio “es aquello que es y tal como lo es sólo en una conexión” que “está determinada en cada caso por la totalidad de la situación” (ibíd.) entonces «útil» y «órgano» exhiben una modalidad ontológica similar: no pueden ser concebidas sino en relación con esta totalidad. Aunque la concepción mecánica del animal como un “complejo de herramientas” es rechazada, la analogía establecida por Heidegger debe indicarnos que su intención es la misma que la que tenía con el útil: desembarazarnos del modelo sustancial para repensar radicalmente la «cosa» en cuestión (CFM, 265).

Ciertamnte no es el caso que *sólo* los útiles y los órganos tienen esta relación con la totalidad, como si se tratase de dos clases de objetos que exhiben esta naturaleza relacional a diferencia de otras clases de entidad que permanecerían comprensibles dentro del modelo de la sustancialidad. Como vimos, la idea de Heidegger es derrumbar esta modalidad de pensamiento *in toto*. Para emplear los términos introducidos en el capítulo anterior, sólo podemos encontrar una cosa *como pluma de escribir* si hemos “entrado en el ritmo” de la cosa concreta, esto es, si nos hemos hecho poseedores de una comprensión (no intelectual: sino mundana, existencial) del conjunto de remisiones materiales que hacen a ese ente *ser una pluma*: el papel, la tinta, la escritura, etc. (Cap. 4, 2.1). En el caso de un útil como la pluma, esta ritmicidad encuentra un anclaje en el «para-qué» (*das Wozu*), esto es, en su función para escribir. Esto implica la inclusión de una dimensión *normativa* en todo útil: en la medida en que existe una función, estamos legitimados a realizar juicios normativos para determinar si la pluma funciona bien o mal. Sólo gracias a esta normatividad presupuesta en una práctica la pluma tiene la posibilidad de estar “averiada”, esto es, de tener un *malfuncionamiento*. En el mismo sentido, decimos que un ojo “sirve *para ver*” y este “para” conlleva asimismo la posibilidad de que el ojo funcione bien o mal según cumpla su función y el modo en que lo hace.¹⁰⁹

Sin embargo, hasta aquí llega la analogía entre el útil y el órgano, pues el tipo de normatividad que determina al órgano es fundamentalmente diferente a la que determina la herramienta, y Heidegger expresa esta diferencia del siguiente modo:

¹⁰⁹ De hecho muchos filósofos –como Ruth Millikan, David Papineau, entre otros– han concebido la existencia de funciones biológicas como una prueba de la imposibilidad de realizar una reducción mecanicista de la biología. Esta posición, conocida como «funcionalismo» ha tenido amplia recepción en la filosofía de la biología y la filosofía de la mente (cf. Papineau D., MacDonald, G., (Eds.), *Teleosemantics*, NY: Oxford University Press, 2006). Un análisis crítico del funcionalismo se encuentra en Vila (2015, cap. 2).

mientras que el utensilio tiene una «disposición» (*Fertigkeit*) el órgano tiene una «capacidad» (*Fähigkeit*): “la pluma como utensilio está dispuesta para escribir pero no tiene ninguna capacidad de escribir. *Qua* pluma no es capaz de escribir” (CFM, 272). La pluma tiene disposición *para* escribir, de modo que el criterio normativo que define un uso correcto del útil es, por así decir, “externo” al mismo. El caso de la capacidad es totalmente distinto: “no hay capacidad donde no hay *impulso* [*Trieb*]” (CFM, 280). Esto quiere decir que en el órgano la “norma” no es algo que viene a “prescribir” el uso del órgano de una vez para siempre, sino que su funcionamiento está íntimamente ligado al movimiento que le da sentido *como órgano*, en el curso de la vida de ese organismo. De manera que “lo capaz aporta reglas” de modo fundamentalmente distinto a la prescripción de un útil: ambos pertenecen a un plexo de remisiones, pero en el caso del órgano se trata “un plexo totalmente nuevo” (CFM, 279).

Uno podría objetar rápidamente a esta observación que una pluma no es capaz de escribir “por sí sola”, sino que quien *puede escribir* es la persona. Del mismo modo, el ojo tampoco es “en sí” *capaz* de ver sino que, quien *ve* es el organismo. Pero Heidegger se anticipa a esta objeción observando que el ojo nunca está como “algo presente” separado del organismo, esto es: un ojo extirpado, aunque sea *anatómicamente idéntico*, no sirve para ver. Su función sólo es tal en el contexto del empleo efectivo que el organismo hace de él –esto es independiente de si el organismo está o no viendo algo: mientras duerme, el ojo todavía “sirve” para ver, en tanto que su utilidad para ver está enlazado a la totalidad orgánica a la cual pertenece. Por el contrario, una pluma está «dispuesta» para escribir incluso cuando no está siendo empleada.¹¹⁰ La diferencia esencial entre la herramienta y el órgano reside, por lo tanto, en la *independencia relativa* de la «disposición» respecto de su empleo práctico, frente a la *dependencia esencial* de la «capacidad» respecto a un «impulso».

Mediante el concepto de «impulso» (*Trieb*) Heidegger busca capturar “un modo totalmente específico de movimiento” que no puede ser reducido a una “sucesión de acontecimientos” (CFM, 289). Movimiento orgánico y movimiento mecánico son ambos “procesos”, pero sólo el primero es *normativo*: un «impulso» es, por definición, un movimiento “hacia” algo, es decir, está provisto de una direccionalidad. “Huir”, “perseguir”, “cantar” o “devorar” son movimientos que no

¹¹⁰ De allí el empleo del término alemán *fertig* que significa literalmente “terminado, acabado, concluido” (Heidegger, 2005: p. 271, N.T.) mientras que *fähig* significa “capaz, dispuesto”.

pueden explicarse “por ninguna mecánica ni matemática teóricas, por muy complicadas que sean” (ibíd.).¹¹¹

Ese era el punto de Jakob von Uexküll contra el darwinismo: si ignoramos la significatividad presente en el movimiento del animal, perdemos de vista lo peculiar del animal mismo.¹¹² Pero a diferencia de von Uexküll, Heidegger se opone explícitamente a la reintroducción de un lenguaje de “intenciones” o de “causas finales”: “en todo esto hay que mantener totalmente aparte el pensar en una conciencia y en lo anímico, así como el pensar en una ‘conformidad a fin’” (CFM, 281).

Para evitar una mala comprensión del “carácter impulsivo” de la capacidad, debemos tener en mente la lección de la embriología según la cual la direccionalidad que caracteriza a cada célula no debe ser comprendida más que en el carácter direccional del conjunto. En el contexto de la morfogénesis “simplemente no es factible preguntar si esta estructura o aquel comportamiento ‘es causado’ por los genes o por el ambiente” (Thelen & Smith, 2006: pp. 262-263). El punto de fondo aquí es, nuevamente, que no hay que pensar en la emergencia de la «forma» como la expresión de un “plan” o “esquema” previamente determinado (que el sustancialismo busca situar en un “elemento”), sino que la *in-formación* surge en el despliegue mismo del movimiento físico en su ritmicidad específica.

3.2 Órgano y espacio: la «morfología extendida» de Heidegger

Pero Heidegger extrae una consecuencia aún más radical de este carácter impulsivo. Todo movimiento impulsado tiene el carácter de un «recorrido» [*Durchmessung*], esto es, de “una dimensión en sentido formal” (CFM, 280). Dicho de otro modo, lo impulsado *configura un espacio* que no es una mera distribución aleatoria; el “espacio impulsivo” no equivale al “espacio” de la física clásica. Esto nos devuelve al ejemplo del «tejido» discutido por Ingold (Cap. 3, 2.3): las líneas no están

¹¹¹ En años recientes, Sebastian Rödl (2007) ha ilustrado esta diferencia en términos de la relación lógica que existe entre las proposiciones que usamos para referirnos a cada uno de ellos. En el caso de un “estado cambiante”, la verdad de “S es F” proferido en t_1 es lógicamente independiente de la verdad del juicio “S es F” en t_2 . En el caso del “movimiento”, en cambio, el juicio de acción “S está *haciendo* A” proferido en t_1 y t_2 no expresa distintos juicios en distintos momentos, sino que representan “*el mismo juicio mientras S está haciendo A y hasta que termine de hacerlo*” (p. 31).

¹¹² Los principales exponentes de la biosemiótica contemporánea han señalado la misma diferencia: el movimiento animal es “una forma de movimiento (...) que debe ser distinguido del simple cambio físico de posición a través del tiempo; el curso de movimiento de un animal está siempre gobernado por un código semiótico” (Queiroz *et al.*, 2012: p. 19).

simplemente en un espacio pre-configurado sino que el tejido mismo genera una *textura* en la cual ellas mismas van construyendo *el propio espacio topológico de despliegue*. Por eso la dimensionalidad del impulso “es la condición de posibilidad de que el animal pueda recorrer un espacio de un modo totalmente determinado” (CFM, 280). Aquí es donde la enseñanza de la embriología se radicaliza a través de la contribución de la ecología: el animal no está simplemente allí en un espacio, sino que el espacio propio del animal constituye *su morfología propia*: el “espacio de vuelo” de un ave o “el espacio específico que tiene un pez” son espacios “totalmente distintos unos de otros” (ibíd.).

El «impulso» de ver, oír, rastrear o perseguir son modos de “estar referido a...” (p. 292) lo cual significa que la estructura del impulso puede ser pensado en relación con la *remisión*. En esta posibilidad residía en el fondo la utilidad de la analogía con el útil: ambos están inmersos en totalidades caracterizadas por la significatividad, pero en tanto se tratan de dos plexos (o ritmos) diferentes, cada una implica una vinculación esencialmente distinta con el espacio. Podríamos reformular esta diferencia como sigue: el útil “está” en un espacio normativo que sin embargo no es configurado primariamente por él mismo, mientras que el organismo configura activamente un espacio mediante el movimiento impulsivo. La dimensionalidad del órgano significa que su acción normativa se da al tiempo que recorre el «espacio vital» del animal.

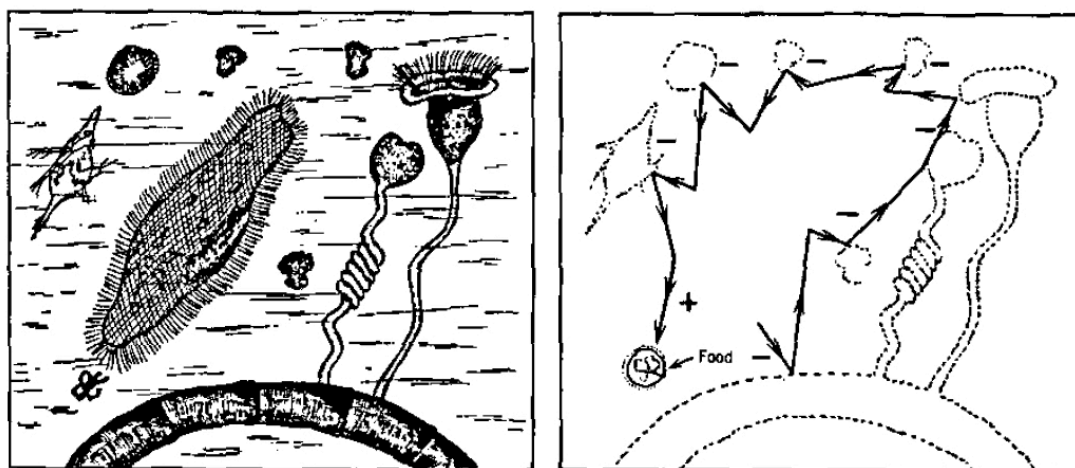


Figura 13. Ilustración del entorno del paramecio realizada por J. v. Uexküll en su libro “*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*” (1934, p. 73). Mientras que en el primer recuadro el paramecio aparece como una «cosa» simplemente adyacente a otras, en el segundo von Uexküll resalta el movimiento habitual del paramecio –su «ritmo»– el cual conforma un espacio propio.

La identificación entre un organismo y su movilidad constituye el núcleo de una conceptualización dinámica y radicalmente relacional del organismo: “no es que los cuerpos, en tanto organismos, se muevan, sino que ellos *son* su movimiento” (Ingold *et al.*, 2016: p. 30). La radicalización operada por Heidegger consiste en comprender la constitución morfológica –que *incluye* la fisiológica– como una función del movimiento rítmico que, por ejemplo, llamamos *Paramecium*.

En la apropiación heideggeriana de la embriología hay, por así decir, una «morfología extendida», esto es, una morfogénesis del órgano incluso *después* del nacimiento. Heidegger propone tratar la morfología en un sentido radicalmente amplio: la forma del paramecio no es el producto de un diseño previo, sino un proceso siempre con-formante, una “constitución dinámica” (Ramos dos Reis, 2017: p. 703) la cual no “acaba” con la conformación visible y sólida de una membrana, sino que continúa en el desarrollo de la vida del animal.

En el *Paramecium*, como de la mayoría de los protistas, esta dependencia entre morfología y movimiento es especialmente evidente. Los paramecios se alimentan de pequeñas bacterias y algas marinas, y para ello tienen una estrategia peculiar: una “parte” del organismo (llamado «citostoma») comienza a moverse con mayor intensidad que las otras partes, generando así una corriente de agua hacia el interior del paramecio lo cual permite el ingreso de alimento en el organismo. Sólo entonces el citostoma cumple la función de una “boca”. Pero en su interior no hay aún un sistema digestivo dispuesto a digerir el alimento: sólo cuando se ha acumulado una cierta cantidad de partículas de alimento en su interior, el paramecio “genera” una vacuola digestiva que servirá de estómago. Esto ejemplifica notablemente la dependencia estructural entre los “órganos digestivos” y el curso de movimiento que denominamos «alimentación». Si esto es así, es inexacto decir que el citostoma “tiene la capacidad” de absorber alimento, o que la vacuola “es capaz” de digerir, sino que por el contrario, la posibilidad de digerir de la vacuola está dada por su papel específico en el movimiento alimenticio del paramecio, y no por su “constitución fisiológica”. De allí Heidegger extrae una de sus famosas tesis centrales: “no es que el órgano tenga una capacidad, sino que *la capacidad tiene órganos*” (CFM, 273).

El caso de los protistas constituye para Heidegger un fuerte argumento a favor de esta tesis: “los microorganismos protoplasmáticos unicelulares no tienen forma ni estructura. No muestran una forma animal fija. (...) Tienen que configurarse en cada caso por sí mismos sus órganos necesarios, para luego volver a destruirlos” (CF, 275).

De esto “resulta concluyentemente que las *capacidades* de comer, de digerir, *son anteriores a los órganos respectivos*” (ibíd.). Pero que los protistas constituyan un ejemplo destacado de esta «morfología extendida» no significa que sólo en ellos el órgano sea dependiente del movimiento vital. Incluso “allí donde los órganos surgidos quedan fijos y donde se anuncia una forma animal duradera” –como puede ser un mamífero o un insecto– no debemos nunca pensar al órgano como “algo presente que se mantiene a través del cambio de toda la vida del animal” y que, al compararlo “con la relativa multiplicidad de aquello que el animal puede lograr” gracias a éstos, nos inducimos a pensar que los órganos son algo “más permanente” que las múltiples acciones del animal en su entorno (CFM, 276). Aunque los órganos parezcan perdurar y estar presentes, sin embargo sólo *son* tales en el *modo de ser* que llamamos *vida* (CFM, 277):

El ojo del insecto, y así también todo órgano, y de modo correspondiente toda parte orgánica del órgano, está determinado en su carácter de realización por estar puesto al servicio de la capacidad de ver del insecto, es decir, que, por así decirlo, está introducido como algo no independiente entre el medio circundante y el animal que ve, pero no introducido desde fuera, sino por la capacidad respectiva por vía de su recorrer impulsivo. (CFM, 282)

La visión extendida de la morfogénesis proporcionada por Heidegger –visión que, como vimos, aún hoy permanece como una posibilidad latente en la embriología y la ecología– tiene “tremendas implicaciones” en relación con la noción de «organismo»: el cuerpo, aunque no es dispensable, deja de ser el límite primario que aúna el organismo individual en una unidad autosuficiente (Buchanan, 2008: p. 95). En el fondo, la extensión de la morfogénesis es la consecuencia de haber desmantelado el modelo sustancial: en el organismo –como en cualquier entidad– no es posible identificar un “núcleo subyacente” que constituya la “forma visible” del mismo sino que “los animales (...) se distinguen por sus patrones de actividad o movimiento característicos, y percibir un animal consiste en observar o escuchar este patrón en su ocurrencia” (Ingold, 2011: p. 75).

Esto no significa que la anatomía pierda algún valor cognoscitivo, ni tampoco el estudio correspondiente del “ambiente” como una dimensión específica del estudio ecológico. Sin embargo, desde el punto de vista metafísico no hay separación absoluta

entre ambos. La ritmicidad del movimiento físico es un movimiento habitual que constituye los lazos de correspondencia, una iteración constitutiva de agencias materiales: el paramecio, el coral, la roca marina, etc.. *Detrás de toda remisión hay una ritmicidad física.*

Esto implica una interesante inversión en la consideración de la ilustración de Jakob von Uexküll (Fig. 13). En efecto, dentro de una visión tradicional diríamos que el primer dibujo nos muestra al paramecio, mientras que el segundo es “una abstracción” de su movimiento. En una consideración metontológica como la que estoy considerando, en cambio, el *primer dibujo es el más abstracto*, porque nos presenta el cuerpo del paramecio abstraído de su espacio propio. Por el contrario, el segundo dibujo unifica los diversos elementos de ese espacio en una “totalidad rítmica”. Esta totalidad es una textura dinámico-topológica compuesta por el conjunto de movimientos que hacen a una ritmicidad física específica, cuya periodicidad (su “contrapunto”, diría von Uexküll) constituye lo que abstractamente llamamos «cuerpo» y «ambiente». Decir que “el paramecio tiene un ambiente (*Umwelt*)” equivale a establecer una determinada correspondencia rítmica entre estas totalidades dinámicas, la que nos permite hablar, en última instancia, de remisiones. Por esto podemos decir que el paramecio “percibe” determinados signos, esto es: *se mueve significativamente.*

Decir que el animal se mueve significativamente implica decir que existe, en el modo de ser del animal, una cierta sensibilidad a las remisiones físicas. Tanto la biosemiótica de von Uexküll como la Metontología de Heidegger coinciden indudablemente en que este es el caso: a diferencia de una piedra, el animal *tiene* un ambiente, esto es, exhibe una ritmicidad que “resuena” con otros movimientos físicos. Y esto significa, en el fondo, que el animal vive significativamente. La esencia de la animalidad que busca Heidegger está en *la forma* de este movimiento significativo peculiar. Mediante su movimiento, el organismo vivo despliega un *Umwelt* al mismo tiempo que el *Umwelt* despliega al organismo en su totalidad (Umbelino: 2013, p. 357). Hay, por así decir, una “correspondencia entre totalidades”, de modo que la totalidad organismo-ambiente es un conjunto de periodicidades materiales que se corresponden unas con otras de un modo totalmente específico. «*Benommenheit*» es el término con el cual Heidegger busca dar con esta movilidad específica.

3.3 El ritmo animal

Mediante el empleo del término «*Benommenheit*», Heidegger está en busca de una determinación metafísica del organismo animal que sea independiente del criterio fisiológico: “la *realidad* que se encierra aquí *del animal real* queremos determinarla cuando enfatizamos –como sucede continuamente– que se está buscando el *modo de ser* del animal” (CFM, 287, mi énfasis). Este “modo de ser” no es una estructura fija, sino una *forma de movimiento*: “toda vida es *no sólo organismo*, sino, *igual de esencialmente*, proceso, es decir, formalmente *movimiento*” (CFM, 320). Esto nos devuelve a la problemática metodológica señalada en el capítulo anterior (cap. 4, 2.1): del mismo modo que no es posible percibir una melodía en un acto de contemplación estática, no es posible conocer el modo de ser de un organismo si nos empeñamos en someterlo a una “observación teórica”. La caracterización relacional de la realidad –y por tanto de la realidad orgánica– implica por lo tanto una forma de abordaje “que no es meramente un *mirar* y un *observar fijamente*” (CFM, 283).¹¹³ Otra vez, es mediante el seguimiento de una movilidad física específica que podemos acceder a la esencia de la animalidad, esto es, a lo que hace que *un conjunto de relaciones físicas se configuren bajo el «ritmo» de la animalidad*.

Es esta ritmicidad específica que Heidegger denomina «perturbación» [*Benommenheit*]: “la perturbación es en sí misma una determinada movilidad” (ibíd.). Lejos de ser un “estado psíquico” del cual un animal podría entrar y salir, «perturbación» es el nombre con el cual Heidegger designa el movimiento animal:

Tal perturbación [*Benommenheit*] no ha de interpretarse como una fijación rígida, en cierto modo como un hechizo sobre el animal, sino que esta perturbación posibilita y traza un campo propio de juego de la conducta [*Behmen*], esto es, una reconducción puramente impulsiva del ser impulsado hacia los impulsos respectivos (CFM, 301)

Jugando con la vecindad gramatical de ambos términos, Heidegger reserva la idea de “conducta” para la movilidad específica del animal. En el perturbamiento, el animal es un “conducirse” (*sich benehmen*) impulsado por un conjunto de factores ambientales que lo “desinhiben”. En el ejemplo anterior (Fig. 13) la entidad física que

¹¹³ Años después Merleau-Ponty retomaría el mismo punto en su curso *La Natur*: “no podemos entender una conducta si la miramos momento por momento” (2003, p. 175).

llamamos «paramecio» es desinhibida por una serie de “elementos” que están en el agua y que serán parte de su ciclo de alimentación. De este modo se constituye una ritmicidad en la cual se “traza un campo propio de juego” que podríamos denominar «paramecio-ambiente» y que se encuentra determinado por una movilidad específica. Este ritmo físico configura un espacio que llamamos «ambiente» pero que le pertenece esencial e internamente al organismo animal. El conjunto de desinhibiciones posibles constituye lo que Heidegger denomina “anillo de desinhibición” (*Enthemmungsring*):

Todo animal se rodea a sí mismo de un anillo tal, no posteriormente, como si el animal viviera y pudiera vivir inicialmente sin este rodeamiento, y este anillo, por así decir, le creciera posteriormente (...) todo ser vivo, por simple que parezca, está rodeado a cada momento de la vida de un anillo tal de desinhibición posible. Con más precisión debemos decir: la vida no *es* otra cosa que la pugna del animal con su anillo, por el cual está cautivado (CFM, 332)

Sin hacer una mención específica de este procedimiento de traducción, Heidegger actualiza el vocabulario etológico de Jakob von Uexküll: lo que éste denominaba “portador de significado” (*Bedeutungsträger*) pasa a llamarse “desinhibidor” (*das Enthemmende*); y lo que el biólogo estonio denominó “círculo funcional” (*Funktionkreis*) lo cual constituye el ambiente animal (*Umwelt*) es descrito por Heidegger en términos de un “anillo de desinhibición” (*Enthemmungsring*) (Agamben, 2016: p. 96).¹¹⁴ ¿Qué explica este cambio terminológico y qué relevancia tiene en 1929? ¿Qué tipo de innovación conceptual implica la noción de un *anillo* de desinhibiciones? ¿Se trata del *mismo* concepto de von Uexküll descrito en otros términos? ¿O está operando aquí una reformulación de la propia teoría etológica?

La idea de un «anillo» no tiene que llevarnos a pensar en una “cápsula” que rodea el cuerpo del animal, como irónicamente expresa el propio Heidegger. Pensar de este modo sólo restablecería una concepción sustancialista del organismo según la

¹¹⁴ Buchanan (2008) detecta un deslizamiento entre el modo en que Heidegger emplea el vocabulario de von Uexküll en los *Prolegomena* de 1925, y el modo en que lo retoma cuatro años después: si entonces Heidegger estaba dispuesto a hablar del entorno del animal en términos de un «mundo circundante» (*Umwelt*), para 1929 la referencia a un *mundo* comienza a disiparse –aunque no por completo– y en lugar de ésta tiene lugar la caracterización del «anillo de desinhibición». Buchanan atribuye este cambio de actitud a la influencia de Scheler (p. 91).

cual hay un cuerpo orgánico dado que ulteriormente se provee de un anillo, cosa que Heidegger niega explícitamente:

El animal no es un organismo y después, en tanto que éste, se presta luego a una vinculación con su medio circundante, sino que *estar vinculado con el medio circundante, el rodearse abierto a las desinhibiciones*, forma parte de la esencia interna de la conducta. (CFM, 312)

«Cuerpo», «conducta», y «medio ambiente» son absolutamente inescindibles y no pueden ser pensados como “momentos” separados secuencialmente en la vida de un animal: primero el cuerpo, luego un ambiente, luego la conducta en ese ambiente. El anillo es “la totalidad estructural que *es* el organismo en su relación con el entorno (...) No es en absoluto un modelo espacial, sino fundamentalmente una estructura relacional del ser del animal” (Buchanan, 2008: p. 93). La radicalidad de este planteo fuerza objeciones naturales: ¿acaso no se puede hablar de un *mismo* cuerpo que atraviesa diferencias en el ambiente y, más aún, exhibe distintas conductas? ¿No es el cuerpo lo más “permanente” frente a la multiplicidad de acciones y locaciones posibles? Siendo esto último cierto, el punto permanece intacto: la determinación de lo que llamamos «cuerpo» como lo *esencial* al organismo no se sigue de esta diferencia rítmica entre una “relativa permanencia” del cuerpo frente a la “evidente multiplicidad” de ambientes y acciones, sino que es consecuencia de una interpretación metafísica del ente que *ya* ha consignado la subsistencia como el rasgo ontológico definitorio de la «cosa».

La idea de «anillo» no es traída a colación para pensar en un contenedor espacial, pero sí en una estructura relacional dotada de una relativa *rigidez*. La idea de un anillo viene a implicar una cierta inflexibilidad en el patrón rítmico que constituye la vida del animal. Pero lo importante aquí es remarcar que no se trata únicamente de una rigidez de la conducta, sino también y correlativamente, una rigidez del *espacio habitado*: “el problema del espacio animal [*tierischen Raumes*] (...) no puede abordarse en absoluto por aislado” (CFM, 296). Cuerpo, Ambiente y Conducta conforman una tríada inescindible que constituye al animal en la unidad de un movimiento físico específico.

Para mostrar esto, Heidegger apela al “ejemplo concreto” (CFM, 293) de una conducta animal: el vuelo de una abeja. La línea de movimiento del vuelo de la abeja

no es “un volar sin rumbo” sino que está direccionado por un impulso (*Getriebenheit*), a saber, el de libar el néctar de las flores (ibíd.) Pero esta sucesión de acciones aparentemente inocuas (volar, libar) deben ser interrogadas desde el punto de vista filosófico: *¿de qué modo se vinculan el espacio con la abeja que vuela? ¿qué relación guardan el néctar y la abeja que liba?* Ni las alas ni la boca de la abeja constituyen el fundamento explicativo de la relación sino, más bien, una consecuencia morfológica del modo de relación definido en términos de «perturbación».

Heidegger echa mano aquí de los experimentos sobre el fototropismo de las abejas llevados a cabo por el biólogo checo Emanuel Radl en su libro *Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere* (1905) y descriptos por von Uexküll. Según estos experimentos, el curso de vuelo específico que atraviesa una abeja entre su colmena y su alimento está fuertemente condicionado por “factores ambientales” como la dirección de la luz del sol. Tal es así que las abejas –aún habiendo recorrido varios kilómetros– logran volver exactamente al lugar de la colmena siguiendo un ángulo específico de la luz solar sobre sus cuerpos. Pero –y aquí está el carácter decisivo del «anillo»– si la colmena es movida unos pocos metros de su lugar original, las abejas comenzarán a sobrevolar el lugar vacío dejado por la colmena, y sólo luego de repetidos vuelos, encontrarán la nueva locación, a pesar de que la colmena está a pocos metros y totalmente “a la vista”.

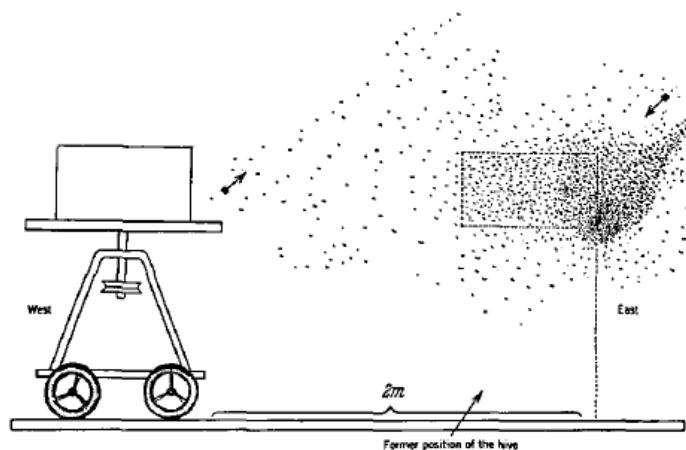


Figura 14. Ilustración del experimento de Radl (von Uexküll, 1934: p. 58).

Esto arroja dudas sobre la afirmación de que las abejas “emplean” la luz del sol para “saber” dónde está la colmena. Parece haber un espacio de juego muy restringido entre el sol y la abeja: ¿podríamos decir que el sol *remite* a la posición de la colmena? En efecto. Pero la pregunta decisiva es de qué modo se vincula la abeja

con esa remisión. Tomando la perspectiva ontosemiótica explorada en el segundo capítulo, queda claro que aquí la cuestión decisiva es *el modo* en el cual la abeja se comporta respecto de *los signos*, es decir: de las cosas mundanas en su esencial estar-remitidas unas respecto de otras.

Otro tanto ocurre con la acción de “libar”. Decimos que el insecto “liba el néctar”. La pregunta vuelve a ser: ¿cuál es la relación entre el néctar y la abeja? Se ha mostrado experimentalmente que si se secciona cuidadosamente la parte inferior del abdomen de la abeja, de modo tal que la miel caiga por fuera de su cuerpo mientras liba, la abeja continuará libando sin “advertir” que aquello que absorbe se le escapa por otra parte: “el estar absorto en la comida impide al animal posicionarse frente a la comida” (CFM, 295).

Este lenguaje puede conducir –y de hecho ha conducido– a malos entendidos: decir que el animal está “absorto” en una acción (libar) y no puede posicionarse “frente a la comida” nos lleva a pensar que éste no puede asumir una perspectiva *objetiva* respecto del néctar. Esta era la conclusión a la que había arribado Scheler un año antes: lo que define al hombre es su capacidad de “tomar distancia” de las cosas para comprenderlas en un “conocimiento objetivo” (2008, p. 72). De esta forma, su antropología filosófica establece “una gradación unificada de materia, vida y espíritu” en la cual el humano aparece como “el ser que unifica en sí mismo todos los niveles” (CFM, 242). Sin embargo, hablar de la diferencia entre animal y humano en términos de un “acceso al mundo” –tal como hace, por ejemplo, Muñoz Pérez (2013)– conlleva a reforzar una lectura que hace del animal una suerte de entidad cognoscitivamente deficiente que “sólo tiene un acceso limitado al mundo o a lo ente” (p. 88). En un abordaje tal, se pierde de vista que en el animal es tan absurdo hablar de “ignorancia”, como en el caso de una piedra hablar de “muerte”: así como la piedra no “muere” porque la posibilidad de una vida le está vedada, el animal no ignora, porque tampoco *puede* conocer: la abeja no “sabe” dónde está la colmena, ni tampoco “constata” que hay o falta néctar, así como tampoco “se da cuenta” de la posición del sol, no por ignorancia (como si pudiera saberlo en otras circunstancias) sino porque su relación con ellas no es una relación conceptual, lingüística o cognoscitiva en ningún sentido relevante (CFM, 299).

Para marcar esta diferencia es que Heidegger emplea la célebre pero oscura fórmula según la cual el animal, a diferencia del humano, no tiene la posibilidad de percibir “algo como algo” (*etwas als etwas*): “el animal no está en cuanto tal en una

manifestabilidad de lo ente. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifiestos en tanto que ente” (CFM, 301). La abeja no “ve” la miel *como miel*, ni atraviesa un espacio *en tanto que «espacio»*. Lo que nosotros llamamos «miel» y «espacio» no se corresponde con aquello con lo cual se vincula la abeja en su vuelo y en su libación respectiva. El animal permanece “agitado dentro de una multiplicidad de impulsos” (ibíd.), mientras que al hombre le pertenece esencialmente la posibilidad de encontrar un ente *como ente*. Mientras que al primero le corresponde una apertura (*Offensein*) a las desinhibiciones, al segundo le es otorgada la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) de las cosas como *lo que son*: la articulación conceptual presente en la determinación de algo “*como algo*” está absolutamente ausente, para Heidegger, en la relacionalidad animal.

Esta es la esencia de la caracterización comparativa del animal en términos de *pobreza* de mundo: el animal tiene sustraída la posibilidad de una manifestación de los entes *como entes*. La vida animal es una melodía de pocas variaciones, tiene siempre la misma entonación: es *monótona*. Y la razón fundamental de esta monotonía reside en un “estar atado” de un modo totalmente específico con el movimiento físico:

Con el estar abierto del animal a lo desinhibidor, el animal, en su perturbación, está expuesto esencialmente a algo distinto que, aunque no le puede ser manifiesto jamás ni como ente ni como no ente, sin embargo, en calidad de desinhibidor, junto con todas las variaciones de la desinhibición que allí de implican, trae una vibración [*Erschütterung*] esencial a la esencia del animal (CFM, 329)¹¹⁵

Esto no significa que la vida del animal sea aburrida, ni mucho menos inútil: todas estas caracterizaciones sólo estarían provocadas por una ilegítima antropomorfización del movimiento animal. Heidegger cuestiona explícitamente que la pobreza sea necesariamente “lo más escaso frente a la riqueza. Podría ser justamente lo contrario” (CFM, 244-245). El hecho de que la caracterización del

¹¹⁵ El carácter rítmico de la perturbación queda registrada en el modo en que Heidegger caracteriza la movilidad en términos de una «vibración» (*Erschütterung*). En la traducción castellana de los *Grundbegriffe* (Heidegger, 2015) Alberto Ciria traduce *Erschütterung* como «conmoción». Aquí he preferido emplear la traducción corriente de “vibración” (como un “movimiento repetitivo”) para remarcar el sentido relacional y rítmico que, como vengo argumentando, es más adecuada para abordar una interpretación metontológica del «ente».

movimiento animal sea presentada en términos negativos (i.e., como pobreza, como no-manifestabilidad, etc.) no significa que haya una valoración negativa, sino que es consecuencia del marco comparativo que, a juicio de Heidegger, es el más adecuado para abordar el fenómeno de la animalidad.

4. La conducta humana

4.1 La «manifestabilidad» de los entes

El punto esencial de lo que denominé «morfología extendida» es que la inversión de la relación entre «conducta» y «fisiología»; dicho de otro modo: la conducta no se funda en la constitución orgánica, sino a la inversa: los órganos son la manifestación de una forma de movimiento específica que abre un espacio igualmente específico. De modo que la diferencia entre lo humano y no animal debe conceptualizarse en términos morfológicos sino fundamentalmente en términos de su conducta: lo diferencial en el hombre es su conducta específica que Heidegger designa «comportamiento» (*Verhalten*). «Conducta» o «comportamiento» no deben entenderse en el sentido estrecho que le da la etología, como rasgo “conductual” —en el cual se busca vincular factores “externos” con “reacciones internas” del organismo— sino en un sentido filosóficamente más amplio, como *el modo de conducirse* del hombre en lo físico. A diferencia de la conducta animal, el comportamiento humano configura un «mundo» en virtud del cual los entes le son manifiestos *en tanto que entes*, es decir, *como siendo algo*.

La estructura de esta manifestabilidad es la que Heidegger designa con la fórmula «algo como algo» (*etwas als etwas*), la cual ya aborda sistemáticamente en la *Lógica* de 1925/1926, tomando como hilo conductor el fenómeno del lenguaje. En este sentido, Heidegger sigue nítidamente la línea de pensamiento de raigambre aristotélica que caracteriza al hombre en términos de su posesión de *logos*. Lo que está en juego es justamente el modo de comprender el carácter del *λόγος*. Es en este curso en donde Heidegger expone más explícitamente la tesis (reiterada luego en varias ocasiones) de que la posibilidad misma de una articulación lingüística y conceptual de la realidad de el ser el hombre está fundado en un “movimiento comprensivo”, en una forma de existencia articuladora de significaciones. En dicho curso, Heidegger señala que:

La estructura del «en tanto que» corresponde, dicho a grandes rasgos, a nuestra «conducta», lo cual no significa que sea algo subjetivo (...): hablando, yendo, comprendiendo, yo soy, en tanto que existencia, trato comprensivo. Mi ser en el mundo no *es* otra cosa que este moverse ya comprensivo en estos modos de ser (LPV, 121-122)

Como vimos, esta concepción pone a Heidegger en las antípodas de la generalización de la tesis saussureana de la arbitrariedad del signo (cap. 2, 2.2). Una parte esencial de la significación tiene lugar previamente a toda convención, en la constitución intersubjetiva de un espacio significativo gracias al cual los seres humanos pueden “expresar fonéticamente” los lazos de significación (LPV, 125). Nuestra experiencia “inmediata” de la realidad ya está articulada de modo que en el trato más inocuo con los entes ya se pone en juego una forma de relacionalidad material absolutamente peculiar.

Heidegger ofrece como ejemplo muy sencillo en los *Grundbegriffe* una pizarra negra y mal colocada que se encuentra presumiblemente a la vista de todo su auditorio (CFM, 408). Este ente aparece inmediatamente como un útil (*Zeug*), como una «cosa» que sirve en una clase, en la que escribimos, dibujamos diagramas, etc. En el curso de una clase es probable que, además de usarla, alguien refiera a ella indirectamente, como por ejemplo si pide a los estudiantes que “observen lo escrito en la pizarra” o si, como ejemplifica Heidegger, entramos al aula y advertimos que la pizarra está mal colocada. Esta percepción “inmediata” es la que posibilita y justifica a la vez la articulación del enunciado “*la pizarra está mal colocada*” en el lenguaje.

Aquí me interesa insistir en que, así como en el caso de la conducta animal, una correcta clarificación del fenómeno del «comportamiento» en el humano implica comprender el modo en que se encuentran articulados los dos elementos centrales de la relectura metafísica del «ente» que lleva a cabo Heidegger: la relacionalidad, y la totalidad, fenómenos que en el caso del comportamiento humano son denominados como «*Verbindlichkeit*» y «*Ergänzung*», respectivamente.

4.1.1 *Verbindlichkeit*

En primer lugar, el hecho de identificar algo como “una pizarra” supone que ésta como tal *tiene sentido*, esto es: está en una relación significativa con nosotros. La pizarra no es primeramente un “mero objeto” sobre el cual proyectamos estos

significados, sino que es ya un determinado “anudamiento rítmico” de remisiones: su *ser* está definido por la posibilidad de entablar una serie de relaciones *habituales* (esto es: rítmicas) con el entorno: la madera, la tiza, los estudiantes, etc. Esta inmersión está a la base de nuestra capacidad de reconocer la cosa *como una pizarra*, y por lo tanto de conceptualizarla mediante una articulación lingüística, pudiendo realizar juicios sobre ella. Esta posibilidad de realizar un juicio sobre ella muestra que nuestra relación con la pizarra es *normativa*. En nuestra determinación de la pizarra como “mal colocada” estamos, como con cualquier ente que nos rodea, en presencia de algo (pizarra) que se manifiesta *como* algo (mal colocada). Es en virtud de esta articulación básica que podemos relacionarnos con las cosas de un modo normativo; en palabras de Sheenan:

...somos pan-hermenéuticos. Nuestro ambiente no es sólo un anillo circundante de impulsos instintivos que conviene a un animal, sino un mundo abierto y conceptualmente articulado, de significados posibles sobre los que podemos hablar, argumentar o votar. (Sheenan, 2015, p. 104)

Que nuestra existencia sea hermenéutica no quiere decir, como ya vimos, que nuestra interpretación de las cosas sea subjetiva (Cap. 2, 2.1). Uno estaría tentado a responder que la “mala colocación” de una pizarra no puede ser una propiedad de ella, una “determinación objetiva” (como su color o su peso), sino que somos *nosotros* (los estudiantes, los profesores, etc.) los que la “interpretamos” como mal colocada y así juzgamos respecto a ella. Pero “la petulante sagacidad de esta explicación”, en apariencia natural y difícilmente disputable sólo tiene sentido sobre el trasfondo de una concepción sustancialista de la pizarra como “cosa subyacente” a una multiplicidad de propiedades (CFM, 408). Pero en tanto es concebida como un campo relacional dotado de una cierta ritmicidad física, debemos admitir que la «pizarra» *es transformada materialmente en sí misma* al entrar en relación con la conducta humana, ya que esta “relación con lo humano” le es “inherente” a la pizarra en tanto campo de remisiones. No es que nosotros “interpretamos” la pizarra como mal colocada sino que “la mala colocación de la pizarra es en buena medida una propiedad de ella” (CFM, 409).

A diferencia del animal, que es deshinibido impulsivamente por un elemento del campo relacional-material, el comportamiento humano se orienta ya siempre de

un modo tal que sus acciones y declaraciones “dan cuenta” de “cómo son las cosas”. Podemos discutir si la pizarra está efectivamente o no mal colocada, pero ya sea que tomemos un curso de acción o el otro, estamos siempre dispuestos a justificar nuestra decisión *en base a cómo son las cosas*, y no en base a un parecer subjetivo, ni a un puro impulso. Heidegger designa esta forma de relacionarse con los entes con el término *Verbindlichkeit* que puede traducirse lisa y llanamente como “responsabilidad”. Podemos decir, entonces, que el «comportamiento» es una «conducta responsable», no en un sentido moral, sino en el sentido ontológico: es una forma de existencia que *da cuenta* de sí misma haciendo referencia a los entes a los cuales está siempre referido.

Este es el sentido de la reformulación heideggeriana del concepto de «verdad» como «descubrimiento» (ἀλήθεια), que está en el fundamento de la posibilidad misma de la verdad o falsedad de un enunciado. Sólo si hemos asumido una vinculación responsable a los entes (independientemente de que podamos errar en esta consideración) podemos enunciar “cómo son las cosas” y estar sujetos –como señalaba Sheenan– a una evaluación normativa. En la conferencia que lleva por título *La esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit)* Heidegger sintetiza la idea «descubrimiento» como un comportamiento (*Verhalten*) caracterizado por un “dejar ser a lo ente como eso ente que es” (EV, 160):

Dejar ser – esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es – significa meterse en lo abierto y en su apertura (...) Meterse en el des-ocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma (EV, 160)

Que la verdad sea el criterio normativo de nuestras prácticas significa que su regulación proviene de *las cosas* en tanto que son “de tal o cual forma”, y no en tanto fuentes de alimento, inhibidores, indicadores, etc. Ciertamente esto no quiere decir que la totalidad de nuestros movimientos, expresiones y reflejos tengan su justificación explícita, o que ningún aspecto de nuestra vida pueda ser entendido en términos de una conducta impulsiva, sino que en todo momento, cualquiera de estas acciones puede ser objeto de una *justificación*, y por lo tanto quedar implicada en esta vinculatoriedad responsable (*Verbindlichkeit*) propia del comportamiento humano.

Nuevamente, la idea «responsabilidad» no debe ser entendida en términos exclusivamente morales –aunque sí condiciona toda posible evaluación moral de la conducta– sino que debe entenderse en sentido estricto como lo que McDowell (1994) llamó «responsividad» (*answerability*) ante el mundo, i.e., *la capacidad de dar cuenta* de cualquier acción o declaración como una *respuesta* (*answer*) al modo en que se encuentra configurado el ambiente en sí mismo (p. 14). Otra vez, esto es totalmente independiente del conjunto de razones que efectivamente se ofrezcan para la acción: la presencia de fuego, por ejemplo, puede motivar la huida de un ser humano y éste puede “dar cuenta” de su acción por vía de las más diversas justificaciones, que dependerán de la compleja trama de relaciones lingüísticas, culturales e institucionales en la cual se encuentra entramado (el fuego puede significar la ira de un dios, el accionar delictivo de un enemigo o un escape de gas) pero en cualquiera de estos casos “la huida” no es una mera conducta desinhibida por las características físicas del fuego (por ej., que quema) sino que la acción es motivada *como respuesta al ente como ente que es*: el fuego, el poder mágico, etc. La validez de una justificación estará parcialmente condicionada por el contexto de significaciones en la que ese humano da cuenta de su acción (y del modo en el cual el ente ha configurado una relacionalidad específica con ese hombre) pero siempre será el caso que su comportamiento es susceptible de una justificación. Prueba de esto es que en casos excepcionales su respuesta al fuego puede ser la inversa, y en lugar de huir podría lanzarse directamente a las llamas. En cualquier caso, el comportamiento humano está siempre “atado” o “vinculado” (*verbunden*) al ente de modo tal que no nos conducimos impulsivamente sino que “extraemos la norma” del ente mismo.

4.1.2 *Ergänzung*

La capacidad de un ente de “dar la norma” para la acción no es arbitraria, sino que depende de esta configuración de significaciones que hace justamente al ente en su ser. Aquí yace, en segundo término, una vinculación fundamental entre el descubrimiento de un ente *como lo que es* (*ἀλήθεια*) y una cierta *totalidad* implicada en dicho descubrimiento. La “propiedad” de estar mal colocada de la pizarra no está puesta por capricho de un sujeto aislado, sino que se manifiesta en relación a un espacio significativo, de modo que “la pizarra está mal colocada *en esta aula*” (CFM, 409). Esto significa, como vimos, que sus determinaciones están *regionalizadas* (Cap.

4, 2.2.1). En la afirmación más trivial acerca de una pizarra “hablamos ya siempre desde un ente manifiesto en su conjunto [como *aula*]” (CFM, 410). Sólo podemos referirnos normativamente a los entes –de modo que ellos proporcionan la norma– porque ya nos comportamos respecto a un *espacio* abierto en nuestro comportamiento, y el ente a su vez, es comprendido en base a sus posibilidades dentro de este espacio de juego en el cual se despliega: “toda posibilidad trae consigo en sí un límite (...) la *extensibilidad* colmable, es decir aquel ‘en su conjunto’ [*im Ganzen*] a partir del cual nuestro comportamiento se comporta en cada caso” (CFM, 430). Esta posibilidad humana de comportarse a partir de una totalidad de significaciones es lo que Heidegger denomina “integración” (*Ergänzung*).¹¹⁶

Esto quiere decir que las posibilidades con las que estoy lidiando en mi acción de mover una pizarra, por ejemplo, no son arbitrarias, sino que están limitadas por el espacio significativo que habito: si soy profesor, querré moverla para usarla en clase; si soy estudiante, la acomodo para asistir al docente; si trabajo como personal de limpieza, intentaré correrla de lugar para barrer el suelo. En cualquier caso el ente es comprendido en base a sus posibilidades dentro de un “espacio de juego” desde el cual pienso y actúo. No se trata de un aspecto separado, sino que la «integración» mienta el momento dimensional de la «responsabilidad» (*Verbindlichkeit*). Esto significa que ninguna acción es inteligible como “responsable” si la misma no está ya siempre integrada a un conjunto de posibilidades que definen el carácter del ente frente al cual se actúa responsablemente. Si advierto la mala colocación de la pizarra y *actúo en consecuencia*, esto sólo es posible porque tengo “en vista” –si bien “no en el sentido estricto de la visión” (CFM, 411)– una totalidad, un conjunto (*Ganzheit*) que da sentido a mi acción como tal.

Nuevamente debemos cuidarnos de comprender esta dimensión en términos espaciales o incluso extensionales (como “conjunto de posibilidades”). Concebir dicha totalidad como pasible de ser conceptualizada *in toto* en términos de determinaciones teóricas sólo el posible, como vimos, si se malinterpreta el carácter de dicha totalidad:

Este «en su conjunto» [*im Ganzen*] es inasible primeramente para el concepto

¹¹⁶ Elijo traducir *Ergänzung* como «integración» en lugar de «completamiento» (Ciria) para señalar la vinculación etimológica entre este aspecto del comportamiento humano y la idea de *Ganzheit* (cf. cap. 4, 2.1).

(...) no porque se halle lejos en dominios inaccesibles, donde sólo la especulación suprema es capaz de penetrar, sino porque es tan inmediato que no tenemos ninguna distancia respecto de ello para contemplarlo. (CFM, 342)

Este “espacio” constituye una totalidad topológico-dinámica que, como vimos, no está simplemente allí como un contenedor del ente-pizarra sino que la pizarra *es* esencialmente una integridad conformada por el plexo remisional-material en el cual se habita y se comporta el humano. Por otra parte, el “aula” no es el único ni el principal «conjunto» (*Ganzheit*) desde el cual podemos dar sentido al ente como tal. Al salir del aula, subimos al automóvil y, luego de atravesar la ciudad, tomamos la autopista y llegamos al campo. En ningún momento hemos “salido” de la totalidad, sino que siempre permanecemos en ella. Esta es la razón por la cual ya en *Ser y Tiempo* se disocia la noción de “estar-en” de una concepción meramente espacial:

El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* (SZ, 54)

La pertenencia a la totalidad no es una pertenencia espacial sino rítmica: está fundada en una *habitualidad material* que constituye la posibilidad de que el ente sea remitido a otros entes dentro de un plexo determinado. Por eso Heidegger observa que “este «en su conjunto» [*im Ganzen*] es diverso en cuanto a su amplitud y transparencia, en cuanto a su riqueza de contenido, y cambia para nosotros más o menos constantemente en la cotidianeidad de nuestra existencia” (CFM, 413). Esta variabilidad en nada afecta a la integridad del conjunto (*Ganzheit*), sino que permite la definición de la idea de mundo como correlativa al comportamiento: “el mundo [*Welt*] es la manifestabilidad de los entes [*Offenbarkeit des Seienden*] en cuanto tal en su conjunto [*im Ganzen*]” (CFM, 365).

Uno podría objetar que mediante esta interpretación simplemente hemos repuesto una «concepción proyectiva del significado», pues lo que el ente *es* (i.e., una pizarra) depende en última instancia del conjunto de habitualidades proyectadas por la acción humana en un espacio indudablemente humano como es un aula. Pero

debemos evitar en todo momento reponer esta visión –sugerida, como vimos, por una lectura errónea de la «ontosemiótica»– según la cual el “mundo” es el modo en que *nosotros nos representamos* la Naturaleza como un todo, imprimiendo en ella nuestros intereses y significaciones: “las relaciones de significatividad que determinan la estructura del mundo no son una trama de formas impuesta a un material por un sujeto sin mundo” (SZ, 366). Las posibilidades de ser de la pizarra como útil no supervienen a una trama de relaciones “más básicas”, sino que el conjunto de remisiones materiales que la pizarra entabla en el mundo humano *pertenece a la esencia de la pizarra* como entidad. Sólo si hemos asignado a lo “invariable” o “subsistente” un valor ontológico privilegiado estaremos en condiciones de distinguir una “pizarra verdadera” con independencia de las relaciones que la constituyen. La trama rítmica de materialidades (i.e., las *habitualidades físicas* que constituyen al ente como lo que es) ciertamente es variable, pero esto no implica en ningún momento la necesidad metafísica de establecer una invariancia ontológica “detrás” de esta variabilidad esencial de las habitualidades.¹¹⁷

Ambos aspectos del comportamiento humano (*Verbindlichkeit* y *Ergänzung*) son vinculadas por Heidegger mediante un “tercer elemento”, conformando así una «triplidad» (*Dreifache*) característica del comportamiento humano. Ese tercer elemento es lo que denomina *proyecto* (*Entwurf*). «Proyecto» no remite aquí a una “planificación”, sino a la condición de posibilidad de cualquier planificación: “*proyecto* –define– es proyecto de mundo [*Weltentwurf*]” (CFM, 428). Las últimas páginas de los *Grundbegriffe* están dedicadas a una rápida referencia a esta idea. El carácter condensado y algo apresurado de su tematización del «proyecto» puede conducir a una mala lectura de este fenómeno, asociándolo con una “proyección humana” sobre el cosmos.¹¹⁸ Este es, en efecto, el riesgo que corremos si intentamos comprender la noción de «proyección» en conjunción con el marco trascendental que presenta *Ser y Tiempo*. Como vimos al comienzo del Capítulo 2, la posibilidad de este deslizamiento constituye la principal preocupación de Heidegger después de la publicación de su inconclusa *magnum opus*. En este sentido, “el verbo «proyectar»

¹¹⁷ Heidegger sintetizó esta idea en su *Introducción a la Filosofía* de 1928 cuando escribió que “existe una esencial relatividad [*Relativität*] de la verdad, pero una relatividad que no hace peligrar la objetividad, sino que, al contrario, abre la riqueza y diversidad de la verdad objetiva” (IF, 168).

¹¹⁸ Dreyfus, por ejemplo, interpreta este concepto como una relectura heideggeriana de Kierkegaard (1995, p. 300).

contribuye a crear este malentendido, y es posible que por ello el mismo Heidegger haya sido su peor enemigo” (Sheenan, 2015: p. 207).

Aquí nos sería útil distinguir, siguiendo a Sheenan, dos sentidos de la noción de *Entwurf*: uno existencial u otro estructural. En el primer sentido, *ent-werfen* significa “arrojar algo adelante” en el sentido de “comprender algo tomándolo en términos de otra cosa” ya sea en el ámbito teórico (comprender un objeto en relación con un predicado posible) o práctico (comprender un útil en relación con un empleo posible) (ibíd.). De modo que «proyecto» en un sentido existencial remite a la posibilidad humana de comprender algo en relación con otras cosas, lo cual equivale a la formulación heideggeriana del “algo como algo” (*etwas als etwas*).

Pero esta posibilidad distintivamente humana de encontrar algo *como* algo (un martillo, un árbol, una pizarra, etc.) sólo está posibilitada por el rasgo originario que captura el término *Entwurf* en su sentido estructural: como “el ‘espacio’ siempre-ya-abierto” en cuyo seno “podemos comprender las cosas en términos de *sus* posibilidades” (pp. 207-208). Comprender un ente en términos de sus posibilidades no significa proyectar sobre éste mis propias deliberaciones, sino entenderlo en términos de *su propia dinámica topológica* –recordemos que lo que está en juego no es una noción lógica de «posibilidad» sino una noción física de la misma entendida como δύναμις (cap. 4, 2.2.1). En su acción, el hombre se orienta a la «posibilidad» (*Möglichkeit*), y por eso tiene «potencia» (*Vermögen*), mientras que el animal tiene «capacidad» (*Fähigkeit*) (CFM, 401). Y, como vimos, nuestro poder de comprender al ente en términos de una totalidad dinámico-topológica equivale a nuestro poder de comprenderlo en su *Bewandtnis*, esto es, en su *forma rítmica* (ῥυθμός).

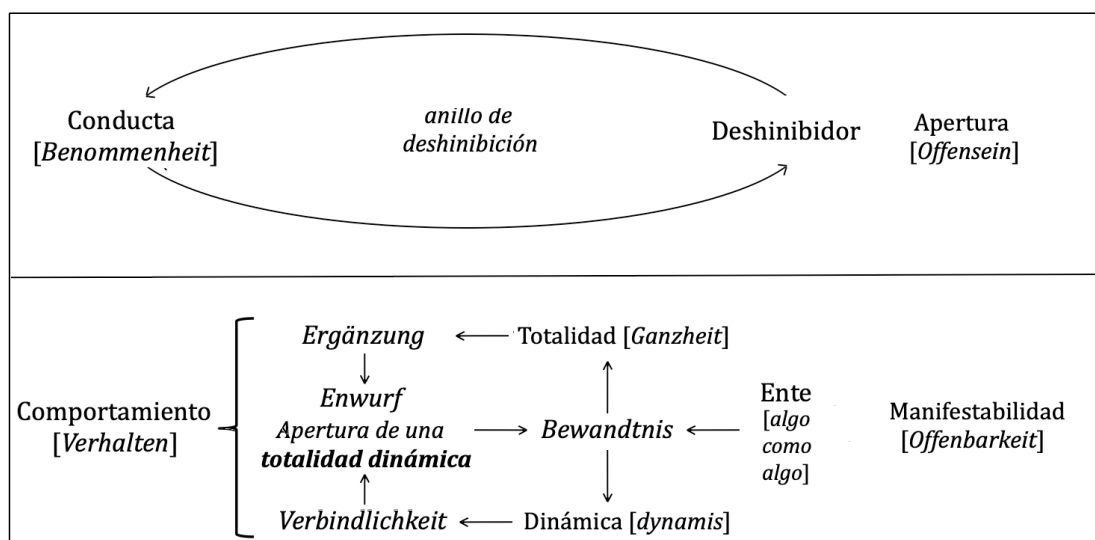


Fig 15. Estructura de la «conducta» (*Benommenheit*) y estructura del «comportamiento» (*Verhalten*)

En la medida en que la diferencia entre lo humano y lo animal es conceptualizada en términos etológicos u «onto-etológicos» (Buchanan), lo “humano” y lo “animal” deben ser caracterizados según el modo en que uno y otro *actúan* en el medio físico. Tanto la idea de «conducta» como la idea de «comportamiento» no mientan “una sucesión de acciones, ningún proceso que estuviera compuesto de fases particulares” sino “la unidad de una acción” (CFM, 429). Es en la modalidad de esa acción (i.e., en los elementos que la componen como acción unitaria) en donde, a juicio de Heidegger, reside la diferencia metafísica entre humanos y animales, así como su posible “cercanía”.

4.2 Comportamiento y libertad

Mediante la aproximación comparativa Heidegger busca evadir la forma tradicional de representación de la Naturaleza biológica –hoy en día muy usual– que emplea la complejidad morfológica y conductual como un criterio para establecer la “superioridad” de una especie sobre otra en una jerarquía rígida. Según esta “tasación corriente” cometemos el error fundamental de creer que “las amebas y los infusorios son animales más imperfectos que los elefantes y los monos” (ibíd.). Correlativamente, la definición tradicional del hombre como ζῷον λόγον ἔχον lo sitúa en un “escalafón superior” al mono (y al resto de los seres de la Naturaleza) tomando como hilo conductor una “cualidad” que *sólo acontece* en el marco de la existencia humana, como pueden ser el lenguaje o la racionalidad. Ciertamente el ser humano *también* participa de la vida orgánica, pero sería un error categorial establecer desde este hecho su diferencia específica *en tanto que humano*. Un extenso pasaje de los *Grundbegriffe* desarrolla este punto:

Así pues, la Naturaleza no es en modo alguno –ni la no viviente ni, menos aún, la viviente–la tabla ni el estrato inferior sobre el que se apila el ser humano para hacer de las suyas sobre ella. La Naturaleza no es tampoco como una pared que está presente cuando se hace de ella un objeto de una consideración científico-teórica. En la cotidianidad, la Naturaleza viva y no viva aparece en este sentido en forma tan evidente, que se apela a esta concepción como a la más natural, cerrándonos en cierto modo el camino para ver la naturalidad específica en la

Naturaleza misma. Y sin embargo, viéndolo metafísicamente, la relación de ser del hombre con la Naturaleza es totalmente distinta. Ésta no está en torno al hombre con una plenitud de objetos, sino que *la existencia humana es en sí misma un peculiar estar traspuesto en el plexo de anillos de lo viviente*. (...) Por eso decimos que el hombre existe de una manera peculiar *en medio* de lo ente. En medio de lo ente significa que la Naturaleza viviente nos mantiene apresados a nosotros mismos en tanto que hombres de una manera totalmente específica. (CFM, 336)

La diferencia específica del humano no lo posiciona “por fuera” en una presunta trascendencia respecto al orden natural, sino que en sí el hombre es un modo peculiar de “estar apresados” en la Naturaleza. Esta imagen de una “prisión” no debe hacernos pensar en la “limitación” de una presunta “libertad humana” original. Más bien, la caracterización estructural del comportamiento humano ofrecida en 1929 debe pensarse como una reelaboración metontológica de la idea de «libertad» (*Freiheit*), un concepto que ocupa un rol central en la llamada “década metafísica”. Esta original reformulación del concepto de «libertad» es advertida por Schmidt (2011), quien advierte un viraje desde una concepción «existencial» de la libertad –presente mayormente en *Ser y Tiempo*– a una «libertad metontológica» fragmentariamente articulada entre 1928 y 1930 (p. 4).¹¹⁹

El problema de la libertad en relación con el comportamiento humano ya había sido abordado en la segunda parte del curso sobre Leibniz de 1928, en el cual hace su primera y única aparición la idea de una Metontología (*Metontologie*). No obstante, en dicho curso sí encontramos un tratamiento de la noción de «libertad» en términos de «trascendencia» (*Transzendenz*): “el Dasein *es* en tanto que trasciende *más allá de la Naturaleza*, aunque, en tanto que fáctico, permanezca *rodeado por ella*. En tanto que trasciende, es decir, en tanto que *libre*, el Dasein es algo extraño a la Naturaleza” (PML, 212, mi énfasis).

A primera vista, una imagen como esta parece desentonar con el marco metafísico de los *Grundbegriffe*: ¿acaso el Dasein es sustraído, gracias a su ser-libre, de la Naturaleza? ¿Qué significa que éste tenga la posibilidad de “superar” a los entes

¹¹⁹ Ya en la *Introducción la Filosofía* de 1928 encontramos una definición de la «trascendencia» en términos de «configuración de mundo», de modo que, como señala Muñoz Pérez (2015) la noción de “configuración del mundo” (*Weltbild*) debe ser considerada como “la característica decisiva de la noción de trascendencia” (p.98)

naturales? Una vez más, la elección terminológica de Heidegger parece la principal responsable de una posible confusión conceptual. “Superar” o “trascender” no puede significar un “estar más allá” de la Naturaleza, pues es ella la que preexiste y sobrevive al hombre: “el cosmos puede ser sin que el ser humano habite la Tierra y presumiblemente había cosmos mucho antes de que el ser humano existiese” (PML, 216). Un pasaje anterior aclara esta posible confusión:

Designamos el fenómeno fundamental de la trascendencia con la expresión: «estar-en-el-mundo» (*in-der-Welt-sein*). En la medida en que el Dasein existe, (...) ya se ha saltado sobre *los seres* (Naturaleza) y *los entes* alcanzan la posibilidad de mostrársele. (PML, 213, mi énfasis)

Que la «trascendencia» sea entendida en el contexto del “estar *en* el mundo” muestra que la intención de Heidegger es la de pensar la libertad humana en el contexto de su esencial finitud. Sin embargo, la expresión no deja de ser ambigua: por un lado parece haber una distinción entre “los seres” (de la Naturaleza) y “los entes” (del mundo), pero por otro lado Heidegger utiliza en ambos casos el término *Seiende*, de modo que la relación entre los dos sentidos de “ser” queda indeterminada. Esta ambigüedad es a su vez el reflejo de una oscilación en el tratamiento general del problema. Hay por un lado una orientación a tratar la Naturaleza en términos regionales –esto es, dentro de un marco específicamente fenomenológico-trascendental, y correlativamente un abordaje de la libertad por fuera de dicho marco ontológico. Pero por otra parte, la Naturaleza aparece ya como una dimensión privilegiada en tanto que es el lugar de *emergencia* del mundo y por lo tanto del *Dasein* mismo y de toda posible «ontología regional». Ambas ideas conviven a lo largo del curso, no sin tensiones, como muestra este otro pasaje:

el *Dasein* de las cosas materiales de la Naturaleza no es, ciertamente, el único, también la historia y las obras de arte son. La Naturaleza es en modos distintos: espacio y número, vida, el propio *Dasein* humano. Hay una multiplicación de *modi existendi* y éstos son, por su parte, *modi* de entes con determinados contenidos constitutivos, con determinadas quiddidades. La expresión “ser” es entendida con tal amplitud que abarca todas las regiones posibles. (PML, 191-192)

Debemos ser muy cautelosos en nuestra apreciación de las continuidades y discontinuidades entre este planteo y el que aparecerá un año después, en los *Grundbegriffe*. Como ya señalé, en 1928 Heidegger se encuentra en medio de un proceso de reformulación de su propio marco filosófico: no habiendo abandonado aún del todo el abordaje trascendental, se menciona por primera y única vez la necesidad de una reversión metafísica de la ontología fundamental. Ambos enfoques se encuentran aún superpuestos, y prueba de esto es justamente que el empleo de la noción de «Naturaleza» en 1928 se encuentra aún muy cerca del marco husserliano-kantiano, al mismo tiempo que aparecen indicios de una inminente superación.¹²⁰

Como vengo mostrando, el paso decisivo de una Metontología conlleva una reelaboración radical de la idea de «Naturaleza» ya no como una “región óptica” sino en términos de «lo físico» (*physis*) como marco conceptual para pensar la emergencia de la significatividad. En este sentido, pensar la “libertad humana” en términos de alguna forma de autonomía o trascendencia respecto a la Naturaleza sería un error: el hombre “está vinculado” o “apresado” de un modo totalmente específico *en* la Naturaleza. Ya en el mismo curso Heidegger advierte sobre este posible error:

Es una equivocación creer que se comprende la esencia de la libertad del modo más puro posible cuando se la aísla como libre albedrío absoluto que flota libremente en el aire. Al contrario, hay que hacer lo opuesto: concebir la libertad en su finitud y darse cuenta de que, poniendo de relieve el vínculo, la libertad no sufre perjuicio ni merma en su esencia (PML, 253).

Es a partir de la publicación de *Ser y Tiempo* y de sus recepciones críticas que Heidegger comienza a reelaborar el problema del «mundo» ya no desde la perspectiva de la analítica existencial, sino desde la perspectiva de la «trascendencia» del *Dasein*. La metontología da un paso más allá y proporciona un marco conceptual para pensar el fenómeno de la libertad como una forma de relacionalidad con la

¹²⁰ Al ignorar estas diferencias, por ejemplo, Sheenan sitúa la Metontología en su totalidad como un simple corolario regional del enfoque trascendental empleado en *Ser y Tiempo* (2015, p. 27). De modo similar, Schmidt asocia la noción de «libertad» desarrollada entre 1928 y 1929 como una “actividad trascendental de *Dasein*” (2011, p. 4). En consecuencia, de la observación correcta de que “la noción metontológica de la libertad que ofrece Heidegger es una descripción de esa misma modalidad que es el mundo” (ibíd.), Schmidt infiere erróneamente que “Heidegger emplea a noción de «*physis*» para referirse al «mundo»” (p. 5).

Naturaleza. Desde dicho marco ya no es lícito preguntar cómo es posible la libertad (concebida como acción incondicionada) en un mundo físico (concebido en términos sustancialistas), sino cómo concebir la «libertad» en términos de un movimiento específico *en lo físico*, es decir: como una forma de comportamiento.¹²¹

5. Animalidad y humanidad

5.1 Dificultades del método comparativo

El “método comparativo” de los *Grundbegriffe* proporciona un marco conceptual para pensar la libertad como un rasgo diferencial del comportamiento humano, que consiste en la manifestación de entes dentro de una totalidad articulada de significaciones que es configurada en el curso del comportamiento mismo. Desde esta perspectiva, “la libertad no es el poder ilimitado para actuar sino el descubrimiento y la revelación del lugar propio dentro de límites (Paul Thiele, 1994: p. 284).

Sin embargo, cabe preguntarse si el concepto de «libertad» entendido en estos términos proporciona un sustento suficiente para afirmar una discontinuidad entre lo humano y lo animal. Esto se hace evidente si reflexionamos sobre su fundamento dentro de los parámetros comparativos. Para Heidegger la posibilidad distintivamente humana de un «comportamiento libre» está fundada en la posibilidad de un descubrimiento de la totalidad topológico-dinámica y del lugar propio dentro de esta misma totalidad. Este es el sentido de los análisis heideggerianos de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) ya presentes en los *Prolegomena* de 1925 y ulteriormente desarrollados en *Ser y Tiempo*.¹²² No es casual que después del «giro metontológico» de 1928, Heidegger retome con fuerza la temática de la *Befindlichkeit* en dos de sus más importantes textos metafísicos: *Was ist Metaphysik?* (GA 9) y *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), ambos del año 1929 y con sede en la Universidad de Friburgo.

¹²¹ Esta visión tradicional alimenta el debate actual entre “compatibilistas” e “incompatibilistas”. Los primeros (ej. D. Dennett) sostienen la posibilidad de conciliar “libertad” y “determinismo”, mientras que los segundos (ej. J. Turner) sostienen categóricamente que un concepto relevante de «libertad» es incompatible con el determinismo. Cf. Dennett, D., *Elbow Room*, US: The MIT Press, 1984.

¹²² En *Ser y Tiempo*, la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) figura junto a la “comprensión” (*Verstehen*), el “discurso” (*Rede*) y la “caída” (*Verfallensein*) como los *existenciaros* del Dasein, unidos en la “cura” (*Sorge*) (SZ 384).

El rol central que tiene el análisis de la “angustia” y del “aburrimiento” en estos textos indica la relevancia que tiene la problemática de los llamados “estados anímicos” (*Stimmungen*) en la discusión metontológica, pues en ellas se encuentra la única posibilidad *real* de acceso a la totalidad: “en definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestra existencia” (PH, 110). Se trata, como vimos, de una totalidad dinámica cuyos “elementos” no se encuentran configurados de antemano, sino que se despliegan de un modo rítmico y es en el curso de este despliegue que el conjunto de los mismos se va articulando *qua* totalidad.¹²³ Esto significa que la totalidad dinámica que configura el plexo rítmico de remisiones materiales en el cual me encuentro no es nunca un objeto de mi representación –como si pudiera abarcar esa totalidad “de un vistazo”– sino que permanentemente “me encuentro” en ella, en el sentido específico de una cierta aprehensión de mi situación en relación con esta totalidad de entes.

Lo más importante a tener en cuenta es que no se trata de un “acto subjetivo” de ningún tipo. La usual traducción del término *Stimmung* como “estado de ánimo” (Rivera) es poco feliz en la medida en que evoca la imagen de una “propiedad del alma” como si se tratara un estado psicológico –cosa que Heidegger rechaza categóricamente. La *Stimmung* no es un padecimiento psicológico sino un modo de estar “a tono” con la totalidad, de “sintonizar” con ella. Se trata de “una conciencia de la propia situación, i.e., de la posición de uno *vis a vis* con los entes, una posición que consiste en relacionarse con los entes en base a la determinación de las propias posibilidades de ser” (Baugh, 1989: p. 126). En este sentido, se trata “de una conciencia [*awareness*] no-explicita y no-conceptual” de nuestra orientación básica “no hacia este o aquel ítem, sino a los entes en una totalidad incluyendo el ente que es uno mismo” (ibíd.). En tanto y en cuanto se trata de una forma de vínculo básica con los entes y con el mundo, la *Stimmung* no es una fortuita disposición subjetiva que “agregamos” a algunas experiencias, sino que constituye una condición de posibilidad de cualquier experiencia o acción.

¹²³ Es significativo que el término *Stimmung* también contiene referencias sonoras: *Stimmung* suele traducirse al inglés como “attunement” que significa literalmente “afinación” o “entonación”. Asimismo la idea de un “temple anímico” hace referencia al acto de templar un instrumento, que consiste en afinar un instrumento musical en el tono adecuado. En los *Grundbegriffe*, el propio Heidegger compara el temple anímico con una melodía (CFM, 98).

Esto revela una íntima conexión entre la idea de «*Stimmung*» y la idea de «desvelamiento», pues en la medida en que el temple no es un modo “subjetivo” ni “arbitrario” de percibir los entes, sino un modo *de vincularse* con ellos en el mundo, puede hablarse de un “atenimiento” a los entes (Baugh, op. cit., p. 131). Esto significa que la posibilidad de asir primariamente la totalidad como “objeto” de una posible reflexión filosófica implica ya siempre una conciencia no-articulada del lugar propio en esa misma totalidad. Por eso “la filosofía acontece en cada caso en un temple fundamental [*Grundstimmung*]” (CFM, 30).

Ahora bien, sería difícil negar que en la vida animal existe algo así como una conciencia no articulada de la totalidad física que lo rodea, aunque ésta exista de un modo precario o primitivo. Baugh señala esta misma posibilidad:

Incluso una ameba tiene alguna conciencia de sí misma en relación con otras cosas, en su evasión de algunos estímulos como perjudiciales y en su prosecución de otros como beneficiosos, y a través de esta conciencia, por primitiva que sea, establece una relación con otros seres como una totalidad encontrada en términos de sus funciones vitales, como un ambiente. (p. 125)

Si definimos la libertad en términos de una posibilidad de acción fundada en el desvelamiento de una totalidad respectiva, estaríamos tentados a admitir que estas mismas conductas son exhibidas por los animales. ¿Acaso el acecho de un jaguar, por ejemplo, no requiere de cierta aprehensión de los entes en base a la determinación de las propias posibilidades de ser dentro de la totalidad específica del ambiente? Ciertamente los humanos, a diferencia de las amebas y los jaguares, se relacionan con los entes y se sitúan a sí mismos “sobre la base de posibilidades de actuar y de ser que se encuentran públicamente disponibles y basados en instituciones públicas como el lenguaje, las leyes, las costumbres y las técnicas” (p. 126.). Pero esto parece ser insuficiente para marcar una *diferencia metafísica* entre ambas formas de conducta. Más bien sucede lo contrario: a partir de lo dicho parece legítimo poner en tela de juicio la tesis de que un animal no tiene “mundo” en ningún sentido.

En última instancia, este tipo de dificultades revela ambigüedades presentes en el seno del método comparativo. ¿De dónde provienen las tesis comparativas que presenta Heidegger al comienzo de la segunda parte de los *Grundbegriffe*? ¿Qué nos legitima a comparar el comportamiento del hombre con la conducta animal? Como

vimos, la idea de «conducta» no es nunca entendida en términos psicológicos, como si se tratara de establecer una relación entre los “estados internos” del organismo y las “características” de su ambiente. La «morfología extendida» detrás del concepto heideggeriano de «organismo» conlleva una reformulación del problema en términos de movimiento físico, esto es, en términos de la constitución impulsiva de una dimensión de acción específica. Como no se trata de una dimensión en el sentido espacial, no podemos acceder a ella simplemente fijando nuestra vista, sino que debemos en algún sentido “penetrar” en el conjunto de ritmicidades que constituyen la dimensionalidad que se quiere investigar. La posibilidad de dicho método está dada por una capacidad humana que Heidegger denomina «transposición» (*Versetzbarkeit*):

Transponerse en este ente significa acompañar [*mitgehen*] a aquello que y como el ente es, y en este acompañar llegar a saber inmediatamente, sobre el ente *con* el que vamos *de este modo*, qué sucede con él, dar información sobre cómo es él mismo.

La “transposición” (a) no es un fáctico “ponerse en el lugar” del otro ente ni (b) tampoco es un mero “experimento mental” que proyecta imaginativamente “cómo sería ser” el otro ente. «Acompañar» (*mitgehen*) significa ver de qué modo se articula en cada ente el conjunto de las referencias significativas. Heidegger no explicita el tipo de “información” que puede dar dicho método, pero queda claro que no se trata de un “conjunto de datos” obtenidos de la investigación científica, sino de una orientación formalmente indicativa, como queda claro por el empleo del verbo *mitgehen*. En todo caso, el punto es que la posibilidad de establecer un análisis comparativo entre minerales, animales y humanos está dado por el acto de la transposición, en donde el humano pregunta por la piedra o por el animal desde la perspectiva de *su propia* relación con el mundo, lo cual explica a su vez el carácter negativo de las mismas, i.e., como *pobreza* o *ausencia*.¹²⁴

Pero Heidegger reserva la genuina transposición al mundo humano. Sólo los seres humanos podemos “ponernos en el lugar” de otros seres humanos a partir de una

¹²⁴ Esta tesis debe interpretarse como el desarrollo de una indicación presente en el §10 de *Ser y Tiempo* en torno a la relación entre biología y ontología: “la biología como ‘ciencia de la vida’ se funda en la ontología del *Dasein* (...) La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un “mero vivir [*Nur-noch-leben*]” (SZ, 50).

transposición.¹²⁵ Debido a que los humanos habitan la Naturaleza de un modo significativo y lingüísticamente mediado –lo cual supone siempre una trama de prácticas sociales en las cuales necesariamente se da la “comunicación” efectiva entre seres humanos (incluso dentro de un marco de fracasos)– sólo en el caso humano es legítimo hablar de un “*ser-con con el otro* [*Mitsein mit Anderen*]” y concretamente de una co-existencia [*Mitexistieren*]” (CFM, 256). ¿Significa esto que el hombre sólo puede trasponerse en otro hombre? ¿Acaso el hombre no “coexiste” también con los animales y los seres inorgánicos? Heidegger reconoce que en el animal la posibilidad de una trasponibilidad existe, pero sin el “acompañar” [*mitgehen*] que caracteriza la sociabilidad humana (CFM, 261). En un punto, esto no parece muy problemático: en nuestro encuentro con animales no cabe duda de que hay un “mutuo reconocimiento” y una “mutua comprensión” –Heidegger ofrece el ejemplo del animal doméstico con quien “estamos” (ibíd.)– pero al mismo tiempo es evidente que ni ellos *sociabilizan* con nosotros (si «sociabilizar» implica la articulación lingüística y la comprensión de las relaciones normativas del entorno social) ni nosotros nos *animalizamos* (esto es, no dejamos de ser humanos junto a los animales).

Pero el deslizamiento terminológico es innegable: el “acompañar” que antes caracterizaba toda referencia formalmente indicativa parece ahora sólo encontrar asidero en el mundo social de los seres humanos. Este punto fue señalado por Buchanan (2008), quien señala una actitud ambigua entre 1925 y 1929, a partir de la cual Heidegger oscila entre otorgarle o sustraerle la mundanidad a los animales (pp. 87-91). Ciertamente, la dificultad con la que se encuentra Heidegger reside en la tensión ocasionada por aceptar las principales tesis de la etología de Jakob von Uexküll –para quien todo animal comprende un entorno significativo propio o *Umwelt*– y al mismo tiempo negar enfáticamente que el «mundo» humano sea un *Umwelt* entre otros –tesis que Buchanan atribuye a la influencia de Scheler.

La ambigüedad se vuelve más apremiante cuando preguntamos por el *mundo* del animal: ¿hay un «mundo animal»? Heidegger es claro en su distancia con von Uexküll: el único ente que “tiene mundo” es el hombre (Malpas, 2012: p. 128). No obstante, Heidegger señala que su caracterización del animal como “*pobre de mundo*” implica la interna posibilidad de *tenerlo*: sólo donde es posible un tener hay un

¹²⁵ Con la idea de «transposición» Heidegger busca reformular la problemática tradicional de la «empatía» (*Einfühlung*), central para la fenomenología husserliana (CFM, 253), sin el lenguaje de “vivencias” y “actos de conciencia” que alimentan “el dogma” del solipsismo (CFM, 257).

carecer, es decir, “pobreza” (CFM 261). De modo que en un sentido es válido afirmar que el animal “tiene y no tiene”: la animalidad es un espacio fronterizo entre lo humano y lo mineral, cuya pobreza no es más que riqueza potencial, latente.

El caso de los entes inorgánicos presenta aún otras ambigüedades. A primera vista pareciera que su respuesta no deja lugar a dudas: es imposible trasponerse en una piedra, por ejemplo, por el hecho de que ella misma “no ofrece ninguna esfera de trasponibilidad” (CFM, 254). Es decir que la piedra no evidencia posibilidad alguna de una conducta significativa; está “simplemente allí”. Ahora bien, la piedra, como cualquier ritmicidad material, puede ser “seguida” de algún modo y eso deja abierta la posibilidad de comprender a la piedra desde una esfera de transposición. Heidegger de hecho admite que “hay vías y modos de la existencia humana” en las que efectivamente acompañamos a la piedra en su ritmicidad propia, «animándola»: el *mito* y el *arte*, por ejemplo, constituyen “modos fundamentalmente distintos de *verdad* posible” (CFM, 255).¹²⁶ De modo que incluso en el caso de la piedra no habría suficientes razones para negar *a priori* toda posibilidad de transposición.

Es en este punto donde han tenido fuerte eco las críticas que se han dirigido al análisis heideggeriano de la diferencia humano-animal. En su libro *Dependent Rational Animals*, MacIntyre (1999) dirigió contra Heidegger la acusación de haber atribuido “una única condición al conjunto de los animales” –a saber: la de ser «pobres de mundo»– olvidando así “las diferencias fundamentales” que existen entre garrapatas y abejas por un lado, y mamíferos superiores como los delfines o los chimpancés (p. 48). Según MacIntyre, esto conduce a Heidegger a ignorar no sólo las peculiares capacidades de algunos animales como los delfines, sobre los cuales se puede decir que tienen cierto *lenguaje* (p. 50), sino que también ignora el carácter animal del *Dasein*. Buchanan, por su parte, cuestiona que los “ejemplos concretos” ofrecidos en los *Grundbegriffe* para dar sustento a las tesis comparativas sean metodológicamente inocuos. El caso de la abeja, por ejemplo, ilustra una distancia ideal entre humanos y animales que satisface sus propósitos argumentativos: no es tan cuestionable como un protozoo –del cual sería más difícil establecer una «conducta» en el sentido usual del término– ni “tan controversial” como un chimpancé –cuya cercanía evolutiva y conductual con los seres humanos parecerían poner en tela de juicio la distinción humano-animal que Heidegger está intentando a todas luces

¹²⁶ Habrá que esperar hasta *El Origen de la Obra de Arte* de 1935 para encontrar una exploración sistemática de esta posibilidad que en los *Grundbegriffe* no pasan de ser una indicación.

preservar (Buchanan, 2008: p. 79). Pero entonces cabe preguntarse si un experimento “concreto” dirigido al comportamiento de las abejas vale como prueba de una afirmación de alcance metafísico sobre *todo* animal.

Uno podría, incluso, seguir la línea de MacIntyre y considerar a los llamados “mamíferos superiores” con el fin de objetar el “abismo” postulado por Heidegger. En los últimos años, por ejemplo, numerosos estudios realizados en el Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva (*MPI EVA*) en Alemania, sugieren la existencia de lenguaje complejo, orientación espacial, organización cultural e incluso una “teoría de la mente” en ciertos grupos de chimpancés.lenguaje¹²⁷ Siguiendo una línea de razonamiento similar, McIntyre sostiene que los animales “tienen creencias”.¹²⁸

Más allá de la plausibilidad de esta última afirmación, difícilmente pueda uno negar la existencia de la comunicación, el intercambio de signos y cierta forma de vida social entre los animales, sobre todo los gregarios. Una de las principales tesis de la biosemiótica contemporánea es justamente que la característica definitoria de todo ser vivo es la capacidad de reconocer y emplear *signos* (Sebeok, 2001, p. 3). A partir de esto se vuelve problemático hablar de la *esencia* de la animalidad: ¿podremos decir lo mismo de un infusorio que de un orangután? Esto por no mencionar la posibilidad de considerar el modo de existencia de los homínidos primitivos: ¿dónde posicionar al *Homo Habilis* y al *Homo Erectus* en esta partición metafísica entre lo animal y lo humano?

Esta situación se vuelve aún más problemática a partir del hecho que el propio Heidegger es ambiguo respecto de la situación del animal. A pesar de la declarada discontinuidad entre ambos modos de ser, Heidegger se cuida de no clausurar por completo la posibilidad de una conducta significativa por parte del animal. Si bien se busca rastrear la diferencia entre animal y humano en el orden etológico, esto es, en el modo de ser de ambos, a la luz de esta “proximidad” no queda del todo claro que exista una diferencia radical (Buchanan, 2008: p. 79).

¹²⁷ Al respecto, cf. Call, J., & Tomasello, M. (2008), “Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later”, *Trends in Cognitive Sciences*, 12(5), pp. 187-192; Call, J. (2007), “Apes know that hidden objects can affect the orientation of other objects”, *Cognition*, 105(1), pp. 1-25; Jensen, K., Call, J., & Tomasello, M. (2007), “Chimpanzees Are Rational Maximizers in an Ultimatum Game”, *Science*, 318 (5847), 107-109; y Pika, S., Liebal, K., Call, J., & Tomasello, M. (2005), “Gestural communication of apes”, *Gestural Communication in Nonhuman and Human Primates: Special issue of Gesture*, 41-56.

¹²⁸ No es este el lugar para discutir la plausibilidad de una tesis como esta. Para una crítica de la misma en base a la tesis davidsoniana del holismo, véase Vila (2015, cap. 5)

Esta indecisión es reflejada en el propio curso de 1929, en donde Heidegger afirma, por una parte, que el vuelo de la abeja hacia la flor es un “referirse a” (*Beziehung auf*) (CFM, 295) e inmediatamente después busca evadir las consecuencias de esto declarando que la abeja vuela “sin referencia” (*ohne Bezugnahme*) a la colmena (CFM, 299). Hay, efectivamente, una *relación significativa*, pero de un tipo peculiar y diferente a la relación que entabla el humano con lo físico. ¿De qué relación se trata entonces? ¿A qué se debe esta “fluctuación entre tener y no tener mundo” del animal (Buchanan, 2008: p. 93)? Al llegar a este punto, Heidegger se detiene ante “dificultades insalvables” (*unlösbare Schwierigkeiten*) (CFM, 300), las cuales seguirán apareciendo incluso dejado atrás el tratamiento sistemático de la biología.¹²⁹ A pesar de que su investigación “rodea más y más la esencia de la animalidad”, con todo sabe que “nunca puede llegar a penetrarla” (Buchanan, 2008: p. 90).

5.2 Comunicación animal y lenguaje humano

La diferencia entre lo humano y lo animal que Heidegger está interesado en marcar está articulado sobre un eje fundamental que es la posesión de *logos* en el sentido amplio que tiene el término griego, esto es, como una capacidad básica de articulación conceptual fundada en la posesión de *lenguaje*. En este sentido, el punto relevante de la discusión consiste en poder preguntar por la posibilidad de señalar la presencia de algo así como un lenguaje en la vida animal. A pesar de la ambigüedad señalada en Heidegger con respecto a esta cuestión central, es en los propios *Grundbegriffe* donde podemos encontrar alguna pista para dar con una respuesta satisfactoria a las “dificultades insalvables” a las cuales queda expuesto el análisis comparativo, tal como lo muestra el siguiente pasaje:

Ninguna palabra del lenguaje es lo que es en función de una conexión

¹²⁹ Cabe notar que aquí Heidegger emplea la noción de «relación» (*Beziehung*) en un sentido diferente al que había utilizado en *Ser y Tiempo*. En 1927, la noción de «relación» era concebida en términos formales y contrastada con la «remisión» (*Verweisung*). En los *Grundbegriffe*, por el contrario, ambas nociones parecen ocupar roles diferentes en la economía argumentativa: la «remisión» le pertenece esencialmente al útil en virtud de su carácter no-impulsivo (*Verweisung ist trieblos*) (§54) mientras que al animal le cabe una «relación con» (*Bezogenheit auf*) con su entorno, que ha de ser determinada en contraste con el humano y su «relación con» un «mundo». Por lo tanto, la traducción castellana de la expresión como *Bezogenheit auf* como un “estar referido” en lugar de un “estar relacionado con” (A. Ciria) también es aceptable, puesto que Heidegger está pensando en el modo en el que el animal se vincula *significativamente* con su entorno, y por lo tanto implica, como vimos, la idea de «remisión» (*Verweisung*) y la de «significatividad» (*Bedeutungskeit*).

puramente física, en función de un proceso natural, tal como por ejemplo, en el caso del animal, un grito se desata a causa de algún estado fisiológico. Más bien, la palabra y toda palabra es ὅταν γένηται σύμβολον, siempre que sucede un *símbolo*. Ciertamente, los sonidos inarticulados que emiten los animales indican algo, los animales pueden –tal como solemos decir, aunque de manera inapropiada– entenderse entre ellos, pero ninguna de estas emisiones que hacen los animales son palabras: son meros φῶνοι, sonidos. Son una emisión de voz (φωνή) a la que le falta algo, concretamente el *significado*. El animal no mienta ni entiende con su grito. Eso ha conducido a enlazar la diferencia entre emisión de voz y palabra cargada de significado, como dice la última formulación, y a decir que el hombre tiene, además de la emisión de voz, y unido a ésta, un significado que él entiende. Con ello, el problema se ha desplazado de entrada a un contexto equivocado. (...) El significado no le crece a los sonidos, sino a la inversa, sólo a partir de significados ya configurados y que se configuran, puede configurarse la acuñación del sonido. (CFM, 367)

A partir de pasajes como estos, no cabe duda de que Heidegger podría haber hecho un uso productivo de la conceptualización semiótica del «signo». En efecto, decir que “los animales emiten voces (φωνή) que permiten *indicar* cosas” y que los humanos emplean *símbolos* (ibíd.) supone la distinción entre dos tipos de significación señaladas por Peirce, a saber: el «índice» y el «símbolo». Como vimos, la diferencia esencial entre los tipos de signo (*sign types*) descritos por Peirce reside en la “relación” entre el signo y su objeto: mientras que en el caso del «índice» se trata de una relación causal (i.e., de alguna proximidad espacio-temporal) en el caso del símbolo se trata de una relación *normativa*, esto es, cobra su fuerza vinculante en virtud de una regla (cf. cap 2. 2.2).

Para aclarar cómo se refleja esta diferencia en los lenguajes indicativo y simbólico, podemos recurrir a un experimento central de la etología que aún hoy sigue siendo empleado como modelo de la «comunicación animal». Me refiero a los experimentos conducidos por el zoólogo austríaco Karl von Frisch sobre la comunicación de las abejas. Desde tiempos de Aristóteles era conocido que las abejas tienen un “lenguaje” para indicar la presencia de alimento a cierta distancia de la colmena. Frisch estudió detenidamente el modo en que se da esta comunicación, y descubrió que se realiza mediante un lenguaje de danzas (*Transprache*): si el alimento está a menos de cien metros, la abeja “dibuja” con el cuerpo círculos horizontales,

yendo primero de derecha a izquierda, y luego al revés; si el alimento está entre los cien metros y los seis kilómetros, la abeja realiza una agitación del abdomen acompañada por un recorrido donde la abeja “dibuja” figuras similares a un ocho:

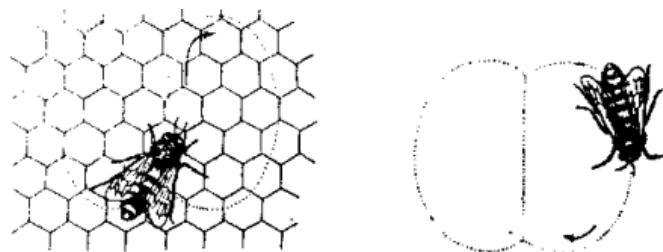


Fig. 16: Ilustración original de la «Waggle Dance» (Frisch, K.v., *Aus dem Leben der Bienen*, Berlin: Springer Verlag, 1927)

El fenómeno de la danza de las abejas sigue causando aún hoy un intenso debate en torno a la posibilidad de afirmar o negar la presencia de un «lenguaje» en el mundo animal.¹³⁰ En su lectura de la obra de Frisch, Émile Benveniste escribió un artículo en 1952 titulado *Communication animale et langage humain*, con la intención de determinar la diferencia esencial entre la comunicación animal, por un lado, y la práctica específicamente humana que llamamos lenguaje (*langue*). Aunque las abejas parecen capaces de producir y comprender un verdadero mensaje, Benveniste señalaba que las abejas sólo producen las danzas *en presencia* de las fuentes de alimento, de modo tal que la vinculación entre el signo (la danza) y el significado (el alimento a cierta distancia) es la propia de un *índice*: una relación real, como la del humo respecto del fuego, o la del termómetro respecto de la temperatura. Y esto quiere decir que la abeja sólo hace un uso indicativo de los signos (Benveniste: 1971, p. 61). Esto no significa que la abeja no participe de la «semiosis», pero sí que no debemos confundir el *tipo* de significación que se da en cada caso: mientras que entre los animales puede haber *comunicación de información*, sólo entre los humanos se da un *lenguaje*.

Estos resultados no se circunscriben al caso específico de las abejas –lo cual nos devolvería a la crítica de Buchanan– sino que diferentes estudios contemporáneos en torno a la conducta de primates y otras especies animales parecen confirmar la hipótesis del carácter indicativo de dicho “lenguaje”. En la segunda mitad del siglo

¹³⁰ Para una reciente recepción crítica cf. Grüter, C.; Balbuena, M.; Farina, W., “Informational conflicts created by the waggle dance”, *Biological Sciences*, 275 (1640), 2008, pp. 1321–1327. Una relectura favorable aparece en Riley, J.R.; Greggers, U.; Smith A.D., Reynolds, D.R. & Menzel, R., “The flight paths of honeybees recruited by the waggle dance”, *Nature*, 2005 May 12; 435 (7039): pp. 205–207.

XX –sobre todo a partir de la década del 60, a partir del trabajo pionero de Allen y Beatrix Gardner en relación con el uso del lenguaje de señas por parte de los chimpancés– se han multiplicado los estudios en referencia a las capacidades cognitivas y comunicativas de los animales no-humanos, bajo el rótulo general de «cognición animal» (Baron Birchenall, 2016: p. 4). En los últimos años se ha demostrado que muchas especies animales se comunican mediante complejos sistemas de vocalizaciones conespecíficas (i.e., sonidos emitidos por un animal que son recibidos como mensajes por otros miembros de la misma especie). Por ejemplo, algunos roedores como el ratón doméstico (*Mus musculus*) y la rata parda (*Rattus norvegicus*) han mostrado un repertorio y combinatoria muy complejas de vocalizaciones ultrasónicas (Baron Birchenall, 2016). Asimismo se mostró que el delfín nariz de botella (*Tursiops truncatus*) aprende un “silbido personal” que le permite llamar y ser llamado por otros conespecíficos de manera individualizada, lo cual ha conducido a muchos autores a creer que se trata de “nombres” (Andrews, 2016). Sin embargo, estos resultados experimentales muestran que “los animales parecen realizar sus emisiones comunicativas automáticamente en respuesta a estímulos específicos del ambiente” (Baron Birchenall, 2016: p. 21), lo cual parece legitimar la idea de que se trata de lenguajes indicativos. Incluso en el caso de las más complejas vocalizaciones conespecíficas, “el vocalizador siempre debe estar oyendo o mirando al predador” (Liszkowski et al., 2009).

Aunque hay evidencia empírica de que este no siempre es el caso. Hoffmeyer (2008) hace referencia a un estudio muy discutido sobre los monos Vervet en Sudáfrica (*Chlorocebus pygerythrus*) llevado a cabo en 1980 por Robert Seyfarth y Dorothy Cheney. En dicho estudio mostraron que esta especie de primates tiene tres vocalizaciones distintas para advertir sobre el peligro de águilas, leones pardos y serpientes respectivamente. A partir de este descubrimiento, los autores sugirieron la idea de que los monos Vervet emplean “nombres” de modo análogo a como los humanos lo hacemos mediante recursos lingüísticos. Hoffmeyer discute esto argumentando que “una actividad no se convierte en una palabra sólo por *referir* a otra cosa” y concuerda, con Deacon, en que el caso humano presenta una *referencia simbólica*, mientras que en el caso de los monos, se trata de una *referencia de indexación* (Hoffmeyer, 2008: pp. 272-273). Sin embargo, Stephan (1999) profundiza este caso empírico con otro detalle: los monos Vervet también son capaces de “engañar” a sus conespecíficos empleando uno de los llamados de alarma *incluso en*

ausencia de un depredador, lo cual les permite, por ejemplo, despejar el área de potenciales competidores. A partir de este dato, Stephan concluye que “los monos Vervet pueden distinguir entre llamados de alarma verdaderos y falsos” (p. 89).¹³¹ Sin embargo, la conclusión de Stephan está fundada en un desplazamiento categorial: los gritos de alarma de los monos vervet no son ni *verdaderos* ni *falsos* porque, como todo mecanismo indicativo, carecen de un “contenido proposicional”. Pero la conexión entre un índice y su objeto está fundada en la regularidad causal, y no en una adecuación normativa como la verdad. Por esto, una conducta indicativa puede ser inapropiada, pero no *falsa*, ya que no *afirma* nada sobre un estado de cosas en el mundo.

No obstante esto, para algunos autores la ausencia de evidencia de un lenguaje simbólico en los animales no implica evidencia sobre la ausencia de alguna forma de “pensamiento conceptual” por parte de los animales, sino simplemente la incapacidad para “expresarlo”. Fitch (2010), por ejemplo, concluyó que los animales evidencian “una sorprendente riqueza de su vida mental” al mismo tiempo que exhiben “una habilidad sorprendentemente limitada de expresar estos pensamientos en señales” (p. 148). De igual modo Baron Birchenall (2016) observa que “parece haber una asimetría entre lo que los animales no-humanos saben y lo que pueden expresar” (p. 21). Esto requiere disociar la idea de que el pensamiento y el lenguaje constituyen fenómenos intrínsecamente conectados. Este es un debate abierto y de difícil superación, sobre todo por el carácter teórico de la discusión: lo que está en juego son diferentes definiciones de lo que entendemos por «concepto», «creencia», «pensamiento» e incluso «conciencia».¹³² Esta misma polémica se ramifica, a su vez, en incontables discusiones que no abordaré aquí.

Es claro que desde la perspectiva comparativa ofrecida por Heidegger, la «conducta» animal implica el ejercicio de capacidades cognoscitivas. Pero el hecho de que las emisiones y acciones animales “parecen estar restringidas a las necesidades físicas y asuntos vinculados a la supervivencia como fuentes de alimento, presencia

¹³¹ Este tipo de conductas (presente en varias especies) ha conducido a muchos teóricos cognitivos en la actualidad a afirmar la presencia de una “teoría de la mente” en los animales –esto es, la capacidad de entender la conducta de otros individuos como manifestación de estados mentales internos. Cf. Call y Tomasello (2008).

¹³² Por ejemplo, para Fitch (2010) los conceptos son “representaciones mentales, no necesariamente conscientes” (pp. 171-172). Para Allen (1999) tener un concepto equivale a tener la capacidad de discriminar instancias del concepto en el ambiente (p. 37). En las antípodas de esta posición está Davidson (1985) y Stich (1979). McDowell (1994) a continuado la posición de Davidson desde una posición conocida como “conceptualismo”.

de predadores y apareamiento” (Baron Birchenall, 2016: p. 21) muestran precisamente que la diferencia entre la conducta y el comportamiento no mienta, como vimos, una diferencia de grado cosgnoscitivo, sino simplemente *diferentes formas* de conducirse en el plexo de significaciones físicas. La conducta de los monos Vervet está remitida a los depredadores en base a una periodicidad de movimientos regulares: el aullido está remitido a los depredadores, del mismo modo que la huida de sus conespecíficos está remitida al aullido. En este sentido, la conducta del animal (la huida y los aullidos) y los entes en cuestión (los depredadores) *configuran una totalidad dinámico-topológica* basada exclusivamente en la deshinibición. Esto es justamente lo que expresa la idea de *Benommenheit*: la rigidez del «anillo» como espacio de desenvolvimiento animal no quiere decir otra cosa que la rigidez de la conexión rítmica entre la conducta del animal y los deshinibidores de su ambiente. Por eso la distinción metafísica entre la «conducta» animal y el «comportamiento» humano puede ser iluminada por la distinción semiótica entre el «índice» y el «símbolo».

Ahora bien, como vimos la definición peirceana del «símbolo» a lo sumo puede ofrecer una aproximación *formal* al fenómeno del lenguaje humano. El propio Heidegger advierte que no deberíamos traducir el concepto griego de σύμβολον simplemente como «símbolo», so pena de asumir una concepción preestablecida del mismo –como «signo convencional», por ejemplo. Más bien: “σύμβολον no es otra cosa que lo que nosotros llamamos hoy la *trascendencia*” (CFM 369). Echando mano de la etimología del término –“σύν-βάλλειν” significa “arrojar junto” y de allí, *reunir* o *coligar*– Heidegger ofrece una descripción del símbolo no ya como una convención entre “palabra” y “objeto” sino como aquello que posibilita toda convención posible, un *convenio esencial* (*wesenhaften Übereinkunft*) que no implica un simple acuerdo, sino el modo de existencia caracterizado por la *trascendencia*, cuya característica esencial es la “configuración del mundo” (*Weltbild*). Dicho en una palabra, la caracterización heideggeriana de la noción de «símbolo» no es semiótica sino *ontosemiótica*: lo simbólico, en su sentido fundamental, es un tipo de comportamiento:

Que los seres humanos sean configuradores de mundo, e incluso que el lenguaje lo sea, significa que los humanos y el lenguaje participan de la configuración del mundo, pero no que ellos lo realizan o que de algún modo son previos a él.

De hecho, el hombre sólo *es* hombre y el lenguaje *es* lenguaje en tanto y en cuanto tiene lugar la configuración de un mundo (Malpas, 2012: p. 129)

Si nos atenemos a la reformulación del vocabulario biológico que tiene lugar en los *Grundbegriffe* podemos decir que, así como la «capacidad» es previa al órgano, el lenguaje “es previo” al habla –quizá una interesante reformulación metafísica de la distinción lingüística entre *langue* y *parole*. Esto quiere decir que el *comportamiento simbólico* es la condición de posibilidad de cualquier articulación lingüística concreta –en suma, la capacidad humana de hablar. Esto no quiere decir que el hombre sea la única especie capaz de seguir remisiones y de actuar respecto a ellas, ya que el animal puede conducirse indicativamente. Tampoco significa que la conducta sea un “pre-comportamiento” o una forma deficitaria del mismo. El «símbolo» y el «índice» son formas fundamentalmente distintas de relacionarse y de ejercer la significación. Aquí yace quizás el “abismo” mentado por Heidegger: no como una discontinuidad absoluta entre hombre y animal (y ni siquiera como una diferencia fisiológica de ningún tipo) sino como una diferencia *ontosemiótica*, i.e., una diferencia en el modo de conducirse en medio de la significatividad física.

Para mostrar esta diferencia de relaciones, Heidegger ofrece un ejemplo comparativo: la piedra “yace” sobre la tierra (CFM, 247). Pero esta relación no es como la del lagarto cuando descansa sobre la piedra y calienta su sangre con la luz del sol. Asimismo, esta relación del lagarto es diferente a la mano humana que «toca» la piedra (ibíd.). A simple vista, “tocar” una piedra es algo que parece poder hacer tanto el hombre como el lagarto sin ninguna distinción sustantiva. Anatómicamente hablando, no hay diferencias drásticas: el hombre lo hace con la mano, el lagarto con su pata. Pero desde una perspectiva radicalmente relacional no es posible considerar formalmente el “contacto” en forma aislada, sino que éste tiene lugar como una relación concreta que a su vez *remite* a otras en un campo abierto por la conducta del ente respectivo, configurando así una ritmicidad (*Bewandtnis*). Esto significa, en suma, tomar el contacto no como mera relación sino como una *remisión*, de modo que no puede hablarse de “la misma remisión” en los tres casos, sino que cada ente “tiene una relación propia [*eigene Beziehung*] con la superficie rocosa, con el sol y con las otras cosas” (CFM, 249). Una relación se da siempre en el contexto de un plexo y, como tal, pone en juego un campo rítmico de movimientos físicos (*Bewandtnis*) que constituye una dimensionalidad diferente en cada caso, por esto Heidegger llega a

considerar –algo provocativamente– que emplear el verbo “tocar” para describir de manera indistinta estas tres formas de relación sería, en rigor, erróneo.¹³³

Para entender esto, volvamos nuestra meditación sobre una «cosa»: la piedra. Como vimos, no debemos pensar la piedra como una sustancia, sino como una modulación del campo físico que asume una ritmicidad específica. De igual modo, el ente que llamamos «lagarto» también es un campo de relaciones, que en su vínculo con la piedra abre el espacio específico que Heidegger denomina «anillo». La “relación-con-la-piedra” no es un aditamento al ser del lagarto, sino que forma parte de su modo de ser. Pero a la inversa, la relación-con-el-lagarto también forma parte del ser de la piedra. Aunque la piedra, como todo ente mundano, está remitida, no obstante ella misma no se comporta con relación a estas remisiones. El lagarto, en cambio, puede conducirse (*sich behnemen*) en correspondencia con ciertas remisiones: si está cazando un insecto, la piedra puede ser un buen escondite; si está buscando aparearse, ésta puede ser el depósito del aroma que “indique” la presencia de una hembra; incluso si está jugando, la piedra asume el rol de un juguete.

Tanto animales como humanos –a diferencia, digamos, de un ente inorgánico como una piedra, o de un artefacto como un martillo– ostentan una capacidad de actuar *en respuesta* a las características específicas de su entorno físico. “Dar respuesta” significa conducirse (*sich behnemen*) de acuerdo a la configuración material de agencias que están planteadas en el ambiente como tal. Si una roca deshinibe al animal a conducirse de un modo específico y rígido, en el mundo humano abre un campo de posibilidades topológicamente distinto. La relación entre la piedra y lagarto está condicionada por el *modo de ser* de ambos: la piedra no puede volverse alimento, y el lagarto no puede construir con ella un ídolo. Pero el punto de Heidegger es que, al *tocar* la piedra, el ser humano pone en juego un campo de relaciones absolutamente diferente. Si mantenemos el énfasis en este “campo”, entonces la diferencia entre el «tocar» del lagarto y el «tocar» del hombre se abre como un abismo, sin comprometer por ello la similitud morfológica o biológica, pero estableciendo un contrapunto tan distinto que nos hace reflexionar en la adecuación de llamar «tocar» a ambas acciones:

¹³³ En su conferencia *Was Heißt Denken?* (1952) Heidegger no sólo no modifica su punto de vista, sino que parece reforzarlo: “órganos prensiles tiene, por ejemplo, el mono, mas no tiene mano” (QSP, 20).

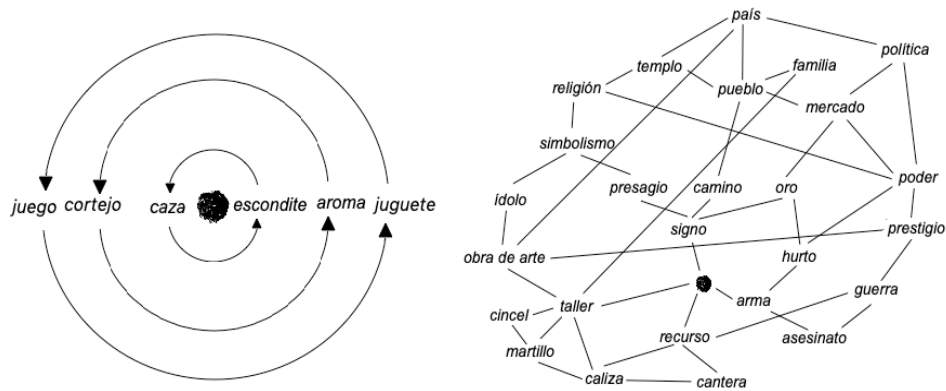


Fig. 17: ejemplo esquemático de la «piedra» en el «anillo» del lagarto y en el «mundo» humano.

Como vimos en el capítulo anterior, lo que un ente físico *es* no queda definido de antemano, con independencia del conjunto rítmico de remisiones que dicho ente establece (cap. 4, 2.2.1). Dicho en los términos de la ilustración (fig. 17), no debemos identificar la “piedra” con el dibujo de la misma, sino con el *campo de líneas que conforma*. En ambos casos, la «piedra» es un despliegue de remisiones, pero su propio carácter cambia según la relación establecida. Este cambio puede ser expresando empleando un lenguaje semiótico: si en el anillo abierto en la conducta animal el «desinhibidor» aparece como un *índice*, en el mundo configurado por el comportamiento humano, el «ente» aparece como un *símbolo*, en el sentido específico de que el ente “reúne en sí” una *totalidad*.¹³⁴ Sólo porque el humano se vincula con respecto al «conjunto» (*Ganzheit*) de un modo simbólico es que puede articular lingüísticamente la realidad física que tiene a su alrededor y que lo constituye a sí mismo.¹³⁵ La tesis del hombre como “configurador de mundo” (*Weltbilden*) debe ser entendida en este exacto sentido: la Naturaleza no es algo que esté “por detrás” o “por debajo” del Mundo, sino que el Mundo es el modo específico en el cual el hombre

¹³⁴ Esta es la tesis que cobra fuerza en los años 50 con el concepto de Cuaternidad (*Das Geviert*): la cosa es interpretada como una *reunión* de elementos.

¹³⁵ Aquí yacen –a mi juicio– dos diferencias fundamentales entre el tratamiento heideggeriano del símbolo y la idea cassireriana del *homo symbolicum*: en primer lugar, la descripción heideggeriana no posiciona al humano en una jerarquía ontológica: su acceso a la «verdad» no es pensado como una conquista humana frente al mundo animal o mineral, sino simplemente como un modo peculiar de conducta. En segundo lugar, la lectura que Cassirer realiza del concepto de «símbolo» y del aporte de von Uexküll está en las antípodas de la ontosemiótica heideggeriana, como queda evidenciado en este pasaje de su *Antropología Filosófica*: “el hombre (...) ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. (...) No puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato, no puede verla cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. (...) no puede ver o conocer nada si no es a través de la interposición de este medio artificial” (Cassirer, 1963: pp. 47-48).

existe *en medio del movimiento físico* y las distintas entidades físicas existen junto a él. Este punto queda bien expuesto por Hayes (2016):

La *physis* no subyace al mundo, sino que nutre su emergencia. La *physis* no puede operar simplemente de un modo trascendental como una cosa en sí, un *Ding as sich* incognoscible, ya que la *physis* es elementalmente todo lo que es, incluyendo la singularidad del *Dasein* humano. (p. 125)

En tanto que el Mundo es el «espacio» en el cual las relaciones físicas dan lugar a la manifestación de los entes *como* entes, la configuración del mismo está a la base de cualquier posibilidad de una articulación lingüística, significativa o conceptual por parte del ser humano. Dicha articulación no es una posibilidad de la existencia humana entre otras, sino la esencia misma de una forma de existencia humana en la Naturaleza. Ésta es precisamente la intuición fundamental de la relectura heideggeriana del problema del “puesto del hombre en el cosmos”.

EPÍLOGO

La ética como «arte de existir»

Hemos venido abriendo camino sobre una serie de indicaciones programáticas con las cuales Heidegger pensó, en 1928, la posibilidad de una radicalización metafísica de su ontología, la cual a su vez había sido ideada como una radicalización ontológica de la fenomenología trascendental. Dicha radicalización tiene lugar en el contexto de la autointerpretación que el propio Heidegger realiza de su *opus magnum* de 1927 y en particular del lugar que ocupa la “ontología fundamental” en su idea de la filosofía. Motivado por una serie de críticas que sus contemporáneos (en especial Max Scheler y Ernst Cassirer) dirigieron a *Ser y Tiempo*, Heidegger propuso la μεταβολή hacia la metafísica como una respuesta al siguiente interrogante: *¿cuál es el fundamento de la ontología?* Allí aparece por vez primera la idea de una *metaphysica naturalis* capaz de brindar una respuesta satisfactoria a dicha pregunta. Pero la Metontología consiste no sólo en una respuesta a estos autores, sino a su propio planteo ontológico de 1927, en especial su marco metodológico: “el problema de la *Naturaleza* plantea un problema radical para el método fenomenológico-trascendental” (Akhtar, 2009: p. 119) en la medida en que empuja la pregunta por la significatividad más allá de los parámetros metodológicos impuestos por el método de la reducción husserliana: ¿cómo surge el «mundo» de la *Naturaleza*? ¿cuál es el fundamento físico de la significatividad? Éstas son preguntas a todas luces ilegítimas desde una perspectiva fenomenológico-trascendental, lo cual, como vimos, condujo a más de un autor a rechazar unilateralmente la propuesta metontológica (cap. 1, 2.2).

Mi primera intención en estas páginas fue defender la legitimidad de estas preguntas a la luz de las propias aporías de la ontología fundamental, y para ello fue preciso establecer un antecedente filosófico de dicha radicalización en la concepción heideggeriana de la significación desarrollada entre los años 1925 y 1927 –aquello que llamé una «ontosemiótica». Si bien la propuesta concreta de una Metontología desaparece rápidamente, sus principales motivaciones se mantienen a lo largo de la “década metafísica”, y dan como resultado una serie de elaboraciones de un interés filosófico aún no del todo apreciado. He intentado llamar la atención particularmente sobre tres de estas elaboraciones, a saber: (1) el desarrollo de una concepción relacional de los entes (lo que denominé «relacionismo radical» o RR), (2) la

consecuente reinterpretación de las nociones aristotélicas de «materia» y «forma» (en particular a partir de la noción clave de «*Bewandtnis*»), y (3) el desarrollo de una original concepción del «organismo». Estos tres momentos no están simplemente yuxtapuestos sino que están enlazados por un hilo conductor: la re-conceptualización de la idea de «Naturaleza» y del lugar que en ella ocupa el ser humano.

Como es sabido, la definición tradicional del hombre como *animale rationale* supone, a ojos de Heidegger, una conceptualización errónea del humano en tanto que lo define como una «cosa» (substancia) cuya propiedad o “diferencia específica” consiste en ser “racional”. De este modo se conforma una comprensión de lo humano tan naturalizada hoy en día, que su fundamento metafísico pasa frecuentemente inadvertido. Concebido en su “corporeidad”, el humano es un primariamente un «animal»: sus estructura fisiológica indica una inequívoca pertenencia evolutiva a este reino. Pero “además” de poseer las “capacidades” de otros animales (movilidad, visión, digestión, etc.) posee una capacidad “extra” que lo diferencia del resto de los seres vivos. La radicalidad de la metontología reside justamente en que su conceptualización de lo físico parte aguas con el modelo de la «substancia» el cual yace, según Heidegger, en la base de esta interpretación. Por su implícita afinidad con este modelo, la definición tradicional del hombre como *animal racional* debe ser desechada.

En tan sólo dos años después de la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger desarrolla una interpretación del fenómeno humano en la Naturaleza que, al estar tan lejos de los marcos fisiologistas a los cuales la metafísica sustancialista nos tiene acostumbrados, debe ser constantemente recapitulado para evitar una lectura errónea de su posición. Un ejemplo de esto han sido la objeción dirigida a las tesis comparativas desde una visión evolucionista de los organismos: ¿acaso es legítimo afirmar una discontinuidad metafísica entre el animal y el humano a la luz de su evidente proximidad evolutiva? ¿No es legítimo pensar la posibilidad de que, en el curso de su evolución natural, el animal desarrolle las capacidades para la constitución de un «mundo»? Aquí es donde tenemos que tener en cuenta que en el contexto del pensamiento metafísico de Heidegger, la *animalitas* no designa un estadio de la organización fisiológica o genética, sino un *modo de ser*. Dicho en una palabra: si el animal “hablara”, no sería un animal. De igual modo, *humanitas* es una definición de esencia, es decir, que busca determinar lo humano como un modo de existencia en medio de lo físico, y no como un emergente fenotípico garantizado por

la selección natural. En suma, la capacidad de hablar y de abrirse conceptualmente al entorno físico en términos de cosas que *son* (en suma: la capacidad humana de efectuar la «diferencia ontológica») no debe buscarse en un “ítem” del organismo, sino en la constitución de un espacio específicamente humano.

Fue en base a este tipo de enfoque que Heidegger fue repetidamente acusado de haber “omitido” la dimensión corporal como un fenómeno constitutivo de la existencia humana. Tanto las críticas feministas, como el posestructuralismo (influenciado por el psicoanálisis) o la filosofía ambiental (en base a su cientificismo) han suscrito la idea –explicitada sistemáticamente por Derrida¹³⁶– de que su filosofía mantuvo en su seno la tradición cristiana de la espiritualidad del hombre, la cual Heidegger endilgaba a sus contemporáneos, como Scheler. Hay, efectivamente, una omisión explícita y decidida respecto de la problemática de la corporalidad humana – algo que por ejemplo buscaría enmendar Merleau-Ponty en su extensa carrera fenomenológica. Pero independientemente de si consideramos que el enfoque metafísico propuesto por Heidegger a fines de los años 20 está o no necesitada de tal enmienda, no creo que dicha omisión de la corporalidad y la sexualidad como ejes de análisis deban tomarse como una negación *in toto* de la animalidad del hombre –como si éste careciese de un cuerpo orgánico, sexuado y sujeto a los impulsos propios de toda vida– sino que “deben ser entendidos sobre la base de su intento de dismantelar la metafísica de la sustancia” (Escudero, 2015: p. 21).¹³⁷

Esto indica una circunstancia aún más fundamental a la cual hacía alusión al comienzo de la tesis: la metontología se constituye (en diálogo con sus contemporáneos) como una re-conceptualización completamente novedosa de la especificidad de lo humano en la Naturaleza –su “puesto en el cosmos” para ponerlo en términos schelerianos. Si la corporalidad del hombre ya no constituye el eje de su análisis, esto no se debe a una “abstracción” del cuerpo humano, sino que la razón es exactamente inversa: como en el caso del Paramecio, lo propiamente humano no se funda en su cuerpo sino en un *modo de existencia* que tiene una manifestación visible

¹³⁶ Derrida, J., “Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)” en *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais* (pp. 145-172), Paris: Flammarion.

¹³⁷ Si se toma en este sentido, entonces el planteo de los *Grundbegriffe* puede tomarse incluso como una interesante precursora de la distinción entre «sexo» y «género»: si la primera categoría mienta una determinación biológica (macho/hembra), la segunda constituye una categoría social (masculinidad/feminidad), fundamentada más en el conjunto de relaciones que entabla un cuerpo, que en su constitución biológica “innata”. En este sentido, Escudero (2015) señala que “Heidegger es crítico de la categoría de «sexo»” (p. 21), lo cual no es de extrañar si tenemos en mente la fuerte crítica que éste realiza a la idea misma de “órgano” y “organismo”.

en el fenómeno unitario del «comportamiento». Todo su trabajo de re-conceptualización de las nociones principales de la biología («organismo», «órgano», «capacidad», «conducta», «comportamiento», etc.) está orientado a la necesidad profunda de comprender al “ser humano” en términos de su existencia. La pregunta fundamental, para Heidegger, no es “¿qué es el hombre?” sino “¿qué tipo de existencia es la humana?”.

El interés de Heidegger está puesto en explorar tanto el aspecto “constitutivo” de dicha existencia (la configuración de un mundo) como en *situarla* en la Naturaleza. Ambas realidades se conjugan en su concepción de la existencia: “el hombre es aquel ‘no poder permanecer’ y sin embargo ‘no poder moverse del sitio’, proyectando, el ser-ahí en él (...) lo mantiene *sometido* a lo real” (CFM, 432). Sheenan expresa esto de un modo dramático y conciso:

Detrás de toda la filosofía de Heidegger está el hecho de que no podemos encontrar nada por fuera de los parámetros que nos definen como seres humanos –como un λόγος abierto y arrojado en una existencia social e histórica. Pero al mismo tiempo no podemos *no* dar sentido a todo lo que encontramos, tanto en la práctica como en la teoría. (Sheenan, 2015: p. 209)

Para Heidegger, la tarea última de la metafísica no consiste en proporcionar una imagen del puesto cosmológico del hombre –como es el caso de Scheler o Cassirer– sino en aprender a incorporar la finitud *a cada momento de nuestra existencia*. Lograr esta persistencia requiere, ciertamente, de algún “entrenamiento”, en el sentido aristotélico de la φρόνησις, es decir: un saber concreto, flexible y adaptable a diversas situaciones y diversos momentos, a la vez que perfectible por medio de la práctica continua, en suma: un “arte de existir” (*Existierkunst*). El arte de la existencia consiste en la adquisición de una “conciencia” de la “finitud del obrar”, o podríamos decir, una conciencia de la finitud *en* el obrar. Pero esto tampoco significa que, conscientes de nuestra finitud, dispensemos de la ciencia, la filosofía, y de todo saber crítico con el fin de iniciar una “caza descomprometida” de motivos personales y solitarios. Entre “la pedantería del esquematismo” (PML, 200) y el solipsismo nihilista, la idea de un «arte de existir» se abre camino como una propuesta abierta, inconclusa ciertamente, pero que tiene una dirección ya definida: comprender la Naturaleza no como una estructura objetiva a ser descifrada, sino como *el movimiento*

en el cual tiene lugar la existencia misma y en el cual tanto nosotros, como los animales y las piedras en igual medida, somos. Pero a diferencia de los animales o de las piedras, el humano es una criatura que no puede evitar tomar posición (acertada o errónea) acerca de su existencia en esta totalidad, y por eso le urge –quizás más que comer o dormir– *dar sentido* a su existencia como un todo. Quizás el descubrimiento más perdurable en toda la filosofía de Heidegger sea este: que sólo puede “dar sentido” o “significado” quien *ya habita* en él. De nuestras circunstancias dependerá *aquello que* podamos descubrir en este espacio, así como “la *dirección, amplitud y modo* de ese descubrimiento y apertura” (SZ, 366), pero el descubrimiento como tal no es algo que pueda no ocurrir.

Este juego paradójico entre libertad y finitud es, al mismo tiempo, la condición paradójica de la Metontología como una empresa metafísica: si la ontología fundamental buscaba aclarar el sentido de la palabra «ser», su metabolización hacia la «metafísica de la existencia» sitúa radicalmente esta comprensión en el contexto de la existencia finita de los seres humanos. Sólo allí, “en el dominio del preguntar metontológico-existencial” donde tiene su lugar una “metafísica de la existencia” pueden situarse “las cuestiones de la ética” (PML, 199).

Mas allá de que, como observa Greisch (1994), esta indicación de Heidegger no haya pasado de ser más que una “declaración programática” (p. 483), hay un sentido evidente en el cual la metontología, en tanto que tiene por tema el fundamento óntico de la ontología, debe realizar un giro temático que va del ser del *Dasein* al ser del *hombre concreto y fáctico* (Krell, 1986; Winslow, 2004). Esto es visible en el “movimiento interno” mismo de la ontología. Si, como señala Heidegger en el §32 de *Ser y Tiempo*, toda comprensión (*Verstehen*) se encuentra esencialmente caracterizada por una circularidad esencial (SZ 153), entonces, como vimos, la radicalización de este movimiento circular llega hasta el discurso ontológico mismo que, en su “auto-comprensión”, se comprende como irremediamente situado. De allí que «φύσις» no sea una “mera palabra”, sino la “palabra fundamental” (*Grundwort*) que designa una “relación esencial” (*wesentlicher Bezug*) que la civilización occidental ha mantenido en referencia con el ente en general (PH, 239). Pero si las “palabras fundamentales” con las que el hombre nombra el ser fundan el modo esencial que éste tiene de relacionarse con el ente “en el todo”, entonces la realización fáctica de esta comprensión estará vinculada a una forma específica de existencia en esa «totalidad». Por eso el *fundamento óntico* de la ontología contiene una referencia esencial a la

ética.

Lo que pueda entenderse aquí por «ética» es un universo de debate en sí mismo. Una definición tardía del término puede encontrarse, por ejemplo, en la *Carta sobre el Humanismo*, en donde Heidegger establece la definitiva correspondencia entre la idea de «lo ético» y el problema del «lugar»: “el término ἦθος significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre” (CH, 17).¹³⁸ Esta poderosa imagen nos pone frente a la “circunstancia fundamental” de la humanidad, aquel *Urphänomenon* desde el cual y hacia el cual se dirige toda acción y reflexión: el estar en medio de la Naturaleza, sin otro fundamento que este mismo “estar”. Pero la idea de un «arte de existir» sugiere precisamente que esta conciencia de la finitud no viene dada de suyo sino que debe ser cultivada. Esta posibilidad aparece graficada por Heidegger en términos de una distinción una forma de entendimiento “lineal” y una “circular”:

El entendimiento vulgar [*vulgäre Verstand*] sólo puede ver y captar lo que se encuentra directamente delante de él, y así quiere moverse constantemente hacia delante y pasar de cosa siguiente a la nueva cosa siguiente. A esto se le llama «progreso». (...) En un movimiento circular, el entendimiento vulgar (...) toma el ir por el círculo como un salir en dirección recta, hasta que de pronto topa con la salida y entonces se queda ahí perplejo, porque, después de todo, eso no es un progreso. Pero como el progreso es el criterio de comprensión del entendimiento vulgar, toda marcha circular es de entrada una objeción, un indicio de posibilidad (CFM, pp. 237-238)

Lo característico de lo que Heidegger llama un “entendimiento vulgar” es su repugnancia a toda forma de circularidad. El pensamiento filosófico es, en cambio, *esencialmente* circular, en tanto siempre tiene como tema la circunstancia ética fundamental de estar en un mundo, es decir de habitar significativamente lo físico. Para evitar una mala lectura de este punto, considero que debemos evaluar la imagen ofrecida por Heidegger desde dos planos diferentes. En un plano epistemológico, el «progreso» puede ser detectado en cada paso de la investigación científica: en la acumulación de conocimientos acerca de la Naturaleza, en el aumento exponencial de artefactos tecnológicos, en teorías y sistemas de medición de creciente complejidad,

¹³⁸ Para un análisis crítico de las principales recepciones dirigidas a la “ética” de *Ser y Tiempo*, cf. Bernasconi (1993), Winslow (2004) y McNeill (2006).

etc. Nada de esto le es negado a la ciencia como empresa humana. En un plano *ético*, por otra parte, la existencia un «progreso» es más debatible, pues se vería traducida en términos de la posibilidad de un “cambio” o “mejora” en la condición fundamental de la existencia humana en tanto que situada (aquí) y finita (ahora), como si el desarrollo de nuestro conocimiento –es decir, el progreso epistemológico– pudiese conducirnos a un lugar distinto del que ya estamos.

Aunque la determinación matemática de la Naturaleza de lugar al mayor conjunto de innovaciones técnicas en la historia humana, en el plano ético la situación del humano no ha cambiado esencialmente: está en la tierra, como un ser finito que se comporta con sentido frente a la Naturaleza «en su conjunto». Esta es quizás una de las razones más visibles por las cuales, después de *Ser y Tiempo*, el pensamiento de Heidegger experimenta un viraje desde el eje temporal o histórico, hacia un eje espacial, y por tanto ético en sentido originario.

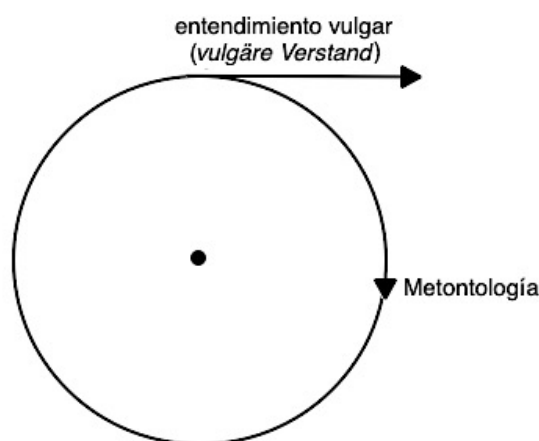


Fig. 18: representación de la metontología como «arte de existir» (*Existierkunst*)

Como observa Freeman (2012), en base al fuerte rechazo de Heidegger a la teoría del valor del Neokantismo en los años 20, debemos concluir que “lo ético en un sentido heideggeriano no puede referir a una teoría moral y normativa en el sentido tradicional” (pp. 7-8). En la metontología no se pone en juego un conjunto de preceptos específicos, sino una conciencia visceral de la existencia humana como un conjunto rítmico de relaciones físicas que habitan un espacio significativo. Aunque la obra tardía de Heidegger transparenta mucho más su preocupación por el desarraigo implicado en el ideal del “progreso humano” en el hombre europeo y en el planeta entero –fundamentalmente bajo su tematización de la «técnica»– no obstante, es claro

que para fines de los años 20 ya existe una preocupación genuina por el modo en que el hombre moderno configura su espacio.

En el diagnóstico del “olvido del ser” propio de su obra tardía, la humanidad moderna (que nunca ha abandonado ni puede abandonar el círculo) ha depositado su fe en el progreso científico-técnico y con ello ha ido perdiendo conciencia de su finitud. Un pasaje notable de los Seminarios de Zollikon ilustra esta preocupación. En uno de estos encuentros, datado el 8 de Julio de 1965, Heidegger da consejo a los oyentes (en su mayoría psicoanalistas) y señala:

Quien hoy, en el actual carnaval de esta idolatría [de las ciencias europeas] todavía quiere conservar alguna sensatez, quien se dedica hoy a la profesión de ayudar a las personas enfermas psíquicamente, debe saber lo que acontece; debe saber dónde está históricamente; debe ponerse en claro diariamente que en todo lugar aquí está operando un destino, que viene de antaño, del hombre europeo [*dass hier überall ein weither kommendes Schicksal des europäischen Menschen am Werk ist*]; debe pensar de modo histórico y abandonar la absolutización incondicional del progreso [*der bedingungslosen Verabsolutierung des Fortschrittes*], en cuya fuerza de atracción el ser humano del hombre occidental amenaza sucumbir. (ZS, 168)

Contrariamente a lo que muchos intérpretes de la obra tardía de Heidegger parecen presuponer, el “peligro” o la “amenaza” sobre la que éste llama la atención no consiste en la posibilidad de la destrucción de la Naturaleza sino en la destrucción de *la humanidad del hombre occidental*. El hombre puede destruir ecosistemas enteros (y de hecho lo hace, poniendo ciertamente en peligro su existencia fáctica) pero no puede destruir «la Naturaleza», es decir, el movimiento físico que constituye el fundamento primordial de todo acontecer. En tanto y en cuanto el hombre es definido relacionamente –y por tanto en función de sus relaciones con el ambiente– la “crisis ambiental” se convierte, ante los ojos de Heidegger, en una crisis fundamentalmente humana. Esto no significa que no haya una preocupación por el desastre ecológico ocasionado por la conversión técnica de la Naturaleza en “una fuente de recursos” – hay evidencias de la existencia de esta preocupación mucho antes de su famoso diagnóstico en *La Pregunta por la Técnica* (Borges Duarte, 1993: p. 122).

Sin embargo, después de 1930 la idea de una «meta-ontología» –así como su

diálogo con la biología y sus resultados empíricos— es abandonada por completo, y ya para mediados de los años 30 asistimos a un viraje radical en su pensamiento. La introducción de un lenguaje poético y más cercano al temple nietzscheano es insoslayable, y así también el hecho de que 1933 marca el acenso del régimen Nacionalsocialista en Alemania, y correlativamente el inicio de una relación igualmente ambigua entre Heidegger y el nazismo. Como es sabido, una consecuencia de esta relación fue la *épuration légale* que le prohibiría a Heidegger ejercer cualquier actividad universitaria después de la Segunda Guerra Mundial.

Para cuando esta prohibición fue levantada en 1949, Heidegger se encontraba ya lejos del lenguaje que había caracterizado su exploración metontológica de 1929, pero no así de las preocupaciones filosóficas que caracterizaron dicho período. Prueba de esto es el conjunto de conferencias seminales dictadas a principios de los años 50 — entre ellas: *La Cosa* (1950), *Construir, Habitar, Pensar* (1951), *Qué significa pensar* (1952) y *La pregunta por la técnica* (1953), todas ellas reunidas en los *Vorträge* (GA 7)— que versan sobre los problemas de la técnica, el lenguaje, la relación entre el hombre y el espacio —el «habitar» (*Wohnen*). De allí que pueda trazarse, como hace Acevedo Guerra (2014), una línea de continuidad entre *Ser y Tiempo* y los textos seminales de la década de 50. Tanto la reformulación metafísica de la idea de «lo humano» que tiene lugar en su “década metafísica”, como todo el trabajo crítico de comienzos de los 50 está orientado a brindar una conceptualización de “la vida humana (...) en relación con el espacio, la región y el paisaje” (Malpas, 2012: p. 150). En ningún momento de su pensamiento abdicará de la idea de que la tarea de la filosofía consiste en comprender la finitud de la existencia *desde* esa existencia finita misma. Como señala Malpas (2006), el pensamiento heideggeriano puede ser adecuadamente caracterizado como un intento por “regresar, rescatar, o recordar el ‘lugar’ o el ‘arraigo’” desde el cual surge toda acción y todo pensamiento (2006: p. 150). Una prueba de esta perdurable preocupación es justamente el modo en que Heidegger define la tarea de la filosofía al comienzo de los *Grundbegriffe*, haciendo suyas las palabras del poeta Novalis: “la filosofía es en realidad un impulso de estar en todas partes en casa [*Heimweh*]” (CFM, 28).

En este sentido, no debería sorprendernos que Heidegger sitúe “las preguntas de la ética” en el seno de un proyecto metafísico. En efecto, cualquier pregunta relativa al hombre debe plantearse sobre una base metafísica sólida, con el fin de evitar que distintas presuposiciones y preconcepciones acerca de la “naturaleza

humana” condicionen la pregunta misma. Esta es justamente la tarea en la que se embarca Heidegger a fines de los años 20. La reelaboración de los conceptos fundamentales que hacen a nuestra comprensión de la Naturaleza («movimiento», «materia», «forma», «organismo», «tiempo», «espacio», etc.) es un paso necesario para poder formular correctamente el problema de la ética. En este sentido puede hablarse de una “prioridad” de la *metaphysica naturalis* ideada en 1928 respecto de la ética. Pero no debemos confundir esto con una prioridad teórica o cognitiva. Dada la perdurable oposición de Heidegger hacia toda idea de «cosmovisión» (*Weltanschauung*), es de esperar que su diagnóstico no consista en formular una “concepción de la Naturaleza” desde la cual derivar, en un segundo momento, una ética. Más bien, en la reversión de la ontología hacia la metafísica ya se pone en juego el terreno de lo ético: “la metafísica es un preguntar en el que preguntamos en el conjunto de lo ente, y en el que preguntamos de tal modo que nosotros mismos, los inquirientes, somos puestos conjuntamente en cuestión” (CFM, 32).

Mi intento en estas páginas fue la de rastrear las marcas dejadas por esta idea en la obra de Martin Heidegger, movido no por un ardid exegetico, sino buscando siempre la forma en que dicha idea engendra posibilidades que son abiertas en la reflexión contemporánea. Y es que las ideas –al menos en filosofía– no deben ser evaluadas únicamente con la vara de la claridad o la coherencia lógica, sino sobre todo y fundamentalmente según su fecundidad, esto es, su posibilidad de abrir espacios de reflexión siempre novedosos y acorde a las circunstancias de la existencia de quien practica con rigor el pensamiento crítico. Este, creo, es el sentido profundo de la *metaphysica naturalis* que nos lega Heidegger al final de la década del 20: no se trata de un “sistema de conocimiento”, sino de una actividad de radicalización conceptual –acaso no otra cosa es la filosofía– que propicia la posibilidad de que los seres humanos, en nuestra existencia finita en medio de la Naturaleza, podamos volver a sentirnos en ella como “en casa”.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Martin Heidegger

- BW *Briefwechsel 1918-1969*, Joachim W. Storck (ed.), Marbach am Neckar: Deutsches Literatur-Archiv, 1990
- CFM *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alberto Ciria (trad.), Madrid: Alianza, 2015
- CH *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, 2000
- CHP *Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)*, GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, Deutschland: von Herrmann, 2000
- DD *Debate de Davos*, en *Ideas y Valores*, Vol. 26, N° 48-49, 1977, pp. 87-104
- EIM “La época de la Imagen del mundo”, en *Caminos del Bosque*, Madrid: Alianza, 1996
- EM *Estudios sobre mística medieval*, trad. J. Muñoz, Madrid: Siruela, 1997
- EV *La Esencia de la Verdad (Vom Wesen der Wahrheit)*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, 2000
- IF *Introducción a la filosofía* [1928], trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 1999
- IFR *Introducción a la fenomenología de la religión.*, J. Uscatescu (trad.), Madrid: Siruela, 1995
- IM *Introducción a la metafísica*, trad. E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1959
- KNS *La idea de la Filosofía y el problema de la concepción del mundo (Kriegsnotsemester)* Madrid: Herder, 2012
- LPV *Lógica. La Pregunta por la Verdad*, trad. A. Ciria, Madrid: Alianza, 2004
- MF Heidegger, M. (2006b), *Mindfulness*, trad. Emad & Kalary, USA: Continuum
- OA “El Origen de la Obra de Arte”, en *Arte y Poesía*, México: FCE, 2006
- PC *La pregunta por la cosa*, España: Palamedes, 2009
- PFF *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, trad. F. De Lara López, Madrid: Alianza, 2014
- PH “On the essence and concept of φύσις in Aristotle’s *Physics* B, 1”, en *Pathmarks*, (trad. Thomas Sheehan), ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 183-230.
- PHT *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006
- PML *Principios Metafísicos de la Lógica*, J.G. Norro (trad.), Madrid: Síntesis, 2006
- PPP *Warum bleiben wir in der Provinz?* (trad. J. Rodríguez: “¿Por qué permanecemos en la provincia?”), *Eco*, Bogota: Colombia, Tomo VI, Vol. 5, 1963, pp. 472-476
- PT “La Pregunta por la Técnica”, en *Conferencias y Artículos*, España: Odós, 1994
- QSP *¿Qué significa pensar?*, trad. H. Kahnemann, Buenos Aires: Ágape, 2012

- SLT *Seminarios de Le Thor* (trad. A. Mitchell & F. Raffoul: *Four Seminars. Le Thor 1966, 1968, 1969, Zahringen 1973*, US: Indiana University Press, 2003)
- SP *La significación de las palabras*, (trad. P. Oyarzun Robles), Edición Electrónica de www-philosophia.cl, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2004
- SZ *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid: Trotta, 2006
- ZS *Seminarios de Zollikon*, España: Herder, 2014

Bibliografía General

- Abalo, F. (2016), “El punto de arranque de la indicación formal: la crítica heideggeriana a las operaciones de generalización y formalización”, *Discusiones Filosóficas*, Año 17, N° 28, pp. 153-170.
- Acevedo Guerra, J. (2014), *Heidegger: existir en la era técnica*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales
- Aho, K. (2006), “Metontology and the Body-Problem in *Being and Time*”, *Auslegung*, 28, 1, pp. 1-10
- Ainbinder, B. (2011), “Indicación formal y juicio reflexionante. El discurso filosófico y sus desafíos”, *Natureza Humana*, pp. 25-52
- Akhtar, S. (2010), *The Paradox of Nature: Merleau-Ponty's Semi-Naturalistic Critique of Husserlian Phenomenology*, Dissertations, Paper 65, http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/65
- Allen, C. (1999), “Animal Concepts Revisited: The Use of Self-Monitoring as an Empirical Approach”, *Erkenntnis*, 51, pp. 33–40.
- Alsina Calvés, J. (2018), “La biología en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de Martin Heidegger: influencias de Hans Driesch y de Jakob von Uexküll”, *Filosofía e História da Biologia*, v. 13, n. 1, pp. 61-70
- Andrews, K. (2016), “Animal Cognition”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/cognition-animal/>>.
- Aristóteles (1995), *Física* (trad. Guillermo R. De Echandía), España: Ed. Gredos
- Baron Birchenall, L. (2016), “Animal Communication and Human Language: An overview”, *International Journal of Comparative Psychology*, 29, pp. 1-30
- Baugh, B. (1989), “Heidegger on Befindlichkeit”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20:2, pp. 124-135
- Beites, P. (2011), “Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del «ser a la mano»”, *Pensamiento*, Vol. 67, núm. 252, pp. 241-264

- Bengoa Ruíz de Azua, J. (1994), “La distinción ‘Ser a la mano’ / ‘Ser a la vista’ en Ser y Tiempo de Heidegger”, *RCatT XIX, O Facultat de Teologia de Catalunya*, pp. 195-205
- Benveniste, É. (1971), *Problemas de lingüística general*, trad. J. Almela, Buenos Aires: Siglo XXI
- Bernasconi, Robert (1993). “‘The Double Concept of Philosophy’ and the Place of Ethics in *Being and Time*.” In *Heidegger in Question. The Art of Existing*. New Jersey: Humanities Press, pp. 25-39.
- Blok, V. (2014), “Being-in-the-World as Being-in-Nature: An ecological perspective on Being and Time”, *Studia Phænomenologica XIV*, pp. 215–235
- Bonati, F.M., (1999), *Relectura de la Teoría del Signo en Husserl*, BFUCh XXXVII (1998-1999): pp. 743-764
- Borbone, G. (2016) “The concept of idealization in Ernst Cassirer’s theory of knowledge”, *Analysis and Metaphysics* 15, ISSN 1584-8574, eISSN 2471-0849, pp. 88-109
- Borges Duarte, I. (1993), “La tesis heideggeriana de la técnica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, 121-156, Editorial Complutense, Madrid
- Bricker, P. (2016), "Ontological Commitment", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ontological-commitment/>>
- Buchanan, B. (2008), *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, US: Suny Press
- Buonocore, G. (2017), “Substance-Relation Identity & Casual Relationality: suggestions from the Philosophy of Physics”, CEUR Workshop Proceedings, ISSN 1613-0073, vol-2050, CEUR-WS.org (JOWO 2017, EPINON)
- Call, J. & Tomasello, J. (2008), “Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later”, *Trends in Cognitive Sciences*, 12(5): pp. 187-92
- Caputo, J. (1974), “Phenomenology, Mysticism, and the ‘Grammatica Speculativa’: a Study of Heidegger’s *Habilitationsschrift*”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2, pp. 101-117
- Cassirer, E., (1923), *Substance and Function and Einstein’s Theory of Relativity*, Chicago: The Open Court Publishing Company
- Cassirer, E. (1963), *Antropología Filosófica: introducción a una filosofía de la cultura* (trad. E. Ímaz), México: FCE
- Crowell, S.G. (2001), *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanston: Northwestern University Press

- Dahlstrom, D. (1994), “Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 4, pp. 775-795
- Dahlstrom, D. (2002), “Scheler’s Critique of Heidegger’s Fundamental Ontology”, *Max Scheler’s Acting Persons: New Perspectives*, ed. Stephen Schneck, Amsterdam: Rodopi, pp. 67-92
- Davidson, D. (1985) “Rational Animals”, in E. LePore and B. McLaughlin (eds.), *Actions and Events*, Blackwell: Oxford, pp. 473–480
- De Caro, M. & McArthur, D. (Eds.) (2004), *Naturalism in Question*, US/UK: Cambridge University Press
- De Ronde, C. & Marrsi, C. (2019), “Against 'Particle Metaphysics' and 'Collapses' within the Definition of Quantum Entanglement”, arXiv:1911.10990 [quant-ph]
- De Saussure, F. (1967), *Cours de linguistique générale*, Sain-Germain: Éditions Payot & Rivages
- Debaise, D., (2012) “What is Relational Thinking?” *Inflexions. Simondon: Milieu, Techniques, Aesthetics*, Belgium, N° 5, pp. 1-11
- Deely, J. (2009), *Purely Objective Reality*, “Semiotics, Communication and Cognition” Series (ed. P. Cobley), NY/Berlin: Mouton de Gruyter
- Derrida, J. (1968), “Semiologie et Grammatologie”, *Information sur les sciences sociales*, VII-3, Paris, pp. 53-67.
- Derrida, J. (1995), *La Voz y el Fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl* (trad. Patricio Peñalver), Madrid: Pre-Textos
- Dreyfus, H. (1991), *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press
- Dupré, J. (2012), *Processes of Life. Essays in the Philosophy of Biology*, New York: Oxford University Press
- Eastman, T. & Keaton, H. (eds.) (2003), *Whitehead and Physics: Quantum, Process and Experience*, USA: State University of New York
- Eco, U. (1994), *Signo*, Barcelona: Labor
- Escudero, J. A. (2010), *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder
- Escudero, J. A. (2015), “Heidegger and the hermeneutics of the body”, *International Journal of Gender and Women’s Studies*, Vol. 3, No. 1, pp. 16-25
- Epstein, B. (2015), *The Ant Trap. Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*, NY/London: Oxford University Press
- Faulconer, James E. (1983), “Heidegger, Semiotics, and Genesis”, *Semiotics*: pp. 423-434.

- Favareau, D. (Ed.) (2010), *Essential Readings in Biosemiotics*, Singapore: Springer
- Fernández Beites, P. (2007), “Teoría de todos y partes: Husserl y Zubiri”, *Signos Filosóficos*, vol. IX, núm. 17: 99-99
- Flores-Hernández, L. (2016), “Elementos para una semiótica husserliana”, *Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen V*, Lima: Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 237-246
- Freeman, L. (2010), “Metontology, moral particularism, and the ‘art of existing’: a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams”, *Continental Philosophy Review*, 43 (4), pp. 545-568
- Ladyman, J. y French, S. (2011), “In defence of Ontic Structural Realism”, *Boston Studies in the Philosophy of Science: Scientific Structuralism*, Alissa & Peter Bokulich (eds), US: Springer, pp. 25-42
- Gabriel, G. (2002), “Frege, Lotze, and the continental roots of early analytic philosophy”, *From Frege to Wittgenstein*, Reck, E. (ed.), Oxford University Press, NY, pp. 39-51
- Greisch, J. (1987), “Ethics and ontology: Some hypocritical reflections”, *Irish Philosophical Journal* 4, pp. 64–75
- Greisch, J. (1994), *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit (Epiméthée)*, Paris, Presses universitaires de France
- Grondin, Jean (1995), “Prolegomena to an Understanding of Heidegger’s Turn.” In *Sources of Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, pp. 61-98.
- Habermas, J. (1993), *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, España: Taurus
- Hammarström, M. (2015), “On the Concepts of Trans-action and Intra-action”, Ulf Zackariasson (Ed.), *Action, Belief and Inquiry—Pragmatist Perspectives on Science, Society and Religion*, Nordic Studies in Pragmatism 3, Helsinki: Nordic Pragmatism Network, pp. 174–186.
- Harman, G. (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, US: Open Court
- Harman, G. (2015), *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y Conferencias*, Buenos Aires: Caja Negra Editora
- Hayes, J. (2016), “Heidegger’s Naturalism: A Retrieval of Lost Beginnings?”, *PhænEx*, 11, no. 1: pp. 119-131
- Hertz, H. R. (1899), *The Principles of Mechanics*, NY: Mac Millan
- Hope, J. (2014), “The sign in Heidegger’s *Sein un Zeit*”, *Semiotica*, 202, pp. 259-272
- Hoffmeyer, J. (2008), *Biosemiotics*, Chicago: University of Scranton Press.

- Husserl, E. (1970), *Philosophie der Arithmetik, Mit ergänzenden Texten*, (1890-1901), Den Haag, Holanda: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2006), *Investigaciones Lógicas: Tomo I*, Madrid: Alianza Editorial
- Husserl, E. (2006), *Investigaciones Lógicas: Tomo II*, Madrid: Alianza Editorial
- Idhe, D. (1990), *Technology and the Lifeworld: from Garden to Earth*, US: Indiana University Press
- Idhe, D. (2007), *Listening and Voice: phenomenologies of sound*, NY: State University of New York
- Ingold, T. (2000), *The Perception of the Environment: essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London/NY: Routledge
- Ingold, T. (2007), *Lines: A Brief History*, London: Routledge.
- Ingold, T. (2010), “Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials”, *Realities*, 15, NCRM Working Paper, Realities/Morgan Centre, University of Manchester, <http://eprints.ncrm.ac.uk/1306/>
- Ingold, T. (2011), *Being Alive: essays in movement, knowledge and description*, London/NY: Routledge
- Ingold, T. (2012), “Toward an Ecology of Materials”, *Annual Review of Anthropology*, 41: pp. 427-442.
- Ingold, T. (2015), *The Life of Lines*, London/NY: Routledge
- Ingold, T. *et al.* (2016), “Thoughts on Movement, Growth and an Anthropologically-Sensitive IS/Organization Studies: An Imagined Correspondence with Tim Ingold”, L. Introna *et al.* (Eds.): *IS&O, IFIP AICT* 489, pp. 17–32, DOI: 10.1007/978-3-319-49733-4_2
- Jay, M., (1993a), *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century French thought*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Keane, W. (2003), “Semiotics and the social analysis of material things”, *Language & Communication*, 23, pp. 409-425
- Keller, P. (2015), “Cassirer’s Retrieval of Kant’s Copernican Revolution in Semiotics”, en Friedman, T. & Luft, S. (Eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer: a novel assesment*, Berlin/Boston: De Gruyter
- Kisiel, T. (1995), *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, US: California University Press
- Kisiel, T. (1995b), “Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask.” *Man and World* 28, no. 3: 197–240
- Krell, D. (1986), *Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger’s thinking of Being*, US: The Pennsylvania State University Press

- Lafont, C. (2000), *Heidegger, Language, and World-disclosure*, trans. Graham Harman, Cambridge: Cambridge University Press
- Lafont, C., (2002) “Précis of *Heidegger, Language, and World-disclosure*”, *Inquiry*, 45, pp. 185-190
- Liszkowski, U., Schäfer, M., Carpenter, M., & Tomasello, M. (2009), “Prelinguistic infants, but not chimpanzees, communicate about absent entities.”, *Psychological Science*, 20(5), pp. 654-660.
- Lofts, S. (2015), “Cassirer and Heidegger: The Cultural-Event. The *Auseinandersetzung* of Thinking and Being”, en Friedman, T. & Luft, S. (Eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer: a novel assesment*, Berlin/Boston: De Gruyter
- MacBride, F. (2016), “Relations”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/relations/>>.
- MacIntyre, A. (1999), *Dependent Rational Animals*, Illinois: Open Court
- Malpas, J. & Crowell, S. G. (2003), *Heidegger e a tarefa da filosofia: Escritos sobre ética e fenomenologia*, Rio de Janeiro: Viaverita
- Malpas, J. (2006), *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge/Massachusetts: The MIT press
- Malpas, J. (2012), *Heidegger and the Thinking of Place*, Cambridge/Massachusetts: The MIT press
- Malpas, J. (2014), “We Hyperboreans”, J. Young (Ed.), *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 195-213
- Malpas, J. (2015), “Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía”, *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, vol. 61/2 199-229
- Maran, T. (2014), “Place and sign. Locality as a foundational concept for ecosemiotics”, Siewers, Alfred K. (ed.), *Re-Imagining Nature: Environmental Humanities and Ecosemiotics*, Lewisburg: Bucknell University Press, pp. 79-89.
- McDaniel, K. (2013), “Heidegger's Metaphysics of Material Beings”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 87, Issue 2, September, pp. 332–357
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge-London: Harvard University Press
- McGrath, S.J. (2002), “The forgetting of *Haecceitas*. Heidegger's 1915-1916 *Habilitationsschrift*”, en Wiercinski, A. (ed.), *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, pp. 355-377
- McNeill, W. (1992), “Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935”, *Heidegger* 8: 63-79
- Merleau-Ponty, M. (1983), *The Structure of Behavior* (Tr. Alden Fischer), Pittsburgh:

Duquesne University Press.

- Merleau-Ponty, M. (2003), *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, (traducción al inglés de R. Vallier: *Nature: Course Notes from the Collège de France*, Illinois: Northwestern University Press)
- Mitchell, A. (2013), “The Bremen Lectures”, *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London: Bloomsbury
- Mitchell, A. (2015), *The Fourfold. Reading the late Heidegger*, Illinois: Northwestern University Press
- Mohanty (1976), *Edmund Husserl’s Theory of Meaning*, Netherlands: The Hague
- Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*, New York/London: Routledge.
- Mormann, T. (2015), “Mathematics to Quantum Mechanics. On the Conceptual Unity of Cassirer’s Philosophy of Science (1907-1937)”, en Friedman, T. & Luft, S. (Eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer: a novel assesment*, Berlin/Boston: De Gruyter
- Muñoz Pérez, E. (2015), “Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y Tiempo de Martín Heidegger”, *Veritas*, 32, pp. 95-110
- Nelson E.S. (2016), “Heidegger’s Failure to Overcome Transcendental Philosophy”, Kim H., Hoeltzel S. (eds), *Transcendental Inquiry*, Palgrave: Macmillan
- Nietzsche, F. (1970) *Obras Completas, Vol. I*, Buenos Aires: Prestigio, pp. 543-556
- Okrent, M. (1988), *Heidegger’s pragmatism: Understanding, being, and the critique of metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press
- Okrent, M., “Equipment, World and Language”, *Inquiry*, 45, pp. 195-204, 2002
- Ortega Ortiz, J. (1972), “Teoría de la Significación en las Investigaciones Lógicas de Husserl”, *Convivium: revista de filosofía*, 37: pp. 85-118
- Ostwald, W., (1907) “The Modern Theory of Energetics”, *The Monist*, 17(4 October), pp. 481-515
- Paul Thiele, L. (1994), “Heidegger on Freedom: Political not Metaphysical”, *The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2, pp. 278-291
- Peirce, B. (2012), *Genetics: A Conceptual Approach. Fourth Edition*, US: Freeman & Company
- Peirce, (1998) C.S., *The Essential Peirce: Volume 2* (ed. Peirce Edition Project), USA: Indiana University Press
- Peirce, C.S. (1955), *Philosophical Writings of Peirce* (ed. Justus Buchler), NY: Dover
- Pippin, R. (2002), “Leaving Nature Behind (or: Two cheers for subjectivism)”, N. Smith (ed.), *Reading Mcdowell*. Routledge. pp. 58-75

- Pobierzym, R. (2014), *Naturaleza y Ecosofia en Martin Heidegger*, Argentina: Voria Stefanovsky Editores
- Pöggeler, O. (1989), “Heideggers Logische Untersuchungen”, *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, Siegfried Blasche, Wolfgang R. Köler, Wolfgang Kuhlmann & Peter Rohs (eds.), Frankfurt a. M: Suhrkamp, pp. 75-100
- Pöggeler, O. (1991), “Heidegger’s Political Self-Understanding”, *The Heidegger Controversy*, R. Wolin (ed.), NY: Columbia University Press, pp. 198–244
- Pradeu, T. (2010), “What is an organism? An immunological answer”, *History and Philosophy of the Life Sciences*, Vol. 32, No. 2/3, The Concept of Organism: Historical, Philosophical, Scientific Perspectives, pp. 247-267
- Pradeu, T. (2012), *The Limits of the Self. Immunology and Biological Identity*, trad. E. Vitanza, New York: Oxford University Press
- Proctor, J.D. (1998), “The Social Construction of Nature: Relativist Accusations, Pragmatist and Critical Realist Responses”, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 88, No. 3, pp.352-376
- Queiroz, J., Emmeche, C., Kull, K., El-Hani, C. (2011), “The Biosemiotic Approach in Biology: Theoretical Bases and Applied Models”, *Information and Living Systems: Philosophical and Scientific Perspectives*, Ed. G. Terzis & R. Arp, Massachusetts: The MIT Press.
- Raffoul, A. (2013), “Dasein”, *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London: Bloomsbury
- Ramos dos Reis, R. (2017), “Heidegger e os limites da matematização no conhecimento dos organismos vivos”, *Kriterion: Revista de Filosofia*, 58, pp. 691-710
- Reddan, M. (2009), *Heidegger and the mystery of Being*, School of English Literatures, Philosophy and Language, University of Wollongong, <http://ro.uow.edu.au/theses/825/>
- Rivera, J. E. (1989), “Bewandtnis”, *Seminarios de Filosofia*, N°2, pp. 29-48
- Rödl, S. (2007), *Self-Consciousness*, Cambridge/London: Harvard University Press
- Rosenberg, A. (2006), *Darwinian Reductionism*, Chicago: The University of Chicago Press
- Rouse, J. (2002), *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*, Chicago: Chicago University Press
- Rouse, J. (2005), "Heidegger on Science and Naturalism", *Division I Faculty Publications*, Paper 36

- Rudd, A. (2016) “Unnatural Feelings”, *Radical Enactivism*, Richard Menary (ed.), Amsterdam: John Benjamin’s Publishing Company
- Ruiz Fernández, J. (2011), “La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras”, *Diánoia*, Vol. LVI, N. 66: pp. 31–58
- Sartre, J.P. (1996), *L’existentialisme est un humanisme*, ed. Elkaïm-Sartre, A., Paris: Gallimard
- Scheler, M. (1976), *Gesammelte Werke*, vol. 9: *Späte Schriften*, ed. Manfred Frings, Bern: Francke
- Scheler, M. (2008), *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. J. Gaos, Buenos Aires: Losada
- Sebeok, T.A. (2001), *Signs*, Toronto: University of Toronto Press
- Sheenan, T. (1988), “Heidegger and the Nazis”, *The New York Review of Books*, Vol. XXXV, No. 10, pp. 38-47
- Sheenan, T. (2015), *Making Sense of Heidegger*, London/New York: Rowman & Littlefield
- Sheenan, T. (2018), “*Sein und Zeit* §18: A Paraphrastic Translation”, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 8: pp. 1-20
- Simondon, G. (2009), *La Individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: Cactus.
- Sinclair, M., (2007), *Heidegger, Aristotle and the Work of Art*, London: Macmillan.
- Skidelsky, E. (2008), *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Sluga, H. (1980), *Gottlob Frege*, Routledge, NY & London
- Smith, J. M. & Szathmáry, E. (1999), *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origins of Language*, New York: Oxford University Press
- Somers, M. R., (1995), “What’s Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation”, *Sociological Theory*, 13: pp. 113–44.
- Sonneson, G. (2015), “Phenomenology meets Semiotics: Two Not So Very Strange Bedfellows at the End of their Cinderella Sleep”, *Método. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 3, n.1, pp. 41-62
- Spoelstra, O. (2014), *Cassirer and the Theories of Relativity*, MSc Thesis Archive, University of Utrecht
- Stich, S. (1979), “Do Animals Have Beliefs?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 57, pp. 15-28

- Storey, D. E. (2015), *Naturalizing Heidegger: His Confrontation with Nietzsche, His Contributions to Environmental Philosophy*, NY: State University of New York Press
- Taylor, C. (1959), "Ontology", *Philosophy*, Vol. 34, No. 129, pp. 125-141
- Thelen, E., & Smith, L. B. (2006), "Dynamic Systems Theories", en R. M. Lerner & W. Damon (Eds.), *Handbook of child psychology: Theoretical models of human development*, Hoboken, NJ, US: John Wiley & Sons Inc, pp. 258-312.
- Thomas Byrne (2017) "Husserl's Early Semiotics and Number Signs: *Philosophy of Arithmetic* through the Lens of "On the Logic of Signs (Semiotic)", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48:4, 287-303
- Truwant, S. (2015), "The Concept of 'Function' in Cassirer's Historical, Systematic, and Ethical Writings", en Friedman, T. & Luft, S. (Eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer: a novel assesment*, Berlin/Boston: De Gruyter
- Turner, J. (2010), "Ontological Pluralism", *Journal of Philosophy* 107 (1): 5-34
- Uexküll, J. v. (1922), *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. R. M. Tenreiro, R. M., Madrid: Calpe
- Uexküll, J.v. (1926), *Theoretical Biology*, New York: Harcourt, Brace & Co
- Uexküll, J.v. (1940), *A Foray into de Worlds of Animals and Humans with a Theory of Meaning* (trad. J.D. O'Neil), Minneapolis: University of Minessota Press.
- Umbelino, L. A. (2013), "The Melody of Life. Merleau-Ponty, reader of Jacob von Uexküll", *Investigaciones fenomenológicas*, vol. monográfico 4/I: Razón y vida, 351-360. e-ISSN: 1885-1088
- Valle Jiménez, D. (2014), "La filosofía del joven Heidegger: la interpretación de la vida fáctica como dimensión fundamental de la hermenéutica", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. 41, pp. 333-356
- Vanderstraeten, L., (2017), *Ernst Cassirer and a transcendental approach towards contemporary physics*, MA Archive, Ghent University
- Vigo, A. (2007), "Juicio, contenido judicativo y verdad según Lotze. La *Geltungslogik* y su influencia sobre la teoría del juicio en la tradición anti-psicologista de la filosofía de la lógica alemana", *Revista Internacional de Filosofía*, Campinas, v. 30, n. 1, pp. 65-99
- Vila, J. (2014), "Heidegger y la crisis de la Ciencia Representativa", en *Cambio Conceptual y Elección de Teorías*, Montevideo: Ed. FIC, Universidad de la República, cap. 6
- Vila, J. (2015), *La Paradoja de la Racionalidad*, Buenos Aires: Teseo Press
- Westerlund, F. (2014), *Heidegger and the problem of phenomenality*, Helsinki: Unigrafia

- Winslow, R. & Schneider, G. (2014), “Parts and Wholes. The human microbiome, ecological ontology, and the challenges of community”, *Perspectives in Biology and Medicine*, volume 57, N°2: 208–223.
- Winslow, R. & De Paul University (2004), “On the nature of Ethics in Heidegger”, *Philosophy Today*, 48,, pp. 377-382
- Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, México: Crítica, 20004
- Yates, C.S. (2015), *The Poetic Imagination in Heidegger and Schelling*, London: Bloomsbury

ÍNDICE

Prólogo	2
1. La idea de una «metontología»	
<i>El metabolismo de la filosofía</i>	9
<i>Contexto y recepción de la metontología</i>	
<i>Scheler, Cassirer y el proyecto de una antropología filosófica</i>	25
<i>Las recepciones de la metontología</i>	30
<i>El «lugar» de la Metontología</i>	
<i>La Metontología entre la «filosofía trascendental» y la «postmetafísica»</i>	34
<i>La relevancia de una metontología para la filosofía actual</i>	37
2. La ontosemiótica heideggeriana	
<i>La concepción proyectiva del significado</i>	43
<i>“Dos dogmas” de la teoría de la significación</i>	51
<i>El concepto semiológico de «signo»</i>	52
<i>El concepto semiótico de «signo»</i>	59
<i>El concepto fenomenológico del «signo»</i>	67
<i>Husserl</i>	68
<i>Heidegger</i>	76
<i>La ontosemiótica</i>	
<i>¿Es el significado algo «real»?</i>	79
<i>Remisión, relación y signo</i>	83
<i>La distinción Zuhandenheit/Vorhandenheit a la luz de la ontosemiótica</i>	91
<i>La remisión y la «indicación formal»</i>	98
3. El relacionismo radical	
<i>La deconstrucción del sustancialismo</i>	
<i>Significación, relacionalidad y fisicalidad</i>	106
<i>Relacionismo Lógico y Relacionismo Funcional</i>	
<i>El relacionismo lógico</i>	111
<i>Un relacionismo sin relata</i>	114
<i>El relacionismo funcional de Cassirer</i>	118
<i>La radicalización del relacionismo</i>	
<i>Crítica y radicalización del relacionismo funcional</i>	123
4. La physis como totalidad rítmica	
<i>La reformulación de la idea de «Naturaleza»</i>	
<i>El «naturalismo» heideggeriano</i>	130
<i>La “concepción natural” de la materia</i>	133
<i>La relectura metafísica de «lo físico»</i>	
<i>La reinterpretación de la «forma» como Bewandtnis</i>	138
<i>Heidegger sobre el movimiento físico: la dinámica topológica del ente</i>	146

<i>La reinterpretación de «Bewandtnis» como «ritmo»</i>	153
5. El animal relacional	
<i>Metontología y ciencia</i>	
<i>La «metafísica» como «física»</i>	163
<i>El «método comparativo»</i>	166
<i>“Dos dogmas” de la biología</i>	
<i>Embriología</i>	170
<i>Ecología</i>	174
<i>La idea de «organismo»</i>	
<i>Órgano y herramienta</i>	179
<i>Órgano y espacio: la «morfología extendida» de Heidegger</i>	184
<i>El ritmo animal</i>	189
<i>La conducta humana</i>	
<i>La «manifestabilidad» de los entes</i>	195
<i>Comportamiento y libertad</i>	204
<i>Animalidad y humanidad</i>	
<i>Dificultades del método comparativo</i>	208
<i>Comunicación animal y lenguaje humano</i>	215
Epilogo	225