

La triple articulación del discurso científico en la filosofía del primer Heidegger

La ciencia como modo de la existencia, región de objetos y enunciado teórico

Autor:

Mascaró, Luciano

Tutor:

Bertorello, Mario Adrián

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

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA:

**LA TRIPLE ARTICULACIÓN DEL DISCURSO CIENTÍFICO EN LA
FILOSOFÍA DEL PRIMER HEIDEGGER:**

La ciencia como modo de la existencia, región de objetos y enunciado teórico

Autor: Lic. Luciano Mascaró (exp. 868.289/11)

Director: Dr. Mario Adrián Bertorello

Consejero de estudios: Dr. Roberto J. Walton

Presenta en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, 24 de junio de 2014

A mis viejos, por imprimirle corazón al pensamiento y por hacer todo esto posible.

A la memoria de mis abuelas, Flora e Isolina.

A mis hermanos, los de la sangre y los del alma, cuya clarividencia, leal y fatal, siempre dice las cosas como son.

Agradecimientos

La presente investigación se llevó a cabo a gracias al financiamiento otorgado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en el contexto de dos becas de doctorado, de 3 y 2 años, respectivamente. El apoyo de esta institución, a la cual dirijo mi gratitud, me permitió avanzar en mi trayecto de especialización, y dedicarme intensamente al desarrollo de mi investigación.

También deseo agradecer al Centro de Estudios filosóficos (CEF) “Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, por haber aportado un ámbito óptimo para el estudio y la discusión de las problemáticas que en esta investigación se desarrollan. Asimismo, agradezco al Dr. Roberto J. Walton por haberse ofrecido amablemente a oficiarse como mi consejero de estudios, y por haber sabido responder a mis inquietudes.

Agradezco por último a mi director, el Dr. Adrián Bertorello, por haberme iniciado en la vida de la investigación, y, sobre todo, por sus consejos y amistad durante estos años de estudio.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN:

MARCO CONCEPTUAL.....	7
1. Selección de la temática.....	7
2. Estado de la cuestión.....	12
3. Justificación de la organización.....	17
4. Metodología.....	20
MARCO HISTÓRICO.....	23
1. La crisis de fundamentos de las ciencias en los años '20.....	23
1.2 El recorrido científico de Heidegger.....	32
2. Los interlocutores: Positivismo y neokantismo.....	36
3. Surgimiento y elaboración de la noción existencial de la ciencia.....	42
4. La distinción entre ciencias ópticas y ciencia ontológica.....	46
PRIMERA SECCIÓN: El conocimiento científico como modo de la existencia	
CAPÍTULO 1: La ciencia como conocimiento.....	52
1. La ciencia como modo del ser-en-el-mundo.....	53
2. La desmundanización como condición de posibilidad para la tematización y objetivación científicas.....	59
3. La tematización como modificación del comprender.....	66
3.1 La tematización como modificación de la estructura <i>Als</i>	68
3.2 Problemáticas asociadas al traspaso de la estructura <i>Als</i>	77
4. La <i>Objetivación</i> como acto fundamental de la génesis ontológica de una ciencia.....	83
4.1. La objetivación en tanto reformulación de la idea de tematización.....	87
4.2 Problemáticas asociadas a la distinción entre objetivación y tematización.....	93
4.3. Temporalidad de la tematización y objetivación.....	99
CAPÍTULO 2 La dimensión pasional del comportamiento científico.....	104
1. El tratamiento de la disposición afectiva en las investigaciones sobre Aristóteles y en Ser y Tiempo.....	105
2. Primer acercamiento a la dimensión afectiva de la ciencia: el asombro [<i>thaumátzesthai</i>].....	111
3. El Solaz y el bienestar.....	112
4. Los términos griegos <i>Rastóne</i> y <i>Diagogé</i>	114
5. La apacibilidad o calma [<i>Ruhe</i>] como reinterpretación de la <i>rastóne</i> y <i>diagogé</i>	115
CAPÍTULO 3: El problema de la relación teoría-praxis.....	119
1. Teoría, praxis y los modos de visión.....	119
2. El análisis heideggeriano de los términos aristotélicos implicados en la relación.....	121
3. Los dos sentidos del término “teoría”.....	125
4. La propuesta de articulación teoría – praxis.....	128
SEGUNDA SECCIÓN: Las regiones de objetos de la investigación científica	
CAPÍTULO 4: Los dos modos ontológicos fundamentales del ente intramundano.....	139
1. La <i>Zuhandenheit</i> y la comprensión primaria.....	140
1.1 Formas deficientes de la ocupación.....	144
1.2 El caso fronterizo de la “Cosa usual”.....	148
1.3 Dimensión tempórea del desperfecto del útil.....	152
2. La <i>Vorhandenheit</i> como modo fundamental del ente en las ciencias positivas.....	154
2.1. Origen de las propiedades.....	160

2.2. Modos de la temporalidad asociados a la <i>Vorhandenheit</i>	162
CAPÍTULO 5: El problema de la Naturaleza como región de las ciencias naturales.....	166
1. El concepto de Naturaleza	166
1.1 Sentidos de Naturaleza	171
1.2 Modos de aparición de la Naturaleza en el contexto de la ocupación	177
2. El proyecto matemático de la naturaleza	182
3. El espacio homogéneo y sus fundamentos existenciales.	189
4. La fundación del tiempo homogéneo en la temporeidad del Dasein	197
CAPÍTULO 6: El problema de la Historia como región de la historiografía.....	206
1. Las nociones de historia, historiografía, e historicidad.....	207
1.1 Las diferencias con el estudio de la ciencia natural.....	212
1.2 El impacto del positivismo en la ciencia histórica.....	219
2. Los objetos temáticos de la historiografía y el modo de acceso a ellos.....	222
3. La Historia en sentido propio: fundación de la historiografía en la historicidad del Dasein	238
TERCERA SECCIÓN: Análisis de la estructura semántica del discurso científico	
CAPÍTULO 7: El problema del enunciado	252
1. La recepción y análisis de la noción aristotélica de <i>lógos</i>	253
2. La reinterpretación del <i>lógos</i> a la luz de la exposición de la fenomenología	259
3. El estudio del <i>lógos</i> en <i>Ser y Tiempo</i> , y las lecciones subsecuentes	267
4. La esencia del enunciado: mostración determinación y comunicación	275
5. La ciencia como entramado de enunciados (concepto lógico de ciencia)	279
6. El carácter artefactual del enunciado	286
CAPÍTULO 8: El problema de la verdad.....	290
1. Sentidos de verdad:	290
2. El problema de la verdad en el discurso científico	301
3. El problema de la concordancia y su reformulación desde un punto de vista existencial	306
4. Fundación de la verdad predicativa en la verdad hermenéutica	309
5. Análisis de la expresión “hay verdad”	313
CAPÍTULO 9: El problema de la fundamentación.....	320
1. Sentidos impropios de fundamento.....	321
2. El problema de la autofundamentación de las ciencias.....	329
3. Análisis del principio de fundamento	337
4. Fundamentación y trascendencia: análisis del fundamento en sentido propio	342
5. La génesis de la demostración científica en el triple fundar de la existencia.....	347
CONCLUSIONES	354
BIBLIOGRAFÍA	398

INTRODUCCIÓN:

MARCO CONCEPTUAL

1. Selección de la temática.

El problema de la ciencia en la filosofía Heideggeriana anterior a los años '30 representa una cuestión profunda y relevante, sin embargo, dista de tratarse de una temática central en las obras del período. El rango temporal seleccionado para nuestro estudio, a saber, las lecciones de Marburgo ofrecidas, entre 1923 y 1927, no es arbitrario ni casual, sino que responde a un interés específico: por medio de esta delimitación buscamos acompañar el desarrollo de las diversas temáticas (puntualmente, la cuestión de la ciencia) a lo largo de la etapa de gestación de la obra culminante de la filosofía heideggeriana anterior a la *Kehre: Ser y Tiempo*; al mismo tiempo buscamos aprovechar la coyuntura histórica que este período nos ofrece en materia de desarrollos y descubrimientos científicos¹, este contexto será en gran parte el que motive las reflexiones de Heidegger, una situación histórica de las ciencias ópticas denominada *crisis de fundamentos* [*Grundlagenkrisis*] (Heidegger, 2006a:32).

En nuestra investigación, *Ser y Tiempo* funcionará como horizonte hacia el cual se dirigen los diversos desarrollos temáticos. Esta obra representa un punto culminante en el trayecto filosófico de Heidegger, puesto que en ella, las diversas cuestiones que fueran elaboradas a lo largo de los años '20 ya han alcanzado su madurez, y son presentadas de manera articulada y organizadas en torno a un objetivo que se ha vuelto claro: la reformulación de la pregunta por el sentido del ser.

Los estudios de comienzos de los '20 se ocupan de la profundización de una serie de temáticas principales. Si bien no es posible realizar una diferenciación tajante, ya que todos los temas se hallan co-implicados y, de un modo u otro hacen su aparición en todas las lecciones, podemos aproximar una serie de áreas temáticas principales: a comienzos del período las investigaciones se encuentran en general asociadas a la exposición crítica de los principios de la filosofía aristotélica y platónica, puntualmente, Heidegger obtendrá de aquí una serie de nociones fundamentales para la elaboración de su propia filosofía de la praxis, la caracterización del enunciado, y la determinación de la verdad como un fenómeno existencial en lugar de una simple propiedad de los enunciados. Obras posteriores se ocupan de la exposición de la fenomenología -que para Heidegger consistía más bien en un método que una escuela- que ejerció en su filosofía una influencia decisiva, influencia que se cristaliza en el así denominado “Injerto de la hermenéutica en la fenomenología” (Ricoeur, 2008:11). Otras lecciones trabajan

¹ Sólo mencionamos algunas importantes discusiones científicas de comienzos de siglo: La formulación de la teoría general de la relatividad, la oposición intuicionismo-formalismo en matemática, la oposición vitalismo-mecanicismo en biología, etc.

el problema de la lógica y la verdad –algunos autores llegan a considerar que la cuestión de la lógica representa el tema central de la filosofía del primer Heidegger (Zaborowski, 2006:162), e incluso caracterizan su trabajo principalmente como el de un lógico (Kisiel, 1995:398)-. Heidegger también dedicó lecciones al despliegue de la discusión en torno a una serie de problemas centrales de la ontología, tales como las diversas interpretaciones del concepto de ser, la función de la cópula, la substancialidad y la efectividad. Todos estos estudios se encuentran permanentemente rodeados por la insistencia en la investigación de la vida fáctica (en sus diversas reformulaciones) una serie de problemáticas que alcanzarán su planteamiento más acabado en la analítica existencial del Dasein.

Puede considerarse que las nociones fundamentales que se destacan en este período de gestación giran en torno a dos grandes intuiciones interrelacionadas: En primer lugar, la idea de que, antes de abordar cualquier cuestionamiento en torno a problemas filosóficos tradicionales, hay que interrogar a aquel único ente para el cual es posible cualquier comportamiento comprensor ante el mundo; es necesario cambiar el foco de la pregunta, lo primero interrogado ha de ser la existencia ya que sólo ella (en tanto trascendente) posibilita toda pregunta por el *por qué*. La pregunta por el sentido del ser comienza por un análisis de aquel ente cuya constitución consiste precisamente en la comprensión del ser, este análisis descubre al ser humano como un plexo de posibilidades, que pueden concretizarse en diversos comportamientos fácticos. La segunda intuición se conecta con la primera y nos acerca al el terreno de nuestra investigación: se trata de la crítica y deconstrucción de la comprensión entendida en términos de relación sujeto-objeto; en efecto, el Dasein, como ente caracterizado por la trascendencia (ser-en-el-mundo) no es una mera *res cogitans* a la cual se le oponga un objeto de conocimiento como algo ajeno y exterior, sino que por su propia constitución, la existencia ya siempre se encuentra proyectada hacia un mundo, ella consiste precisamente en la apertura. El modo de pasaje de un ámbito interno a uno externo constituye un pseudo-problema.

Al caracterizar la existencia como un plexo de posibilidades, se hace claro que el *conocimiento de objetos* representa uno más entre los diversos comportamientos fácticos por medio de los cuales el hombre puede desenvolverse, y de ningún modo se trata de la modalidad fundamental o primaria. Esta noción es quizás el núcleo de las consideraciones de Heidegger sobre de la ciencia durante el período de Marburgo: el comportamiento científico (en tanto conocimiento de objetos) no es el modo principal por medio del cual el Dasein se relaciona con el mundo, sino por el contrario, se trata de un modo derivado y fundado. La noción que se encuentra en el trasfondo de esta idea es que es posible una forma de la comprensión de carácter antepredicativo y pre-teórico, del cual el conocimiento de objetos sería tributario. Esta concepción se opone a dos posturas filosóficas ampliamente difundidas durante los años '20, el positivismo y el neokantismo, que realizaban una lectura de la relación hombre-mundo en términos de una teoría del conocimiento que priorizaba el esquema sujeto-objeto (posición de

ascendencia cartesiana) o bien, la contraposición entre un ámbito interno (conciencia) y uno externo (realidad, cosa en sí).

En contraste con estas propuestas, Heidegger indica la necesidad de comenzar el análisis de la existencia mediante un posicionamiento en el estado en que la existencia se encuentra inmediata y regularmente: la cotidianidad [*Alltäglichkeit*], con su concreción más específica, la convivencia de término medio o medianía [*Durschnittlichkeit*]. Desde esta perspectiva, lejos de tratarse de la modalidad fundamental, el conocimiento de objetos se revela como un comportamiento por el cual la existencia se encuentra definida sólo en escasas ocasiones.

Ahora bien, ¿qué implicancia tienen las consideraciones hechas hasta este punto con el tema propuesto para nuestra investigación, a saber, el problema de la ciencia? La relevancia se halla en que la ciencia constituye un caso (y no precisamente el más encumbrado) de la caracterización de la existencia que se ha hecho hace un momento, a saber, el existir como un plexo de posibilidades. La consideración del conocimiento de objetos como un modo derivado de la comprensión del ser (más precisamente, como su desarrollo explícito) rodea a toda la concepción heideggeriana de la ciencia, y será el presupuesto en torno al cual se construirán todas afirmaciones que nuestro autor realice sobre el conocimiento científico.

En todas las investigaciones del período de Marburgo, el problema específico de la constitución de la ciencia se muestra como un tema marginal, o bien, hace su aparición con ocasión del tratamiento de las cuestiones más apremiantes que han sido señaladas. Ninguna obra del período está dedicada específicamente a la ciencia, pero sin dudas existen numerosas menciones, ya sean referidas puntualmente a la investigación científica, o a sus temáticas asociadas; fundamentalmente: el reconocimiento y descripción su estado de crisis en de los años '20; la caracterización del conocimiento como un modo derivado del ser-en-el-mundo, la diferenciación entre ciencias ópticas y ontológicas, la descripción de la noción de región ontológica, el carácter derivado del acto de enunciar y su fundación en la comprensión antepredicativa, y, fundamentalmente, el desarrollo de los conceptos de tematización, objetivación y desmundanización.

Ser y Tiempo constituye una obra de culminación también en lo referente a la cuestión marginal de la ciencia; esto se evidencia en el hecho de que es precisamente en la obra del '27 que hace su aparición la *noción existencial de la ciencia* [*Existenziale Begriff der Wissenschaft*], concepto al cual se dedica un único párrafo (§69), pero que constituye la elaboración más madura de la posición heideggeriana acerca de la cuestión desde una perspectiva existencial, y una suerte de compendio de los asuntos estudiados hasta este entonces, una toma de postura ante esta temática dentro del contexto de la analítica existencial del Dasein.

Por ello, a pesar del modo accesorio y disperso de aparición de la cuestión científica, y tomando como base las dos grandes intuiciones del período en lo referente al conocimiento,

consideramos que es posible realizar una reconstrucción y articulación en la cual esta problemática secundaria pase a primer plano. En ese proceso descubriremos que Heidegger efectivamente desarrolló una filosofía de las ciencias de base existencial, pero estos desarrollos aparecieron en función de las cuestiones más manifiestas -orientadas, de uno u otro modo, al replanteo de la pregunta por el sentido del ser- y se vieron opacados, o al menos ciertamente desplazados por ellas. Con esta situación en vista, el objetivo de la investigación será el de unificar lo disperso y explicitar lo implícito en lo referente al problema de la ciencia.

Ahora bien, la formulación “el problema de la ciencia” a la que venimos haciendo referencia hasta este punto es en verdad una expresión algo simplista. El “problema de la ciencia” incluye un gran número de cuestiones que han de ser trabajadas, específicamente mencionamos: La fundación de la actitud teórica en la actitud cotidiana, la desmundanización como fenómeno indispensable para el desarrollo de la tematización y objetivación científica, la determinación de la génesis ontológica de una ciencia en el acto fundamental de la delimitación de una región ontológica -con la consiguiente definición de los conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*]-, la caracterización de la ciencia como desarrollo expreso de la comprensión del ser y tarea libremente adoptada por la existencia, la mirada contemplativa como independización de la mirada ocupacional, la fundación del enunciado determinativo en el descubrimiento de la comprensión primaria, la presentación de las áreas de objetos temáticos propios de los diversos tipos de disciplinas teóricas, la determinación de la ciencia como un modo de la ocupación (posibilidad de articulación teoría-praxis), la especificación de los sentidos de verdad y fundamentación que operan como trasfondo para las disciplinas teóricas, y la significativa distinción entre ciencias ónticas y ciencia ontológica.

Con respecto a esta última distinción, es importante realizar una aclaración que ordenará nuestro estudio: En nuestra investigación nos ocuparemos exclusivamente de la constitución de las ciencias ónticas. Nuestro objetivo será el de contemplar la constitución existencial de las ciencias del ente, y no la de la ciencia del ser. Un tratamiento específico de la constitución y génesis de la ontología nos llevaría a incontables reflexiones de un grado de profundidad y sutileza tal, que se volverían meritorias de una investigación independiente. No debe olvidarse que la caracterización y renovación de la ontología fundamental constituye nada menos que el objetivo principal de la obra cumbre de la filosofía heideggeriana del período de Marburgo, y de una serie de obras que funcionan como estudios preparatorios o continuaciones de diverso tipo. Dada esta preeminencia temática de las cuestiones asociadas a la investigación del sentido ser – investigación que propone la analítica existencial como vía de acceso-, optaremos por dedicarnos específicamente a aquellas disciplinas que, si bien reciben un tratamiento temático a lo largo del período de Marburgo, no orientan las investigaciones de un modo radical. Las cuestiones asociadas a la constitución de las ciencias ónticas (los temas mencionados hace un momento) surgen, durante nuestra etapa de interés, en función de la pregunta por el sentido del

ser. Teniendo en cuenta este estado de cosas, y en un intento por priorizar lo que originalmente aparecía como tema accesorio, es que nos centraremos en la estructura de las ciencias del ente y no en la ciencia del ser.

Ante la situación del problema de la constitución existencial y génesis ontológica de la ciencia expuesta hasta este punto, y en vistas al carácter marginal de su tratamiento, no sólo en las obras heideggerianas del período de Marburgo, sino también en las obras de diversos estudiosos y comentaristas, es que proponemos el siguiente objetivo para nuestra investigación: Analizar la concepción existencial de la ciencia de M. Heidegger tal como aparece formulada en el período de gestación de la obra fundamental *Ser y tiempo*, a saber, entre 1923 y 1927. Teniendo en cuenta el modo disperso en que Heidegger presenta los principios de la concepción existencial, procuraremos realizar un ensamblaje de las diversas estructuras implicadas en el pasaje de la actitud cotidiana a la actitud teórica por medio de una exposición unitaria y articulada. Esta tarea ofrecerá respuesta a tres preguntas fundamentales (las tres perspectivas en torno a las cuales se organizará nuestro estudio, tal como veremos en el siguiente punto de esta introducción) 1) ¿Qué es la ciencia desde un punto de vista existencial?, 2) ¿Cómo se constituye el ente y el mundo de la investigación científica?, y 3) ¿Cómo se caracteriza la ciencia como discurso y en qué estructuras y fenómenos existenciales se basa su constitución?.

Nuestra investigación deberá conducirnos a la siguiente respuesta, que se muestra, por ahora, como hipótesis de investigación: La ciencia puede ser caracterizada como un comportamiento del *Dasein*, uno por el cual él se encuentra definido sólo en escasas ocasiones. La *concepción existencial* de la ciencia consiste en la postura filosófica que hace de la investigación teórica un comportamiento fundado en las mismas estructuras que cualquier otra forma del proyectar de la existencia. Consideramos que Heidegger ha desarrollado en el período de Marburgo una filosofía de la ciencia de corte existencial, pero esta problemática sólo está indicada de manera parcial y dispersa en las obras heideggerianas de los años '20. Para que la aproximación existencial a la problemática de la constitución de las disciplinas teóricas presente en el período de Marburgo salga a la luz será necesario un trabajo de compilación, reconstrucción, interpretación, y organización.

La filosofía de la ciencia que procuraremos reconstruir propondrá una serie de nociones fundamentales: El acceso a la actitud científica – para la cual puede señalarse, desde un punto de vista ontológico, el acto fundante principal del proyecto de la constitución del ser de una región del ente, y el desarrollo expreso de la comprensión del ser de dicha región- implica cambios en tres ámbitos co-variantes, que pueden ser distinguidos únicamente con fines metodológicos: El ámbito “*subjetivo*” (constitución del *Dasein*), el “*objetivo*”² (constitución del mundo y el ente) y el *semántico* (estructura interna de la ciencia en tanto comprensión y

² Los motivos del uso de comillas en objetivo y subjetivo serán explicados en el siguiente punto.

discurso ya constituido). En este contexto se argumentará que el acceso a la actitud teórica queda articulado de forma acabada por medio de tres movimientos correlativos: tematización (noción que se presentará como diversificada en dos sentidos), objetivación y desmundanización; y se investigarán los fenómenos implicados en el cambio de actitudes.

2. Estado de la cuestión

El problema de la ciencia en la filosofía Heideggeriana anterior a los años '30 puede ser abordado desde diversas perspectivas. Se trata de una temática ramificada en varias nociones co-implicadas, siendo las más fundamentales el problema de la fundación ontológica de una ciencia, la variación de la actitud cotidiana en actitud teórica, la elaboración del enunciado, el problema de la verdad, y la modificación del mundo (y el ente intramundano) por medio de los fenómenos fundamentales de la objetivación y tematización. Sobre cada una de estas temáticas específicas puede encontrarse una amplia bibliografía. Sin embargo, sólo algunas de las investigaciones más recientes se encargan de realizar una unificación de las diversas cuestiones en un estudio individual, por ello, en numerosas oportunidades, deberemos ocuparnos de extraer las temáticas específicas de estudios de mayor amplitud; en otros casos, podremos dirigirnos al análisis de publicaciones que abordan cuestiones de forma mucho más puntual. En primer lugar pueden mencionarse las obras referidas al tratamiento del problema de la Lógica y la Verdad. En esta línea encontramos a W. Bröcker (1984) *Heidegger und die Logik*, y a J. Courtine *Les Recherches Logiques de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l' être* (1996). En 1999 Mohanty publica el artículo *Heidegger on Logic*. En el 2006 A. Denker y H. Zaborowski editan el libro *Heidegger und die Logik*, obra en la que se propone que la cuestión del *Lógos* representa el problema central de la filosofía temprana de Heidegger, estos autores centran sus exposiciones en el trabajo heideggeriano de reconquista de la lógica como problema ontológico, ámbito en el que encuentran su aporte fundamental. En lo referente a la cuestión de la verdad, el enunciado y la proposición, destacamos la obra de Christoph Martel (2008), *Heideggers Warheiten: Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*. Allí, el autor se ocupa de analizar *Ser y Tiempo*, en busca de los sentidos tradicionales de verdad, y su fundamento en la verdad como apertura y descubrimiento; se realiza una precisa distinción y discusión crítica en torno a los sentidos difundidos de la noción de verdad, contexto en el cual el autor elabora sus nociones de tesis del lugar [*Ortsthese*], tesis de la esencia [*Wesensthese*]. Mencionamos también la fundamental obra de Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970), este autor realiza un minucioso estudio del problema de la concordancia y expone el modo en que Heidegger modifica la posición clásica por una que se centra en el carácter descubridor de la existencia, y destaca que la diferencia entre enunciados falsos y verdaderos, sería una de grados de manifestación o “disimulo” [*Verstelltheit*] del estado

de descubierto del ente; además son importantes sus aportes a la comprensión de la estructura de la interpretación, el fenómeno de la desmundanización y el descubrimiento. Mencionamos también la obra de Alejandro Vigo *Arqueología y Aletheiología* (2008), que realiza interesantes aportes a la cuestión de la desmundanización, la modificación de las visiones de acceso al ente, y el pasaje del trato ocupacional con los entes a comportamiento teórico enunciativo; esta obra también realiza un minucioso estudio de las diversas influencias que dieron impulso a la temprana filosofía de Heidegger, fundamentalmente, autores provenientes del ámbito del neokantismo, y la fenomenología; puntualmente, Vigo realiza una profunda exégesis de la decisiva influencia de Emil Lask (a quien Heidegger consideraba representante de una verdadera y fructífera renovación dentro del neokantismo) y del influjo recibido por la figura de Rickert. En esta obra también se estudia la progresiva incorporación del método fenomenológico, y se estudia la ascendencia filosófica de variadas nociones heideggerianas, fundamentalmente, aquellas referidas a la verdad y el descubrimiento.

Otro conjunto de obras podrían agruparse por su función compilatoria, o expositiva de la filosofía de Heidegger en el período de Marburgo. En esta línea encontramos la obra de H.L.Dreyfus *Ser en el mundo, comentario a la división I de Ser y Tiempo* (1996), que realiza un seguimiento expositivo de la obra principal del primer período del pensar de Heidegger y propone una lectura de corte pragmático. En una aproximación similar encontramos *The genesis of Heidegger's Being and time* de T. Kisiel (1995). En el ámbito iberoamericano contamos con *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* de Jesús Adrián Escudero (2010) que realiza un exhaustivo estudio de la obra temprana de Heidegger, y ofrece una articulación de las diversas temáticas a la luz de la pregunta por el ser; de este mismo autor encontramos, del año 2009 *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Dentro de este grupo pueden, a su vez, destacarse dos estudios de Ángel Xolocotzi Yáñez, titulados *Una crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (2011) y *Facetas Heideggerianas* (2009); Ambas investigaciones ofrecen un preciso seguimiento del desarrollo intelectual de Heidegger, desde su juventud como estudiante de teología hasta la confección de la obra culminante del período de Marburgo: *Ser y Tiempo*. Estos estudios realizan un minucioso trabajo de recopilación de los contactos de Heidegger con diversos autores de la escena filosófica de su tiempo, y -en relación directa con nuestro foco de interés- ofrecen una valiosa visión de sus contactos directos con las ciencias naturales y humanas.

Por último debemos referirnos a aquellas obras que abordan puntualmente el problema de la ciencia en la filosofía Heideggeriana, específicamente, en el primer período de su pensar. En esta línea encontramos el imprescindible estudio de K.F.Gethmann: *Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, §69b* (1991), el cual realiza un profundo análisis de cada una de las estructuras implicadas en la modificación teórica del comportamiento humano. Gethmann ofrece un panorama del surgimiento de la concepción, así como también

exposiciones críticas de los fenómenos principales de la tematización, objetivación, y desmundanización. De este mismo autor destacamos también *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext* (1993) donde se trabajan las relaciones entre la praxis y el conocimiento teórico; en este estudio se argumenta que el conocimiento científico no se opone al primario trato pragmático con el mundo, sino que, por el contrario, la ciencia representa un modo de la praxis. Mencionamos también la investigación de Rainer A. Bast: *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie* (1986), en esta obra, el autor aborda con una sorprendente minuciosidad todos los fenómenos implicados en el acceso a la actitud teórica, pero no se restringe a los planteos de *Ser y Tiempo*, sino que aborda la totalidad de la obra temprana; Bast compara, pues, las diversas formulaciones de la noción existencial de la ciencia, y examina los variados modos en los que Heidegger aborda cuestiones tales como la transformación del *en tanto qué* hermenéutico en el apofántico, y la relación teoría-praxis; Bast, con un estilo casi filológico, identifica no sólo numerosas sutilezas, sino también vaguedades en el pensamiento de Heidegger, siendo la más destacable de ellas la falta de precisión acerca del traspaso de la actitud cotidiana a la actitud teórica. En este mismo ámbito temático ubicamos el estudio de Robert Brandom: *Dasein, the Being that thematizes y Heidegger's categories in Sein und Zeit* (2002), donde se realiza la interesante interpretación del enunciado: Para este autor, la proposición representa un tipo de artefacto destinado a referirse al carácter *ante los ojos* de los entes; esta propuesta implica que el acercamiento al perfil ante los ojos de los entes no necesariamente conlleva un cambio de la actitud ocupacional por una teórica, sino que dicho acercamiento sólo requeriría de un particular uso de artefactos: Los enunciados; una consecuencia de este planteo es la equiparación de contemplación y circunspección, y el relativo desvanecimiento de los límites entre lo ante los ojos y lo a la mano. Otros aportes de Brandom se encuentran en el terreno de la determinación de la tematización como el comportamiento más decisivo en la descripción de la relación del Dasein con su mundo. Mencionamos además a J.J Kockenlmans *Heidegger and science* (1985), estudio que analiza el desarrollo de la posición de Heidegger acerca de los saberes científicos, y aporta valiosas lecturas sobre la comprensión como existenciario y sobre su imprecisa caracterización como posibilidad de superar un ámbito interno hacia uno exterior; también resultan relevantes sus reflexiones sobre las ontologías regionales, la desmundanización, y la cercana relación entre objetivación tematización, contexto en el cual se determina al objeto como *lo interrogable*. Destacamos también a T. Glazebrook cuyo libro *Heidegger's philosophy of science* (2000), constituye una útil herramienta para facilitar la comprensión de las interpretaciones heideggerianas de Aristóteles –particularmente, el concepto de *alethéuein*- y su influencia decisiva en el desarrollo de la filosofía de la ciencia del autor de la Selva Negra. Nombramos además a Ch. Guignon y su libro *Heidegger and the problem of knowledge* (1983); Este autor realiza una clara descripción de la ciencia como comportamiento derivado del ser-en-el-mundo,

y argumenta que en esta posición radica la más fuerte crítica a la difundida concepción según la cual el modo primigenio de relación hombre-mundo era la relación de conocimiento, explicada en términos de la oposición sujeto-objeto; en esta línea, el autor explica que la actividad científica siempre poseerá un cierto componente práctico, y que la posición que hace del hombre primordialmente un observador quieto y aislado de un mundo relacional constituye una grave tergiversación del estado inmediato de la existencia; Guignon también realiza precisas lecturas de la idea de desmundanización, la cual es interpretada no únicamente como una mera puesta entre paréntesis del contexto respectivo, sino como colocación del ente en un contexto nuevo, una de cuyas manifestaciones puede ser la de las tareas propias de una investigación científica, actividad para que encontraría su origen en el movimiento principal de traspaso del *Als* hemenéutico al apofántico. Aún dentro del grupo de autores que realizan estudios específicos sobre el problema de la ciencia en la filosofía de Heidegger, mencionamos a J. Caputo y su investigación *Heidegger's Philosophy of Science: The Two Essences of Science* (1986); a W.J. Bartels y su tesis doctoral *The status of epistemology in the thought of Martin Heidegger* (1985); y destacamos el estudio, pionero en el ámbito latinoamericano, de H. Piñera Llera, titulado *posibilidades epistemológicas de la filosofía existencial* (1949). En lo referente al problema de la fundación del espacio homogéneo de la física matemática en el espacio significativo del ser-en-el-mundo, son fundamentales las investigaciones de G. Neumann en *Die Phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Raumauffassung bei Husserl und Heidegger* (1999) La obra de este autor resulta imprescindible para comprender la esencia y el desarrollo del así llamado *proyecto matemático de la naturaleza*, el cual –debido a su inherente exigencia de calculabilidad de los procesos del mundo– representaría el fundamento último de la nivelación del espacio y tiempo de la física a dos ámbitos homogéneos e infinitos. En esta misma línea, pero en lo específicamente referente al problema de la fundación del tiempo nivelado de la física en la temporalidad del Dasein, señalamos el estudio de Joan González *Heidegger y los relojes* (2008). Este autor se dedica a realizar un seguimiento de los diversos modos en que se ha concretizado la vivencia del tiempo, desde la experiencia proto-calendárica hasta la experiencia contemporánea del uso del reloj como máxima manifestación de la vivencia del tiempo vulgar; en esta obra se detectan una serie de asociaciones homogeneizantes en los análisis heideggerianos del tiempo vulgar que llevan a familiarizar esta idea con la concepción del tiempo homogéneo de la física (ambos modos del tiempo responderían a la idea de tiempo medido); con todo, se indica claramente que el *contar* el tiempo se funda en la experiencia más primigenia del *contar con* el tiempo.

Dentro de este grupo de autores señalamos por último la investigación de A. Xolocotzi *Subjetividad radical y comprensión afectiva, el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger* (2007) que resultó muy útil a la hora de estudiar la posibilidad de una forma de la disposición afectiva asociada a la teoricidad.

En su tesis de Doctorado de 1985 *“The Status of Epistemology in the thought of Martin Heidegger”*, William James Bartels distingue tres formas de abordar la cuestión de la fundación del conocimiento científico y tratamiento de dicho problema en la filosofía del autor alemán. Bartels menciona en primer lugar a la postura *“Separacionista”*, esta rama reúne a aquellos autores que consideran que Heidegger es enteramente crítico de la epistemología³, y que no puede encontrarse ningún aporte positivo a esta disciplina en la filosofía del autor ya sea porque la postura Heideggeriana realiza un salto cualitativo por encima de la teoría del conocimiento científico, o porque la teoría del conocimiento y la fenomenología hermenéutica representan dos estilos radicalmente opuestos del filosofar. En esta línea, Bartels ubica a autores como Ricoeur, Gadamer y Dominique Janicaud. Una segunda forma de abordar el problema de la ciencia en Heidegger es el planteo del *“Fundacionalismo”*, esta postura reúne a los autores que consideran que la filosofía de Heidegger está relacionada con epistemología a través de una lógica de fundamentación; Heidegger *podría* haber desarrollado una teoría de las ciencias, pero no lo hizo por encontrarse orientado a cuestiones filosóficas más urgentes, por tanto, la labor de los comentaristas será la de desarrollar la teoría del conocimiento científico para la cual Heidegger estableció los cimientos. Dentro de esta postura, ubica a autores como J.V Weile, K. O. Apel y H. Piñera Llera. La tercera y última forma de abordar el problema del conocimiento científico es llamada *“Reciprocismo”*, se trata de una postura intermedia entre las dos anteriores (Bartels, 1985:27). Esta posición considera que Heidegger efectivamente desarrolló una teoría de las ciencias con valiosas intuiciones para un despliegue en este ámbito, y que su crítica hacia las tradicionales teorías del conocimiento científico son a menudo legítimas, sin embargo, las reflexiones en torno al problema de la ciencia necesitan de una prudente y articulada fundamentación ontológica; Dentro de esta postura, Bartels ubica a K.F.Gethmann, autor para el cual, Heidegger se realiza la pregunta fundamental por las condiciones de posibilidad de cualquier teoría de las ciencias, pero falla en permanecer orientado por ese comienzo positivo. Gethmann considera que debe haber una continuidad metodológica vertebrando todo el trabajo de Heidegger, y que esta continuidad debe ser entendida únicamente desde el comienzo trascendental fundamental de su filosofía (la pregunta por el sentido del ser); este grupo encontraría un segundo gran representante en Charles Guignon, para quien la contribución de Heidegger a la epistemología yace en la deflación de las asunciones básicas sobre la relación sujeto-objeto, al tiempo que se ofrece una nueva comprensión de la estructura epistémica de la vida humana.

Para nuestra investigación seguiremos frecuentemente los estudios de especialistas como R. Bast, Ch. Guignon, J.Kockelmans, K.F.Gethmann, H.Zaborowski, etc. todos ellos, autores que coinciden en la efectiva presencia de una filosofía de la ciencia en la obra

³ En el ámbito anglosajón, “teoría del conocimiento científico”

Heideggeriana, pero señalan la necesidad de precisión y unificación de las temáticas (o bien, se dedican manifiestamente al desarrollo de dicha articulación). Por este motivo de familiaridad interpretativa, la postura de la presente investigación podría ubicarse dentro del espectro de la que Bartels denominó perspectiva “Reciprocalista”; en efecto, tal como señalaremos al referirnos a nuestra hipótesis de trabajo, consideramos que es posible extraer una filosofía existencial de las ciencias del estudio de las obras tempranas de Heidegger, pero esta tarea lleva aparejado un necesario trabajo de interpretación, compilación y organización.

3. Justificación de la organización

Nuestra investigación estará circunscripta a las lecciones ofrecidas por Heidegger en la Universidad de Marburgo entre 1923 y 1927; este particular período tiene una relevancia fundamental en el desarrollo de su pensamiento durante la segunda década del siglo XX, ya que en estos años se despliegan las investigaciones de las diversas temáticas que prepararán el terreno para el surgimiento de su principal obra sistemática anterior a los años ‘30: *Ser y Tiempo*. A su vez, el período de Marburgo resulta de especial interés para la temática de la ciencia ya que se ubica dentro del contexto histórico conocido como *crisis de fundamentación*. Heidegger lleva adelante sus estudios motivado por esta particular situación de las disciplinas científicas; y, en diálogo con el estado crítico de las disciplinas teóricas, realizará sus propuestas acerca de la base existencial de la ciencia.

Si bien nuestro período de análisis se extiende entre 1923 y 1927, haremos frecuentes referencias a otras obras Heideggerianas, imprescindibles por su cercanía temporal, y por su familiaridad temática: *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915), *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (1922), *Principios metafísicos de la Lógica* (1928) *Los seminarios de Zollikon* (1959-69), *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929-30), la lección *Fenomenología y Teología* (1928), y el tratado *De la esencia del fundamento* (1929).

La obra de Martin Heidegger se caracteriza por el carácter cooriginario y co-variante de sus conceptos existenciales. Cada comportamiento de la existencia modaliza y pone en movimiento todas las estructuras a la vez. Nuestra investigación parte de la consideración de la ciencia como una actitud de la existencia, uno de los diversos modos fácticos posibles en los que el Dasein se comporta respecto del mundo. Así pues, debido a la profunda sinergia de las estructuras de la existencia, cualquier división de los conceptos con fines metodológicos nunca podrá dejar de tener algo de artificioso. En cada punto de la investigación, el desarrollo de una estructura podría presuponer la exposición de otras hasta que ella ocurra más adelante en la argumentación.

Por estos motivos, la división temática que proponemos es consciente de sus propias dificultades y limitaciones: algunas estructuras aparecerán primero en un nivel básico de

desarrollo, pero serán elaboradas pertinentemente cuando la argumentación cuente con los elementos necesarios para dicha precisión. Teniendo esta situación en cuenta, la Tesis quedará dividida en tres secciones, que corresponden a tres perspectivas o modos de abordaje del problema de la génesis existencial de la ciencia. Cada sección representa una vía de acceso o punto de vista, y de ningún modo una escisión o independización de un fenómeno del entramado de momentos existenciales que funcionan como estructura. Ninguna de las secciones desconoce el carácter íntimamente implicado de sus resultados con los de las otras, pero se esfuerza por mostrar un perfil de la temática fundamental, aunque esto implique postergar ciertas cuestiones para un tratamiento posterior.

Para nuestra división temática en tres perspectivas correlativas y co-variantes, hemos tomado como base la estructura intencional del Dasein, tal como ella quedase expresada en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En efecto, todo comportamiento se muestra como comportamiento respecto-de, es decir, queda caracterizado por una *intentio* y un *intentum*. Esta intencionalidad encuentra su fundamento existencial en la *trascendencia* del Dasein, estructura que, en algunas obras, aparece incluso como reformulación del Ser-en-el-mundo. Así, la intencionalidad queda caracterizada como trascendencia óptica. Dada esta lógica intencional de elementos correlativos, nos encontramos con el *discurso* como la eminente vía de acceso a las estructuras existenciales, esto es, aquella manifestación en la cual ellas reciben su articulación más explícita. Pues bien, teniendo en cuenta este esquema estructural de referencia-a, nos ocuparemos del problema de la concepción existencial de la ciencia desde la triple perspectiva del *referirse a* (ciencia como comportamiento), el *hacia qué* del referirse (ciencia como región de objetos), y el *producto* discursivo de esta referencia (ciencia como discurso constituido)

Así, la cuestión de la raíz existencial de la ciencia será abordada en la primera sección desde lo que podría llamarse un punto de vista “subjetivo”⁴, es decir, realizaremos la interpretación de la actitud teórica como un comportamiento [*Verhaltung*] de la existencia. Ingresaremos a esta cuestión desde tres perspectivas principales: en primer lugar, realizaremos un estudio del conocimiento teórico en tanto modificación del esquema básico de la Comprensión; en este contexto analizaremos tres movimientos fundamentales que posibilitan el acceso a la actitud teórica: la desmundanización, la tematización y la objetivación; en particular, nos preguntaremos si las dos últimas nociones son equivalentes, o si acaso existe alguna sutileza que las distingue; por su parte, la desmundanización [*Entweltlichung*], será caracterizada como la condición de posibilidad de todo acceso a la actitud teórica. La segunda vía de acceso a la

⁴ Utilizamos aquí las comillas ya que, desde luego, la filosofía heideggeriana considera a la distinción objetivo-subjetivo como una perspectiva derivada y repleta de prejuicios tradicionales. El Dasein, en tanto ser-en-el-mundo no se desdobra en dos ámbitos, sino que él mismo consiste en la trascendencia y la apertura. Utilizamos la expresión “subjetivo” para simplificar la comprensión preliminar de la división temática de nuestra investigación.

ciencia en tanto modo de la existencia será la investigación de la dimensión pasional de la actitud científica, en este contexto procuraremos encontrar uno o varios modos de la Disposición afectiva que se encuentren relacionados con la investigación teórica; el descubrimiento de semejante disposición anímica cumplirá la función de mostrar la actitud teórica como afectada por la dimensión afectiva del existir, lo cual la equipara a cualquier otra forma del despliegue fáctico de la existencia. Como tercera perspectiva, se abordará el problema de dos formas fundamentales del comportamiento del Dasein: teoría y praxis, y se desarrollará la posibilidad de su articulación y equivalencia.

La segunda sección se encargará del que podría llamarse “correlato objetivo”⁵, específicamente, nos dedicaremos a la modificación del Mundo y el ente resultante del ingreso a la actitud teórica. Esta sección quedará dividida en tres partes. En primer lugar, se estudian las dos modalidades fundamentales del ente que no tiene el modo de ser del Dasein, esto es, el carácter de a la mano [*Zuhandenheit*], y el carácter ante los ojos [*Vorhandenheit*]. También se investigan casos límite de esas modalidades, en las así llamadas “formas deficientes de la ocupación”, en tanto posibilidades de una experiencia del mundo con un mayor grado de explicitud que la propia de la cotidianidad media, pero que aún no accede a la tematización implicada en la aproximación teórica. En segundo lugar nos preguntamos cómo queda caracterizado el ámbito al cual dirigen sus investigaciones las ciencias naturales, esto es, la Naturaleza como región; veremos cómo en este marco de investigación, el modo de perfilar al ente tiende a coincidir con la caracterización de la *Vorhandenheit*. Estudiaremos puntualmente las múltiples interpretaciones del fenómeno de la Naturaleza, y podremos observar cómo algunas de sus acepciones se relacionan más cercanamente con el despliegue cotidiano de la existencia, y otras responden a diversos niveles de derivación. En este contexto hará su aparición el concepto fundamental de *proyecto matemático* de la naturaleza, elemento fundamental para la comprensión de lo característico del origen de una ciencia. También trabajaremos la cuestión de las nociones de espacio y tiempo que operan como trasfondo para las ciencias naturales, y describiremos el modo en que el espacio homogéneo de la física se basa en la espacialidad del Dasein, y el tiempo homogéneo, en su temporeidad. En tercer lugar, nos dedicaremos al estudio de la segunda gran región del despliegue de las ciencias ópticas; nos referimos a aquellas que hacen del Dasein su objeto temático: las ciencias del espíritu, con la Historia como su disciplina paradigmática. Nos ocuparemos aquí de los diversos sentidos de historia e historiografía, de la caracterización de los objetos temáticos de esta ciencia y del modo de acceso a ellos, y, finalmente, de la fundación de la ciencia histórica en la historicidad, en tanto determinación constitutiva del Dasein.

⁵ Realizamos una vez más las salvedades que aplicamos a esta distinción en la nota anterior

La tercera y última sección se dedicará al análisis de la estructura semántica de la ciencia como discurso ya constituido, es decir, se preguntará por las particularidades de la investigación científica como un saber ya configurado como entramado de proposiciones, y se analizará la raigambre existencial de las categorías que lo definen. Una vez más, la sección quedará dividida en tres partes: El estudio comenzará por el análisis de aquel punto donde el discurso científico se vuelve más manifiesto, en su sentido “Lógico”: el enunciado. En este punto se estudiará el tratamiento del concepto de “*Lógos*” (enunciado) en las lecciones de Marburgo, y esto desde tres perspectivas: La interpretación heideggeriana de las reflexiones aristotélicas sobre el *Lógos* en las primeras lecciones de Marburgo, la discusión del problema del enunciado en el contexto de la recepción y tratamiento de la fenomenología, y en la propia elaboración heideggeriana de dichas cuestiones en las obras de finales del período de Marburgo. Se ofrecerá una determinación de la esencia del enunciado en tanto mostración (*apófansis*), conservación, determinación y comunicación, y se describirá su surgimiento a partir de la estructura hermenéutica de la existencia (*Als Struktur*). La sección continúa por el estudio del problema de la noción de Verdad que funciona como trasfondo para el discurso científico, y se analiza la fundación de la verdad predicativa en la verdad hermenéutica de la existencia. En esta línea distinguiremos la verdad como propiedad de un enunciado de la verdad como carácter de ser del Dasein (apertura). En tercer y último lugar, nos ocuparemos del problema de la fundamentación, aquí se describirá el modo en que toda demostración científica, toda causalidad y prueba encuentran su fundamento último en la trascendencia del Dasein, como condición de posibilidad de todo fundar.

4. Metodología

La metodología empleada es la hermenéutica textual. El método comienza por la fijación del corpus de análisis. Éste está integrado por las fuentes primarias: las obras de Martin Heidegger pertenecientes al período de gestación de *Ser y Tiempo* (1923-1927) (Cfr. Bibliografía). En segundo lugar, es necesario establecer el punto de vista al cual va ser sometido el corpus. En otras palabras: es necesario proponer una isotopía de lectura que asegure un determinado recorrido de las obras primarias. La hipótesis de trabajo será nuestro instrumento heurístico para recorrer el corpus, con el objetivo de convertirlo en un pertinente texto de análisis. La hipótesis nos permitirá seleccionar de entre todas las propuestas de la filosofía heideggeriana del período de Marburgo, aquellas que aportan comprensión a la temática central de la ciencia y su génesis ontológica.

De todas las temáticas que Heidegger aborda en el período de 1923-1927 sólo analizaremos: a) El surgimiento y contenido de la noción existencial de la ciencia, b) el surgimiento de la actitud teórica a partir de la actitud cotidiana, c) La modificación del mundo y

el ente que acontece como correlato del acceso a la actitud teórica y d) la constitución del discurso científico, a partir del análisis semántico del enunciado, y los fenómenos de tematización y objetivación.

Una vez establecida la orientación de nuestra lectura, nos ocuparemos de estudiar las fuentes en busca de las diversas formulaciones de las temáticas. Procuraremos hacer explícitos los desarrollos y modificaciones conceptuales que ocurrieran en los planteos heideggerianos con el paso de los años. A lo largo de este proceso, y como tarea fundamental del mismo, intentaremos dar ordenación y articulación a las temáticas que apareciesen dispersas, contrastando las diversas formulaciones entre sí, y con las lecturas de comentaristas y especialistas. Esta será la función de la bibliografía secundaria. En la medida de lo posible, intentamos circunscribirnos las investigaciones más recientes, pero, desde luego, no podremos relegar varios textos más tempranos, que se han consagrado como puntos imprescindibles de acceso a la temática que nos ocupa debido a su minuciosidad, y al carácter radical de sus propuestas. No es nuestra intención la de realizar un relevamiento exhaustivo de toda la bibliografía específica, sino la de emplearla en la medida en que permita una mayor comprensión de las temáticas, y nos permita refinar nuestras propias interpretaciones. El resultado del empleo de esta metodología será el desarrollo de un trabajo donde las diversas problemáticas sean expuestas de forma sistemática, lo cual aportará material para futuras investigaciones, y abrirá el marco para debates y contrastaciones.

Este conjunto de métodos serán los empleados para la redacción de la tesis, la cual será presentada a la comisión evaluadora del doctorado para su revisión y ulterior defensa.

4.1 Aclaración sobre traducciones y sistema de citas:

Para indicar la fuente de las citas y sugerencias de confrontación textual hemos optado por utilizar el sistema americano de “autor-año-página”. En la medida de lo posible, hemos intentado seguir las traducciones ya disponibles en idioma español (indicadas en la bibliografía), las cuales han sido siempre confrontadas con la lectura de las obras en idioma original. En el caso de no disponer de versión castellana de alguna obra, la misma será citada desde su versión original, respetando el mismo sistema de “autor-año-página”; ante estas situaciones de ausencia de traducción castellana, la misma habrá sido realizada íntegramente por nosotros. Lo dicho se aplica a todos los fragmentos que se encuentren -en su versión original- en idioma alemán o inglés. En los casos en los que, dentro de un fragmento, resulte necesaria la aclaración de algún término o expresión en idioma extranjero, los mismos aparecerán entre corchetes, en cursivas, y habrán sido obtenidos de la confrontación con la versión original en el idioma correspondiente.

Con el objetivo de respetar el sistema de citación sugerido, las referencias a Aristóteles y Platón serán extraídas de las versiones castellanas, e indicadas según el sistema de “autor-año-página”. Todos los términos griegos han sido transliterados y aparecen en cursivas.

MARCO HISTÓRICO

1. La crisis de fundamentos de las ciencias en los años '20

La *concepción existencial de la ciencia* surge en un contexto histórico peculiar, una situación del saber epistémico entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, un estado que atraviesa por igual a las diversas disciplinas – aunque a cada una a su modo- y se contrapone al ideal positivista de progreso y desarrollo indefinido. Se trata de la así llamada “crisis de fundamentos” [*Grundlagenkrisis*] (Heidegger, 2006a:9) de las ciencias positivas. Heidegger no dedica pasajes particularmente extensos de su obra anterior a los años '30 al tratamiento de esta cuestión, pero resulta indispensable tenerla en cuenta a lo largo de la lectura de sus obras de los '20, fundamentalmente, desde luego, si se procura comprender la motivación de las reflexiones en torno a la fundamentación de la ciencia.

La noción existencial de la ciencia (que será definida más adelante) puede interpretarse como una formación reactiva ante este fenómeno de pérdida de fundamentos en las disciplinas teóricas. Ahora bien, ¿en qué consiste la crisis?

Comencemos por el tratamiento más puntual de la temática, en el contexto de la obra fundamental del primer período del pensar de Heidegger: *Ser y Tiempo*. Antes de abordar el problema específico de la crisis de fundamentación, es necesario observar una serie de consideraciones preliminares acerca de la idea de fundamento en las ciencias. El parágrafo 3 de la obra cumbre de 1927 se dedica a la primacía ontológica de la pregunta por el ser. Es en este ámbito que se discute el problema de la demarcación de la esfera temática de cada ciencia. En efecto, el todo del ente puede resultar delimitado en diversas zonas, *regiones ontológicas* o *regiones esenciales*. Las propias ciencias realizan “ingenuamente y a grandes rasgos” (Heidegger, 2006a:32) una primera demarcación de este tipo, pero desde una posición preontológica, es decir, prefilosófica.

“El camino de la ciencia, de cada una, en la mayoría de los casos, avanza de tal modo que en un primer momento, por así decirlo, se precipita en una acometida ingenua sobre un ámbito delimitado y hace ahí unas primeras constataciones de una validez relativa, pero luego necesita del avance filosófico, del esclarecimiento fundamental del campo de cuya investigación se trata y sólo entonces la ciencia está puesta propiamente en su marcha y sólo sigue en marcha si una ciencia tal sabe hacer continuamente el movimiento filosófico, es decir, preguntar de nuevo por su campo y revisar los conceptos fundamentales” (Heidegger, 2004a:85)

Cada región ontológica (demarcada, en un primer momento, de manera general) resulta regida por una serie de *conceptos fundamentales* [*Grundbegriffe*], tales como espacio, tiempo, organismo, vida, vivencia, acto... Estos conceptos surgen de la elaboración de las estructuras fundamentales de cada región, la cual ya ha sido realizada de antemano, en una interpretación precientífica del correspondiente dominio del ser. En otras palabras, existe una demarcación pre-ontológica de la cual resultan una serie de regiones del ser, definidas por un conjunto de conceptos fundamentales, también obtenidos por un previo análisis “ingenuo y general”. Los conceptos fundamentales constituyen “los hilos conductores para la primera apertura concreta de la región” (Heidegger, 2006a:32) En esta línea, Heidegger afirma que una ciencia no progresa por la recopilación y acumulación de resultados, sino por el cuestionamiento y profundización de sus propios principios básicos, los cuales constituyen la vía de acceso primordial a la región demarcada de antemano.

Los conceptos fundamentales permiten la comprensión preliminar de todos los objetos temáticos de una región ontológica. Los entes, devenidos temas del discurso científico pueden retrotraer la clave de su comprensión a alguno o varios de estos principios. Ahora bien, los conceptos fundamentales reciben su fundamentación únicamente a través de la investigación de la región ontológica; por tanto, las ciencias experimentan una *crisis de fundamentos* cuando los principios fundamentales iniciales, obtenidos previamente de la mera e ingenua experiencia pre-ontológica de la región, ya no resultan suficientes para comprender nuevos descubrimientos, o más profundamente, ya no abren al ente en su ser, sino que lo ocultan (o más precisamente, lo descubren en el modo del “disimulo”). En este estado, los conceptos fundamentales se vivencian como desarraigados, y exigen una revisión, que los reconduzca a una experiencia originaria y crítica de la región ontológica a la que ellos articulan. Heidegger lo expresa de esta manera en su conferencia de 1925 en Kassel:

“Cada crisis está determinada por el hecho de que los conceptos anteriormente en uso empiezan a tambalearse, que se muestran nuevos fenómenos que obligan a una revisión de esos conceptos” (Heidegger, 2009: 56)

En la obra de 1925, “Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo”, Heidegger confirma que la crisis en las ciencias evidencia una incapacidad de penetrar profundamente en los campos de cosas. En esta misma obra, se destacan dos sentidos de la idea de crisis científica. En primer lugar, atendiendo específicamente a la situación de los “hombres de ciencia” se refiere la sensación o creencia –presente sobre todo entre los jóvenes- de haber dejado de tener una relación originaria con las ciencias. Existe una sensación de desesperación (Weber) o desengaño, de desarraigo. Un segundo sentido, el principal, atiende a la situación que se experimenta dentro de las propias ciencias: La relación originaria de los discursos científicos

con las cosas que funcionan como sus objetos se ha vuelto problemática, cuestionable, o simplemente ha caído en el olvido. La ciencia parece haber quedado desarraigada, privada de la relación originaria con el ente.

“La crisis actual que se da en todas las ciencias tiene sus raíces en la tendencia a recuperar de modo originario el respectivo dominio de objetos de cada ciencia, es decir, a penetrar en el campo de cosas que vaya a ser asunto posible de la investigación”. (Heidegger, 2007a:18)

La relación con las cosas se ha vuelto insegura, y ello impulsa a las ciencias a interrogarse acerca de la estructura de sus objetos de investigación. Heidegger aclara que los auténticos progresos de las ciencias se producen únicamente en este tipo de cuestionamiento. En efecto, una ciencia progresa cuando, en un impulso incipientemente filosófico, se pregunta por el estatuto y genealogía de sus propios conceptos fundamentales, y por su adecuación al ámbito del ser estudiado, en palabras de Heidegger, “en la crisis, adquiere la investigación científica cierta tendencia filosófica” (2007a:18) y también “[las investigaciones en torno a los conceptos fundamentales] resultan significativas para el investigador especializado sólo cuando éste se olvida de su condición de investigador y se pone a filosofar” (Heidegger, 2009:17). Al realizar estas actividades, una ciencia se ha iniciado en los modos propios de una así llamada “ontología regional”. En el curso del semestre de verano de 1927 en Marburgo, recogido en la obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger expresa esta situación de esporádico interés de una ciencia por la esencia de los entes sobre los que trabaja como un “despertar”, en efecto, se afirma que las ciencias positivas “sólo pueden soñar con el ente” (Heidegger, 2000a: 81), y a continuación:

“Las ciencias positivas llegan a sus resultados en estos sueños, no necesitan estar filosóficamente despiertas, y si lo están, no se convierten nunca en filosofía. La historia de todas las ciencias positivas muestra que sólo momentáneamente despiertan de sus sueños y abren sus ojos al ser del ente que investigan” (Heidegger, 2000a:83)

Heidegger considera, como puede apreciarse en numerosas secciones de su obra temprana, que a las ciencias no les corresponde, en tanto ciencias positivas, un cuestionamiento de su objeto de estudio, o, más precisamente, una investigación del ser de los entes a los que se dedican, esta tarea es propia de las ontologías regionales. Cualquier intento de este tipo, acerca a la ciencia a impulsos de carácter filosófico, y es precisamente allí, donde se producen los

avances más relevantes. “la pregunta de qué sea la matemática, la física, la filología, en el fondo, estas ciencias ni pueden plantearla ni responderla” (Heidegger, 2010:84)

Cada vez que una ciencia se ha dedicado, brevemente, a una de estas tareas, el resultado ha sido un movimiento de renovación, de profundización, e incluso, de revolución. Basta recordar la referencia frecuentemente invocada por Heidegger como ejemplo del desarrollo y torsión revolucionaria de una ciencia: El tránsito de la física matemática desde los planteos de Ptolomeo, pasando por Copérnico y Galileo, hasta llegar a Kepler y Newton, y últimamente, Einstein (Cfr. Heidegger, 2006a: 378).

“El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor *capacidad* de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas. Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación”.(Heidegger, 2006a:35)

La misma idea es expuesta en *Lógica: la pregunta por la verdad*.

“Una ciencia no se desarrolla gracias a que un experto descubra algo nuevo en un caso concreto, sino que el tirón con el que una ciencia progresa reside cada vez en la revisión de los conceptos fundamentales, es decir, en el desplazamiento que desde ahí hay que emprender de los principios y los inventarios de conceptos dados hasta ahora a fundamentos nuevos” (Heidegger: 2004a: 23)

La crisis de fundamentos es experimentada por las más diversas disciplinas, tanto por aquellas que poseen una base matemática, como por las ciencias del espíritu. Vale la pena transcribir íntegramente un fragmento que presenta lo que podría considerarse un brevísimo sumario del estado crítico de las ciencias en los años '20. Se trata de una de las pocas secciones donde Heidegger detalla explícitamente y de manera articulada el contenido temático de dichas torsiones en los diversos ámbitos científicos. Allí se hace mención a la matemática, la biología, la física, la Historia⁶ y la Teología. Veamos en más detalle en qué consiste cada encrucijada:

⁶ Aunque, en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* se afirma que la Historia no experimenta crisis, puesto que no ha llegado al estado de madurez necesario para que los principios fundamentales resulten problemáticos. (Heidegger 2007a:18)

“La propia *matemática*, que es aparentemente la ciencia más rigurosa y más sólidamente construida, ha experimentado una “crisis de fundamentos”. La disputa entre el formalismo y el intuicionismo gira en torno a la obtención y aseguramiento de la forma primaria de acceso a lo que debe ser objeto de esta ciencia. La teoría de la relatividad en la *física* nace de la tendencia a sacar a luz en su carácter propio y “en sí” la textura de la naturaleza misma. Como teoría de las condiciones de acceso a la naturaleza misma procura preservar la inmutabilidad de las leyes del movimiento mediante la determinación de todas las relatividades, y de esta manera se enfrenta a la pregunta por la estructura de su propia región esencial, es decir, al problema de la materia. En la *biología* despierta la tendencia a interrogar más allá de las definiciones de organismo y de vida dadas por el mecanicismo y el vitalismo, y a redefinir el modo de ser de lo viviente en cuanto tal. En las *ciencias históricas del espíritu* se ha hecho más fuerte la tendencia a llegar a la realidad histórica misma mediante la tradición y los documentos que la transmiten: la historia de la literatura se debe convertir en historia de los problemas. La *teología* busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella. Poco a poco empieza a comprender nuevamente la visión de Lutero de que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un “fundamento” que no viene primariamente de un cuestionar interno a la fe, y cuyo aparato conceptual no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y desfigura. (Heidegger, 2006a:32)⁷

Realicemos un brevísimo análisis de cada una de las crisis, sin olvidar que la exposición detallada de la situación interna de cada ciencia en los años '20 excede a los objetivos de la presente investigación; el interés de nuestro estudio es de carácter filosófico, de modo que sólo nos introducimos en la temática para ofrecer una descripción del contexto en el cual, y en respuesta al cual se forja la noción existencial de la ciencia. No es nuestra intención la de ofrecer un planteo detallado de cada encrucijada. Hecha esta aclaración, nos proponemos hacer ahora especial hincapié en aquellas disciplinas donde se haya desplegado el así llamado “proyecto matemático de la naturaleza”, dado que este modo *a priori* de abrir el mundo de los objetos ha llegado a dominar los más diversos estudios científicos hasta nuestros días.

⁷ El problema de la crisis de fundamentos en las ciencias también es abordado brevemente, en términos casi idénticos, aunque de forma mucho más sumaria en la serie de conferencias impartidas en Kassel en 1925, bajo el título “el trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”. A su vez, una descripción panorámica análoga puede encontrarse expandida y trabajada algo más detalladamente en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Cfr. Heidegger, 2007a:18-19)

No es casual que en el fragmento se nombre en primer lugar a la matemática. Esto ocurre por dos motivos: En primer lugar, la matemática, la ciencia con el mayor nivel de abstracción, con una región ontológica determinada por las cantidades y formas puras, la ciencia aparentemente más inmune a los vaivenes, cambios, descubrimientos y contraejemplos de la experiencia humana, se destacaba de entre todas por su carácter atemporal, y por su incontrastable rigurosidad, al punto de volverse el modelo para toda rigurosidad científica. El carácter paradigmático de la matemática se ve plasmado en el así llamado “proyecto matemático de la naturaleza”⁸ (Cfr Heidegger 2006a: 378 y 1995b:30 y ss.) [*mathematische Entwurf der Natur*] que encontró su iniciativa principal en Descartes y Galileo, y su continuación y aplicación en Newton. A principios de los años veinte, parecía que esta ciencia permanecería por siempre a salvo de contradicciones, sin embargo, en estos años se experimenta nada menos que el fin del proyecto logicista de Frege, el fracaso del intento de reconducir la matemática a la lógica. La construcción de sistemas axiomáticos coherentes y cerrados en sí mismos, que había llevado a la matemática a su grandeza se vuelve ahora cuestionable. La paradoja de Russell planteada a la lógica de Frege, en conjunto con las antinomias descubiertas en la teoría de conjuntos de Cantor, produjeron una profunda desestabilización en el interior de la matemática, mostrando que el ideal de construcción de sistemas coherentes debía ser revisado⁹. La matemática debió ocuparse forzosamente del replanteo de sus principios fundamentales, en un movimiento que, para Heidegger, caracteriza a los estados de crisis. Es en este contexto que surge la oposición entre dos posturas, a las cuales Heidegger dedica una breve reflexión: formalismo e intuicionismo.

El formalismo, según Heidegger, es la postura que sostiene que los fundamentos de la matemática están constituidos por proposiciones formales que simplemente se aceptan, y desde las cuales se construyen deductivamente los sistemas, atendiendo a la coherencia y consistencia. Esta postura no busca problematizar la relación con el ente, ni estudiar la esencia de la región ontológica. El principal representante de esta postura es David Hilbert. Albert Einstein en su escrito de 1921 “*Geometrie und Erfahrung*” realiza una exposición sumaria del planteo de la posición formalista:

“En la medida en que las proposiciones de la matemática se relacionan con la realidad, son inseguras, y en la medida en que son seguras, no se relacionan con la realidad. Me parece que la completa claridad respecto de este estado de cosas se ha vuelto propiedad común sólo a través de esa tendencia en la matemática que es

⁸ Este concepto será estudiado puntualmente en un capítulo posterior.

⁹ No puede pasarse por alto la radical importancia de la demostración, a cargo de Kurt Gödel de la variante incompletitud/inconsistencia de los sistemas axiomáticos. Si bien este planteo se produce en 1931, quedando así por fuera del rango temporal al que se cierne esta investigación, su aparición contribuye de manera elemental al clima de crisis de fundamentos.

conocida como “axiomática”. El progreso alcanzado por la axiomática consiste en haber separado claramente lo lógico-formal de su contenido objetivo o intuitivo; según la axiomática sólo lo lógico formal constituye el tema de la matemática, a la cual no le interesa lo intuitivo, u otro contenido asociado a lo lógico-formal” (Einstein, 1921:124)

La libertad formal de contradicciones queda fijada en la matemática moderna como criterio de verdad y existencia. En una carta dirigida a Frege, el propio Hilbert considera en estos términos dichos criterios para los sistemas axiomáticos, en una síntesis de la postura formalista:

“Si los axiomas propuestos arbitrariamente [*willkürlich*] no se contradicen entre sí con todas las consecuencias [*sämtlichen Folgen*], entonces ellos son verdaderos, así existen las cosas definidas por axiomas. Ese es para mí el criterio de verdad y existencia” (Carta de Hilbert a Frege del 29/12/1899, en Frege, 1976:66)

La postura formalista resulta sacudida en los años 20 por la puesta en cuestión de la noción de “infinito en acto”, un principio formal necesario para el desarrollo de la teoría de Conjuntos, pero imposible de fundamentar intuitivamente. (Neumann, 1999: 27)

En oposición al planteo formalista, y en vistas a sus recientes encrucijadas, surge una postura (influenciada por la fenomenología, y representada, entre otros por las figuras de Brouwer y Weyl) para la cual, el criterio de verdad y existencia será la constructividad. Un objeto matemático existe si se puede enunciar la ley que permite su construcción, en otras palabras, “un objeto matemático existe sólo cuando puede haber un método de cálculo [*Rechenverfahren*] finito, a través del cual, él pueda ser construido [*erzeugen*]” (Neumann, 1999:28). Los intuicionistas sostienen que los objetos matemáticos genuinos son objetos de pensamiento (no entes de existencia separada, ni simples marcas trazadas en el papel); los objetos matemáticos básicos son intuiciones puras, mientras que los derivados son conceptos. Heidegger afirma: “[el intuicionismo] plantea la cuestión de si, en definitiva, lo dado primariamente no será la estructura determinada de los propios objetos” (Heidegger 2007a:18). Como vemos, la oposición entre formalismo e intuicionismo representa un claro movimiento de inspección y revisión de conceptos fundamentales, estado característico de las crisis de fundamentos.

Continuando con el diagnóstico del estado crítico de las ciencias en los años 20, Heidegger nombra en segundo lugar a la física matemática. En este ámbito, la revolución ha venido de la mano de Einstein y la teoría de la relatividad especial (1905) y general (1915). El mérito fundamental de Einstein, afirma Heidegger, consiste precisamente en haberse embarcado

en la revisión de los conceptos fundamentales de la física (en este caso, espacio, tiempo, velocidad, materia, medición). Por supuesto, Einstein no se dedicó expresamente al problema de la fundamentación, sino que, al hilo de una serie de problemas novedosos, fue llevado a investigar los conceptos fundamentales que se encerraban en ellos. Sin dejar de lado todos los aportes, Heidegger centra su diagnóstico en el problema que considera más central, es decir, la consideración que se dirige directamente a un concepto fundamental, en lo que representaría el aporte más “filosófico” de la teoría general de la relatividad, a saber, el problema de la materia. Según Heidegger, el sentido de la teoría de Einstein está en -y en esto estriba su carácter de cuestionamiento fundamental- “la tendencia a exponer la trama originaria de la naturaleza” (Heidegger, 2007a:18). Así resume Heidegger el aporte de Einstein a la física de los años 20:

“La teoría llamada de la relatividad es una teoría de las relatividades, es decir, una teoría de las condiciones de acceso y de las maneras de concebir que hay que configurar para que, al acceder a la naturaleza con determinados tipos de medición espaciotemporal se pueda garantizar la invariabilidad de las leyes del movimiento. No busca relativismo alguno, sino todo lo contrario: su verdadera pretensión es, dando un rodeo por el problema de la gravitación, en el que se ha centrado el problema de la materia, hallar el en-sí de la naturaleza” (2007a:19)

La teoría de la relatividad ofrece un renovado planteo del problema de la gravedad y la materia. En efecto, la gravedad, concepto fundamental de la mecánica clásica queda reconducida a un problema de geometría espacial curva. La materia (masa), convertible en energía y aceleración gracias a la famosa fórmula de Einstein, se vuelve ahora un problema de curvatura del espacio. Con ello, la gravedad, tal como fuera concebida por Newton, se desfigura hasta desaparecer. (Cfr. Verlinde, 2011:18)

Como se ha visto, el verdadero aporte de la relatividad no se encuentra en las transformaciones asociadas a la incorporación de la geometría de Riemanniana, ni en la conversión del tiempo en una cuarta dimensión del espacio, sino que lo genuinamente revolucionario yace en el cuestionamiento de los principios fundamentales, en un intento por hacerlos adecuados para la contemplación de la naturaleza. La última búsqueda de Einstein es la de un armazón conceptual que permitiese una visión adecuada a los objetos de la física, se trata de una lucha por la reconquista originaria de la región ontológica. Para Heidegger, la relatividad:

“No es una teoría acerca de la validez relativa de las leyes físicas sino que se interroga por las condiciones de la determinación y de la medición que permiten

concebir la naturaleza puramente desde sí misma y comprender sus leyes de movimiento” (Heidegger, 2009:89)

Prosiguiendo con el análisis del diagnóstico de Heidegger, vemos que se nombra en tercer lugar a la *biología*. La crisis experimentada por esta disciplina consiste en el cuestionamiento acerca del *ser* de lo viviente en cuanto tal. Las definiciones de lo viviente ofrecidas por el mecanicismo (lo vivo como mera cosa corporal, compuesta de materia, y explicable en términos físico-químicos¹⁰) y el vitalismo (lo vivo como caracterizado por una cierta “fuerza vital”¹¹) probaron ser insuficientes. Según Heidegger, la deficiencia de ambas posturas radica en el olvido de la esencia de aquello por lo que se pregunta, puntualmente, ninguna de las dos posturas logra dar cuenta de la teleología (la apertura, o el dirigirse-a) inherente a los organismos.

“El vitalismo es tan peligroso para los problemas biológicos como el mecanicismo, mientras que éste no permite que aflore la pregunta por la tendencia a fin, el vitalismo ataja este problema demasiado pronto” (Heidegger, 2000a:317)

En el estado de crisis que experimenta la biología, ésta “trata de protegerse frente a la tiranía de la física y la química” (Heidegger 2010: 239) Se vuelve necesaria una revisión de conceptos fundamentales tales como lo vivo, el organismo y la conducta. El propio Heidegger realiza un extenso y minucioso análisis de la estructura del organismo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, al hilo del estudio de la proposición “el animal es pobre de mundo” (Cfr. Heidegger, 2010: cap5). Según el panorama planteado por Heidegger en aquella obra, durante los años '20, los aportes más radicales a la biología se dieron en el área de la embriología, puntualmente, en el estudio de las primeras etapas de la determinación embrionaria, los más recientes estudios, habían demostrado que un animal no crece a partir de una versión microscópica del cuerpo adulto, sino que emerge a partir de una única célula sin estructura definida. Estas investigaciones estuvieron a cargo de Hans Spemann, a quien Heidegger dedica un elogioso párrafo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Cfr. Heidegger, 2010:240)

Continuando con el análisis del fragmento de *Ser y Tiempo*, vemos que Heidegger menciona el estado de crisis en las ciencias de la Historia. La cuestión decisiva es la de la propia *realidad histórica*. El nuevo desafío de esta disciplina es penetrar en la historia de los estados de cosas presentados. La aseguración, contrastación y análisis de las fuentes sólo ocupan un papel instrumental, la investigación histórica debe ir más allá de los documentos, buscando penetrar la

¹⁰ El representante más relevante de esta durante los años '20 postura fue Jakob Johann Von Uexküll

¹¹ Durante los años '20, esta postura estuvo encarnada, entre otros, por Henri Bergson y Hans Driesch

configuración cada vez pasada del ser histórico mismo. En efecto, la ciencia histórica, o historiografía¹² nombra el conocimiento un acontecer (pasado) que somos nosotros mismos, y en el cual estamos implicados. La historia no debe ser concebida como la recopilación de materiales, (noción “Anticuaria”) (Heidegger, 2006a:411) sino como una reflexión sobre el pasado que constituye a la existencia, en tanto que ese pasado es todavía relevante, y operante en las decisiones de un presente vivido.

Para Heidegger, resulta fundamental – aunque frecuentemente pasado por alto- el aporte de Dilthey a las ciencias históricas; este autor lleva a cabo la determinación de la Vida como el objeto último de la historia, concepto que se resuelve en el ser-histórico; sin embargo, a pesar de esta importante intuición, queda sin trabajar la esencia de ese ser-histórico. A pesar de esta omisión, Heidegger considera que lo decisivo de la filosofía de Dilthey es el impulso (filosófico en su origen) de preguntar por la esencia de lo histórico como tal, la esencia de la Vida y lo vital. Heidegger reflexiona y completa la propuesta de Dilthey al reconducir la esencia de lo histórico a la temporeidad del Dasein. El fundamento de la historia es, en efecto, el carácter temporal de la existencia humana. La historia es, en su sentido propio, el estudio de una posibilidad pasada que ha existido.

En lo que respecta al estado de crisis en las ciencias históricas, resulta revelador lo que Heidegger afirma en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*: Si bien se observa en las ciencias históricas un estado, una naciente tendencia al preguntar originario, no de registra propiamente una crisis. “La falta de tales crisis en las ciencias de la historia tiene por única razón el que no hayan alcanzado siquiera *el* punto que hay que alcanzar para que maduren las revoluciones” (Heidegger, 2007a: 18)

Como último punto de su análisis de la situación crítica de las ciencias de principios del siglo XX, Heidegger menciona a la teología. La renovación de la Teología consiste en un intento por explicar originariamente el ser del hombre para con Dios, en un camino que se separa del tratamiento propio de la dogmática tradicional. El cambio consiste en volverse hacia la originaria experiencia religiosa, para estudiar al hombre en su relación con lo divino, inquirir en la esencia de esa relación, con independencia de los anquilosados sistemas dogmáticos.

1.2 El recorrido científico de Heidegger

Luego de haber delimitado en nuestro marco conceptual el rango temporal, y, fundamentalmente, el tipo de ciencias al cual se dedicará nuestra investigación, queda en claro el motivo por el cual la breve exposición del recorrido científico de Heidegger que ahora emprendemos se centrará exclusivamente en la relación de nuestro autor con las ciencias

¹² La distinción historiografía [*Historie*] e historia [*Geschichte*] figura en Heidegger, tiempo e Historia p.92

ónticas. Para esta sintética exposición nos basaremos en diversas cronologías elaboradas por autores como Safranski, Richardson, Kisiel y Sheehan, pero haremos especial hincapié en el minucioso estudio de Ángel Xolocotzi titulado *Una crónica de Ser y Tiempo* (2011) y, de este mismo autor, el trabajo *Facetas heideggerianas* (2009); también mencionamos el artículo de Jethro Masís *Facetas de formación del joven Heidegger* (2010). En este trayecto buscamos específicamente, aquellos puntos de su desarrollo intelectual en los que el profesor de Marburgo haya tenido contacto directo con las ciencias humanas y naturales. Descubriremos que este contacto aconteció particularmente (y de manera explícita) en sus años de juventud, un período que -teniendo en cuenta la difundida distinción entre un primer y un segundo período del pensar de su pensamiento- puede ser denominado, siguiendo la propuesta de Kisiel, “Heidegger cero” [*Heidegger-Zero*] (Cfr. Kisiel, 2002: 85 ss)

Como es sabido, Heidegger ingresa al mundo académico como estudiante de teología en la *Albert-Ludwigs Universität* de Freiburg. La teología se vuelve la disciplina positiva en torno a la cual girarán los desarrollos de sus primeros años. En este primer período de juventud (1909-1911), realizará numerosos cursos sobre temas relacionados con la historia de la iglesia, la interpretación del antiguo y nuevo testamento, diversos análisis teóricos de la religión, derecho canónico, dogmática e incluso historia del arte cristiano. Entre estos cursos destacamos en particular uno de corte netamente histórico “Historia de la constitución alemana del siglo XVI” (Dictado por G.Von Below) Como fruto de estos primeros años, Heidegger realiza una serie de publicaciones acerca de temas relacionados con cuestiones teológicas de variada índole en diversas revistas especializadas.

En 1911, debido a la complicación de una condición cardíaca crónica, Heidegger suspende sus estudios teológicos, e inicia un período de recuperación en Messkirch. En este período, su ingreso a la Compañía de Jesús –ya una vez postergado- se pone fuertemente en duda. También es en esta época donde el foco de sus estudios comienza a realizar un viraje.

El desarrollo científico de heidegger puede ser leído como un proceso de separación de la filosofía católica y la teología. Esto acontece en primer lugar por medio de la lógica, y luego, mediante la dedicación a temáticas asociadas a la ciencia natural en general (Cf. Masís, 2010)

A finales de 1911, Heidegger se inscribe en la Facultad de ciencias naturales y matemáticas, donde permanecerá hasta el semestre estival de 1913. En su primer año como estudiante de ciencias naturales asiste a una serie de cursos que anticipan su decisión definitiva de abandono del camino teológico. En el semestre de invierno, participa de cursos dedicados explícitamente a temáticas pertenecientes a la ciencia natural en el que podría considerarse su primer contacto directo con estas disciplinas durante los primeros años de su desarrollo académico; entre las lecciones principales destacamos: “Química inorgánica experimental” (dictado por L.Gattermann), “geometría analítica del espacio” (Heffter), “Física experimental I:

Mecánica acústica, termodinámica” (Himstedt), “Cálculo diferencial” (Loewy) “Lógica y doctrina del conocimiento” (Schneider)

El 19 de marzo de 1912, Heidegger dicta una conferencia en Messkirch sobre temas de ciencia natural y geología, El 21 de Abril, ofrece el coloquio “la descendencia animal del ser humano y el juicio de la ciencia”. En el semestre de verano de 1912, Heidegger asiste a los cursos: “Zoología” (Doflein) “Análisis algebraico” (Heffter) “Física experimental II” (Himstedt) “Cálculo integral” (Loewy) “Fundamentos de la botánica” (Oltmanns); en este semestre ocurre su primer contacto académico con Rickert, al asistir a los cursos “Introducción a la teoría del conocimiento y metafísica” y “Seminario de filosofía: ejercicios de teoría del conocimiento y teoría del juicio”

En el semestre de verano de este mismo año, Heidegger participa de las lecciones: “Álgebra avanzada” (Heffter), “Física teórica” (Königsberg) “Teoría de las ecuaciones diferenciales” (Loewy) y continúa participando de seminarios sobre historia de la filosofía dictados por Rickert.

Es quizás en este año que las publicaciones de Heidegger realizan un giro hacia temáticas más relacionadas con la lógica y la ciencia en general. Guiado por nuevas inquietudes filosóficas, Heidegger publica escritos y reseñas tales como “el problema de la realidad en la filosofía moderna” en *Philosophisches Jahrbuch der Görres- Gessellschaft*, n°25; “Nuevas investigaciones sobre lógica” en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, vol. 38; y “Psicología de la religión y el subconsciente” en *Der Akademiker*, vol. IV, n°5

Los dos primeros artículos mencionados pueden considerarse como los primeros propiamente filosóficos, en una línea –novedosa para él- que discute los problemas lógicos y epistemológicos de la realidad inmediata (Cfr. Masís, 2010) Heidegger comienza a introducir textos referidos a temáticas ajenas al ámbito religioso, -por ejemplo, el problema del tiempo en la física moderna-, en revistas no dedicadas a este tipo de temáticas. (Cf. Safranski 1997: 69-70)

A partir de 1913, el nombre de Heidegger aparece entre los miembros de la prestigiosa sociedad científica *Görres-Gessellschaft*. El 16 de marzo de este año, nuestro autor dicta una conferencia en Messkirch sobre “espiritismo y ciencia”; allí mismo, el 13 de abril ofrece una lección sobre “Democracia social y socialismo” y el 26 de agosto, dicta la conferencia “caballos pensantes”, dedicada a la discusión del problema del pensamiento en el animal.

En Noviembre de 1913, Heidegger se acerca a la “psicología general” de Natorp, y se interesa por el artículo de Husserl en la revista *Lógos*, donde este último expone su crítica al historicismo.

En el semestre de verano 1913, Heidegger participa de un curso sobre “la época del renacimiento” (Finke) y de dos cursos a cargo de Rickert, uno sobre de la lógica como fundamento de la filosofía teórica, y el otro acerca del análisis de la obra de Bergson. En el semestre de invierno de 1913-1914, Heidegger asiste a cursos sobre “las causas de la

reformación” (Finke), y continúa participando de seminarios a cargo de Rickert acerca de la historia de la filosofía alemana. En esta época, Heidegger publica en Leipzig su tesis doctoral en filosofía: “La doctrina del juicio en el psicologismo” (previamente defendida en julio de 1913)

En años subsiguientes, Heidegger continúa profundizando sus estudios de lógica e historia de la filosofía, al tiempo que prepara su tesis de habilitación para el cargo de profesor asociado en la cátedra de filosofía en Friburgo. Desde 1916 en adelante, sus actividades estarán delineadas por su trabajo docente, por lo que la profundización de sus conocimientos en ciencias ónticas quedará postergado por esta nueva función, o al menos, no será perceptible manifiestamente. Las producciones subsiguientes serán fruto de su intercambio intelectual con filósofos de la época, y de su lectura e interpretación de los antiguos y medievales. A su vez, sus trabajos quedarán marcados por su recepción de la fenomenología y la teoría del conocimiento de corte neokantiano. De aquí en más, el conocimiento científico de Heidegger operará como trasfondo permanente, y hará su aparición con ocasión de la discusión de las temáticas más apremiantes de sus lecciones.

Sin dudas, las incursiones de Heidegger en las temáticas y discusiones científicas más relevantes de su época no se suspende con el comienzo de su función de profesor; prueba de ello son sus precisos diagnósticos del estado de crisis de la ciencia en los años '20. Sin dudas, por ejemplo, en el ámbito de la biología, Heidegger conocía la obra de Johann Von Uexküll, y Hans Spemann; en el terreno de la física, Heidegger estaba al tanto de las últimas investigaciones de Einstein, así como los estudios de Bohr y Heisenberg (estos últimos son discutidos más intensamente en obras posteriores a los años '20); en matemáticas, Heidegger conocía las propuestas formalistas de Hilbert y Frege, y las ideas intuicionistas de Brouwer y Weyl. Incluso puede rastrearse una relación epistolar con Binswanger que comienza en 1928 y se extiende hasta los años sesenta.

El interés de Heidegger por la ciencia se mantiene después de su estancia en Marburgo. Al regresar en 1927 a la Universidad de Freiburg en sustitución de Husserl, Heidegger organiza en el semestre de invierno un círculo de trabajo con docentes de las facultades de ciencias naturales, matemáticas y de medicina; este evento llevó el título de “La amenaza de la ciencia”.

La relación de Heidegger con la física de su tiempo se intensifica progresivamente a partir de comienzos de los años '30, y se va volviendo más manifiesta. Este creciente contacto se ve plasmado, por ejemplo, en la reunión con los físicos Heisenberg y von Weizsäcker, en el otoño de 1935. La vinculación de Heidegger con figuras del ámbito científico positivo es amplia y variada, y se acrecienta en épocas posteriores a la Kehre de los años '30, sin embargo, este período excede el rango temporal propuesto para nuestra investigación.

La relación de Heidegger con los saberes óntico-positivos de su época resulta innegable. Quizás durante sus años de enseñanza en Marburgo, esta relación y la específica profundización en temáticas de las ciencias naturales e históricas se vuelve menos manifiesta, debido a la

intensidad de su trabajo académico y docente en el marco de su nuevo cargo de profesor, sin embargo, la lectura de la obra de los '20 revela un verdadero y profundo conocimiento de las problemáticas científicas de su época. Lamentablemente el carácter de estos desarrollos no puede ser rastreado ni indicado con precisión, debido a la ausencia de evidencia bibliográfica epistolar.

2. Los interlocutores: Positivismo y neokantismo

La concepción existencial de la ciencia es desarrollada por Heidegger teniendo en cuenta la situación de crisis de fundamentos que fuera expuesta hasta este punto. Ahora bien, existieron dos interlocutores puntuales, en discusión con los cuales Heidegger conduce sus reflexiones acerca de la ciencia en los años '20. Éstos fueron el Positivismo y el Neokantismo. Heidegger describe al positivismo en estos términos:

“En todas las disciplinas científicas reina el positivismo, la propensión a lo positivo, entendiendo por “lo positivo” los hechos, y los hechos en una determinada interpretación de la realidad. Hechos serían solamente lo que se puede contar, pesar o medir, lo que se puede definir por medio de un experimento; por su parte, en la historia los procesos y acontecimientos a los que de modo inmediato se accede en las fuentes” (Heidegger, 2007a:31)

En definitiva, el positivismo encuentra sus raíces en el *proyecto matemático de la naturaleza*, que consiste en la apertura previa de una región ontológica únicamente a partir de su aspecto cuantificable, y descarta como no-real todo aquello que escape a la medición; en *Los seminarios de Zollikon*, Heidegger condensa esta postura en la expresión de Max Planck según la cual “sólo aquello que puede ser medido es real” (Heidegger, 2007c:18). Según Heidegger el positivismo toma forma en Francia e Inglaterra, respectivamente, con las figuras de Comte y Stuart Mill. Fue este último el que propuso expresamente transplantar el método de las ciencias naturales a las ciencias históricas.

Para Heidegger, el positivismo debe ser interpretado como una teoría del conocimiento y de la cultura, sus objetivos exceden los de la simple demarcación de objetos de las ciencias. Como pudo verse en el fragmento anterior, Heidegger dispara una primera crítica al positivismo, relacionada con el concepto de “mero hecho”. En efecto:

“[a la presunción de inteligencia de la filosofía aparente] corresponde, por el lado de la investigación, el empecinamiento de apelar, a lo que se da en llamar los hechos [*Tatsachen*], la falta de comprensión de que un hecho por sí mismo no

aporta nada: Todo hecho que es llevado al campo siempre está penetrado ya de una interpretación” (Heidegger: 2010:241)

Todo “hecho” [*Tatsache*] se inscribe en una estructura de precomprensión, constituida por un haber, ver y concebir previos, las tres dimensiones que constituyen el horizonte de comprensibilidad de algo, o bien, el Sentido [*Sinn*] (Cfr. Heidegger, 2006a:175). A su vez, todo saber es histórico en su esencia, ya que se funda en aquel ente cuyo ser es historia [*Geschichte*]. Por otra parte, la mayor parte de las veces, inmediata y regularmente [*zunächst und zumeinst*] el saber (en el sentido de conocimiento temático de objetos) se encuentra definido por el estado público de interpretación del uno [*Das Man*]. Lo que “se dice”, “se sabe”, “se opina” surge de un contexto de comprensión que pertenece a todos, y por ello mismo, no pertenece a nadie; esta es la situación de la Caída del Dasein [*Das Verfallen*]. Pero la caracterización de los hechos como siempre interpretados encuentra sus fundamentos en una situación más fundamental del Ser-en-el-mundo: La propia existencia tiene una estructura hermenéutica, la así llamada *als Struktur* (Tugendhat, 1970: 291) Ella determina que todo aquello que viene a la presencia, y con lo cual el Dasein entra en relación, lo hace por medio de perfiles o aspectos. Los elementos constitutivos del proyectar, los entes implicados en él, siempre son interpretados “en tanto que algo”. Las elaboraciones enunciativas del discurso científico no representan una suspensión de esta estructura fundamental, sino simplemente una modificación consistente en la conversión del *als* hermenéutico y antepredicativo del trato ocupacional con los entes en el *als* apofántico del enunciar tematizante¹³. Todas las referidas dimensiones de la existencia aseguran la imposibilidad de la comparecencia de algo así como un “mero hecho”.

La segunda crítica esgrimida por Heidegger se dirige contra la noción positivista de *progreso*, representada de forma paradigmática en la teoría de los estadios de Auguste Comte. Heidegger considera que no existe un programa general del progreso de todas las ciencias, sino que cada una de ellas evoluciona según una lógica particular.

“Las leyes del progreso según las cuales se lleva a cabo una revolución en la ciencia son en cada ciencia particular distintas, puesto que es distinto el modo de ser de lo experimentado y del experimentar, porque los estados de cosas se hayan en relaciones fundamentales determinadas con el propio hombre, porque las propias ciencias no son sino posibilidades concretas del Dasein humano” (Heidegger, 2007a:19)

¹³ Ampliaremos estas nociones en el capítulo dedicado al enunciado.

Además, tal como se expuso al comienzo de esta sección, para Heidegger el progreso de una ciencia se da en la revisión de los conceptos fundamentales; el grado de madurez de una ciencia queda definido por la capacidad de experimentar una crisis en sus fundamentos. Desde el momento en que los conceptos fundamentales quedan definidos como aquellos en los que se resuelven las características de cada región ontológica, y que cada región resulta determinada por una cierta demarcación inicial, “ingenua y a grandes rasgos” a cargo de investigadores fácticos, la misma ciencia y su progreso se vuelve dependiente del posicionamiento fáctico de los científicos, y del modo de abrir el mundo para sus cuestionamientos.

El segundo interlocutor fundamental, en discusión con el cual surge la noción existencial de la ciencia es, sin dudas, el Neo-kantismo, que cobra fuerza a comienzos del siglo XX. Según Heidegger, el neokantismo aparece como consecuencia de una cierta lectura de Kant: La interpretación de la *Crítica de la razón pura* como una teoría de la ciencia y el conocimiento. Aparentemente, esta escuela filosófica tendría su origen en el impulso positivista de finales del siglo XIX

“La perspectiva de Mill (positivismo), que abría la posibilidad de cuestionarse la estructura de una ciencia particular, pareció abrir una nueva función para la filosofía, al tiempo que se respetaba la constitución de las ciencias particulares. En este contexto se recordó la *Crítica de la razón pura*, la cual pasó a ser interpretada como una teoría de la ciencia” (2007a:32)

Para Heidegger, la interpretación de la principal obra de Kant constituye una lectura restringida, que olvida su verdadero espíritu. Esta lectura se condensa en la llamada “escuela de Marburgo”, siendo sus representantes fundamentales Cohen, Natorp, y posteriormente, Cassirer. La escuela de Marburgo lleva a cabo lo que Heidegger considera “una interpretación positivista de la filosofía kantiana” (2007a:33).

La crítica más puntual dirigida contra el neokantismo de Marburgo durante los años 20, es la acusación de haber suprimido la relación de la conciencia con la cosa en sí, y haberse atrincherado en consideraciones meramente formales, que olvidan la referencia del entendimiento al mundo. Por ello Heidegger se expresa diciendo que “por mor de una teoría se hace caso omiso de los hechos más elementales” (Heidegger, 2007a: 55)

“Bajo el título de «realidad objetiva de las categorías», Kant busca la posibilidad, entender la esencia de las categorías de modo que puedan ser determinaciones reales de los objetos (fenómenos), sin que deban ser propiedades empíricas (de los fenómenos). Si las determinaciones del ser no son propiedades ópticas de las cosas

que son, ¿de qué modo pertenecen a la *realitas*, a la quiddidad de los objetos?
(2007b:80)

Heidegger afirma que la mayor imprecisión de la escuela de Marburgo consistió en:

“Entender la cosa en sí como algo separado, por lo que trata de suprimirla en la interpretación. Kant dice en el *Opus postumum*: «la cosa en sí no es un ente distinto del fenómeno, sino que cada uno de ellos expresa sólo “una relación distinta de la representación con el mismo objeto” el mismo ente puede ser el correlato de un *intuitus* originario o *derivativum*, la distinción se encuentra meramente en la referencia de la relación, en cómo el sujeto es afectado»” (2007b:193)

Los sucesores de la escuela de Marburgo acentúan esta tendencia al olvido del problema del acceso a la realidad. Rickert, Windelband¹⁴ y Lask,¹⁵ representantes de la escuela de Baden,

¹⁴ Rickert, además haber sido maestro de Heidegger, segundo evaluador de la tesis de doctorado, y tutor en su escrito de habilitación, mantuvo con su alumno una estrecha relación epistolar. De la influencia de estos autores en las épocas tempranas del pensamiento de Heidegger surge la lección “*Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*” (1919) Donde se exponen y critican las posturas de Ambos autores en torno a una serie de puntos clave, específicamente: la postura de Rickert sobre los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento (juicio y valor, evidencia, trascendencia, negación), y la influencia de la fenomenología en su filosofía; y la fundamentación de la teoría trascendental del valor en Windelband. Estas lecciones aparece recogidas en el tomo 56/67 de las obras completas.

¹⁵ Con todo, Emil Lask ejerció una influencia decisiva en la formación del pensamiento de Heidegger durante el período de Friburgo. A pesar de que no se encuentran muy numerosas menciones a aquel autor en las obras tempranas de Heidegger, sí encontramos un elogioso recuerdo de Lask (fallecido en la primera guerra) en el prólogo del escrito de habilitación sobre Scotus. Quizás sea en el intercambio epistolar con Rickert, donde el aprecio de Heidegger hacia Lask y su filosofía se vislumbra más claramente. En esta serie de cartas se observa una muy frecuente referencia a Lask como un autor que marcaba notoriamente el pensamiento de Heidegger; él mismo habla incluso de un “Embelesamiento con Lask” [*Laskschwärmerei*] En lo referente a los aportes filosóficos puntuales, resultan fundamentales las investigaciones de A. Vigo en su obra “Arqueología y Aleteología” Allí se indica que el propio Heidegger reconoció en Lask a un valioso guía para introducirse en la filosofía de las Investigaciones lógicas de Husserl. A su vez, y teniendo en cuenta ahora las elaboraciones del propio Lask, Heidegger reconoce dos aportes fundamentales, que lo vuelven, desde su perspectiva, un verdadero superador del anquilosado neokantismo. En primer lugar mencionamos la distinción de lo lógico con respecto a la realidad psíquica, en esta línea encontramos la propuesta de la *validez* como carácter específico de lo lógico (si bien la idea se origina en Lotze, Heidegger la recibe a través de la interpretación laskiana). Heidegger ve en Lask una profundización superadora de la lógica trascendental de Kant, la superación consistiría en la conquista de un nuevo ámbito de aplicación para lo categorial: el ámbito total de lo pensable con sus dos “hemisferios”, lo que es, y lo que vale; como consecuencia de esta conquista se logra evitar toda ingenua “hipostasiación” [*Hypostasierung*] de lo lógico. A su vez, la propia teoría de la validez de Lask trae aparejada una superación adicional: Para este autor, el concepto de validez tiene implícita la referencia a un objeto dado sensiblemente, valer es un *valer con referencia a...* (paralelo de la propuesta Husserliana de la intencionalidad con doble correlato noético-noemático). El segundo aporte fundamental es el principio laskiano de la “determinación material” (*Materialbestimmtheit*, según esta propuesta, la forma categorial no determinaría el correspondiente material “desde arriba”, como si la ella fuese impuesta al material por el pensamiento, sino que el material sería el que determina “desde abajo” la diferenciación de la forma. En esta relación originaria entre forma categorial y material sensible, Lask divisa el verdadero origen de todo sentido [*Sinn*]. Para un estudio pormenorizado de las influencias

distorsionan el problema hasta convertir las reflexiones en torno al conocimiento en una “metodología hueca” (Heidegger, 2007a:34), y una filosofía “cargada de dogmas” (2007a: 55). Estos autores ya no se preguntan por la estructura del conocimiento y la actividad de investigación, tampoco por la cuestión del acceso a la realidad particular, y mucho menos por la estructura de esta realidad.

“El único tema es la cuestión de la estructura lógica de la representación [*Darstellung*] científica. Esto llega hasta tal punto de que en la teoría de la ciencia de Rickert, no hay manera ya de reconocer de qué ciencias son de las que se trata” (Heidegger, 2007a:34)

Los puntos de discusión decisivos, en torno a los cuales giran las acusaciones heideggerianas de interpretación restringida del kantismo quedaron expuestos en su obra “Kant y el problema de la metafísica”, allí se destaca el papel fundamental de la *imaginación trascendental* en la configuración del saber ontológico. La imaginación trascendental se ubica entre las otras dos facultades, a saber, intuición y entendimiento y constituye su raíz común. (Cfr. Calderón, 2008). El entendimiento se basa en la intuición, de lo contrario éste queda vacío. Es la imaginación la que realiza la síntesis entre la intuición y el entendimiento, y de esa manera, se disuelve la posibilidad de un conocimiento absoluto, atemporal; la captación de verdades eternas. En *Principios metafísicos de la lógica* la imaginación trascendental es presentada como el primer intento de liberar a la metafísica de la lógica (Heidegger, 2007b:245)

El célebre debate de Davos, en el cual Heidegger contrasta su visión del con Ernst Cassirer gira precisamente en torno al problema de la finitud, y de la posibilidad de un conocimiento absoluto¹⁶. El papel de la imaginación (restringido por Kant a partir de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*) asegura el componente intuitivo de todo pensamiento; Según lo expresa Peter E. Gordon, el propio Cassirer está de acuerdo en afirmar que “La imaginación es la relación de todo pensamiento con la intuición” (Gordon, 2010:139) de este modo, coloca a la existencia por fuera de la posibilidad de la infinitud. Excede a los objetivos de la presente investigación el realizar un análisis más minucioso de la filosofía kantiana y neokantiana. Sírvannos las exposiciones anteriores para establecer un marco histórico-filosófico para comprender la aparición de la noción existencial de ciencia.

decisivas de Lask en la filosofía de heideggeriana de Friburgo, véase el excelente estudio de A. Vigo “Arqueología y Aleteiología”(Cfr. Vigo, 2008, estudio 7)

¹⁶ Si bien la argumentación de Cassirer se centra en el problema de la libertad, y la captación universalmente vinculante del imperativo categórico, en efecto: “El imperativo categórico ha de estar constituido de tal manera que la ley de que se trate sea válida no solo para los hombres, sino para todos los seres inteligentes en general. *Aquí* aparece súbitamente este paso digno de nota. Desaparece repentinamente la limitación a una determinada esfera. Lo ético como tal va más allá del mundo de las apariencias” e inmediatamente, “en lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente, sino que en este momento se implanta un absoluto” (Heidegger, 1996b: 212-213).

Tanto el positivismo como el neokantismo contribuyeron a la consideración del *conocimiento de objetos* como la forma primordial de relación hombre-mundo (relación que produciría la división de dos esferas, lo subjetivo y lo objetivo, y quedaría forzada a explicitar el modo de comunicación entre estos ámbitos¹⁷).

La tendencia a comenzar a preguntar por la comunicación hombre-mundo en términos de una relación sujeto-objeto es una tendencia con una larga tradición. Un planteo semejante ya estaba en Parménides – el ente como contrapuesto al pensar y representar (Cfr Heidegger, 2007b: 153)- y luego fue heredado por la filosofía medieval, la filosofía moderna, la dialéctica de Hegel, y obtiene su formulación culminante en Kant. Sin embargo este tipo de consideraciones proviene de una interpretación pre-filosófica del Dasein, una relación de tal especie parece ser evidente de suyo, tanto que su esencia no se somete a discusión.

“Es característico que Kant, al igual que sus posteriores y especialmente sus epígonos de hoy en día se dé prisa en preguntar por el fundamento de la posibilidad de la relación de la conciencia con el objeto sin haber esclarecido antes suficientemente qué se mienta con esta relación” (2007b:153)

A todas las consideraciones que parten de un esquema sujeto-objeto les falta una previa investigación del sentido de esa relación – la cual queda sin esclarecerse, por aparecer como evidente de suyo- Heidegger se aleja de las teorías del conocimiento de su época por considerarlas insuficientes, o más bien, carentes de un cuestionamiento fundamental y necesariamente previo acerca de la esencia de la relación misma.

“La teoría del conocimiento de la segunda mitad del SXIX y de las últimas decenas de años ha puesto siempre en la base de los planteamientos de sus cuestiones la relación sujeto-objeto, pero tanto los intentos idealistas como los realistas de explicación tenían que fracasar porque no estaba determinado suficientemente lo que había que explicar” (2007b:154)

La pregunta, pues, dejaría de ser ¿cómo se caracteriza la relación entre el pensamiento y los entes?, y pasaría a ser, ¿cómo es la estructura de aquel ente que puede comportarse en el modo del conocimiento de objetos? O bien, ¿de qué modo está configurado el ente que cada vez somos nosotros mismos como para posibilitar algo así como una relación cognoscitiva con los entes?. La cuestión del conocimiento científico debe ser reconducida hacia una analítica del Dasein. Veremos pues, al comenzar nuestro primer capítulo, en qué consiste la propuesta

¹⁷ Una tarea que no podrá ser llevada a cabo eficazmente. Nos referimos al así llamado “problema del puente” entre lo subjetivo y lo objetivo. (Heidegger, 2004a: 80 y ss.)

heideggeriana, y cuál es la variación que introduce en los esquemas revisados hasta este momento.

3. Surgimiento y elaboración de la noción existencial de la ciencia

La *concepción existencial de la ciencia* [*Existenziale Begriff der Wissenschaft*] (Heidegger, 2006a:373), es la noción de que todo tratamiento teórico de la posibilidad de la ciencia, debe pasar primero por una etapa de consideración de las condiciones existenciales de posibilidad que permiten tal desarrollo. Heidegger no arriba de inmediato a este concepto, sino que lo construye a lo largo de diversas obras.

Ya en su interpretación fenomenológica de Aristóteles del año 1922, Heidegger reconoce en el estagirita la afirmación de que el conocimiento teórico es una disposición, una modalidad por la cual el alma posee la verdad, es decir, se trata de una más entre las diversas formas de la *alethéuein*¹⁸. En su tratado de 1924, *El concepto de Tiempo* la cuestión recibe una elaboración algo más específica, allí se afirma que la investigación es un determinado modo del estar-en-el-mundo, particularmente, uno caracterizado por el estado caído del Dasein, donde su comprensión salta de una cosa a la otra, en el fenómeno de la *curiosidad*.

“En la medida en que la curiosidad abre el mundo siempre dentro de ciertos límites, resulta posible aprehender el aspecto del mundo que así se ha hecho accesible como el terreno para desplegar una mirada *examinadora*. En semejante andar-detrás-de-las-cosas descansa la posibilidad de desarrollar una investigación. Este andar-detrás-de-las-cosas destapa en el mundo que está abierto un ámbito de investigación, que se subdivide en diferentes materias. La *investigación* es un determinado modo del estar-en-el-mundo. De esta manera, si el conocimiento científico se comprende primariamente como una posibilidad de ser del Dasein mismo, entonces nunca cabe considerar ese conocimiento como una posesión evidente del Dasein” (Heidegger, 2008: 53)

En este fragmento la investigación (científica) se manifiesta como un posible desarrollo de la curiosidad (modalidad de la comprensión asociada a la Caída en el mundo). El Dasein caído tiende a interpretarse a sí mismo a partir del mundo y de la *publicidad* del Uno

¹⁸ Esta noción es retomada y ampliamente desarrollada en las lecciones acerca del Sofista de Platón, dictadas en el semestre de invierno de 1924/25, incluso con anterioridad a esta obra, el problema de la noción griega de *alethéuein* fue trabajada puntualmente en la lección del semestre de verano de 1924, titulada *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (recogida en el tomo 18 de las obras completas) y en la primera parte de la lección del semestre de invierno de 1923/24, titulada *Introducción a la investigación fenomenológica* (Tomo17 de las obras completas)

[*Öffentlichkeit*], y a dejarse dominar por el estado público de interpretación. Esto significa que el conocimiento teórico también viene definido por la posibilidad de su despeñamiento en el Uno, lo cual lo equipara a cualquier otra forma de la Comprensión.

En 1925, la posición aparece bastante más desarrollada, si bien aún no ha recibido la denominación “concepción existencial”: En las conferencias de Kassel, se afirma que “La posibilidad de una investigación teórica surge sólo gracias a un determinado cambio de actitud” (Heidegger 2009:74), este cambio consistiría en la conversión de la circunspección en un simple mirar alrededor (*Theoría*) “este proceso de autonomización es el verdadero origen de la ciencia” (2009:74). Ya puede observarse cómo el conocimiento teórico va siendo equiparado a cualquier fáctico posicionamiento comprensivo de la existencia, en efecto, el teorizar constituiría nada más que una *actitud* entre otras. Ahora bien, es en el curso del semestre de verano en Marburgo, recogido en la obra *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* donde se establece lo que podría considerarse un primer programa de las tareas necesarias para el desarrollo de una analítica existencial de las ciencias. Ya que este programa será frecuentemente tomado como piedra de toque para la estructuración de las tareas a realizar en el presente trabajo de investigación, conviene exponerlo íntegramente:

“Sólo así se establecerá una base adecuada para la teoría de las ciencias: es decir una base que permita, primero, interpretar su génesis a partir de la experiencia preteórica; segundo exponer el modo de acceso a la realidad dada de antemano; y tercero caracterizar los conceptos que se vayan originando y formando en dicha investigación. Como en la realidad – naturaleza tanto como historia - sólo se puede penetrar saltando en cierto modo por encima de las ciencias, ese alumbrar la realidad verdaderamente filosófico, precientífico, resulta ser lo que yo llamo una *lógica productiva*, esto es, un alumbrar previo, penetrando conceptualmente en lo que serían posibles dominios de objetos para las ciencias, y no, como hace la teoría tradicional de la ciencia, andar corriendo detrás del hecho concreto de una ciencia contingente, históricamente dada, investigando su estructura, sino una lógica que salte en el campo de cosas primario de una ciencia posible y, alumbrando la constitución de ser de dicho campo, ponga a disposición de esa ciencia la estructura fundamental de su posible objeto. Ese es el proceso de la lógica originaria, tal como lo expusieron Platón y Aristóteles” (Heidegger, 2007a:17)

Si bien la denominación aún no está acuñada, el camino de investigación ya aparece bien definido. La noción existencial de la ciencia estudia las condiciones de posibilidad de todo saber teórico (histórico y natural), y el modo en que las estructuras de la existencia se modifican –y deben modificarse- para dar lugar a un nuevo modo de comportamiento [*Verhaltung*]: el

conocimiento teórico. En *Principios metafísicos de la lógica* se realiza la siguiente afirmación, concordante con la hipótesis principal, de la cual emana la noción existencial de ciencia: “[Las ciencias de la naturaleza y del espíritu] son una y la misma cosa, en tanto que posibilidades fundamentales de la libre confrontación de la esencia metafísica del Dasein con su mundo”.(Heidegger, 2007b:250)

Con todo, el término “concepción existencial de la ciencia” hace su aparición recién en *Ser y Tiempo*, allí se realiza una exposición definida del contenido de este concepto, y de cómo debería proceder una investigación de las condiciones existenciales de posibilidad de la ciencia. Así se expresa en *Ser y Tiempo* el cuestionamiento que nos ocupa: “¿Cuáles son, en la constitución de ser del Dasein las condiciones de posibilidad existenciales necesarias para que el Dasein pueda existir en la forma de la investigación científica?” (Heidegger, 2006b:373). Por su parte, Carl Gethmann expresa este mismo cuestionamiento en términos de modificación de la actitud cotidiano-ocupacional en actitud contemplativa, y paralelamente, en la modificación de la constitución de los entes descubiertos por cada comportamiento:

“¿Cómo puede explicarse que la *circumspección*, la primaria forma de conocimiento perteneciente al mundo de la vida y contenida en la ocupación cambia hacia la especial forma del conocimiento del descubrimiento teórico? (...) ¿cómo debe explicarse el cambio del carácter a la mano de los entes en la condición de ante los ojos?” (Gethmann, 1991:192)

La noción existencial se opone a otra concepción, el así llamado concepto “lógico” de la ciencia¹⁹, esta noción debe, si desea acceder al ámbito más originario de surgimiento de la actitud humana que teoriza sobre el mundo, someterse a la *analítica existencial del Dasein*, la cual constituye el proyecto general de *Ser y Tiempo*.

“El concepto lógico de la ciencia como conexión [*Zusammenhang*] de juicios verdaderos sobre una región del ser [*Gebiet des Seienden*] es abandonado a favor del concepto existencial: La ciencia es un modo de ser del hombre, como comportamiento hacia [*zu*] e interpretación de [*von*] el mundo” (Bast, 1986:118)

En efecto, la ciencia aparece desde este renovado punto de vista como uno entre múltiples modos del poder-ser de ser de la existencia. “[la comprensión lógica y existencial de las ciencias] no son alternativas de la filosofía de la ciencia, sino que se colocan en un sistema de

¹⁹ La ciencia entendida como el conjunto de proposiciones verdaderas acerca de un tema o región del mundo. Esta concepción recibe diversas formulaciones convergentes en variadas obras, entre ellas: 2007c:87 y 2009:16. Nos dedicaremos a esta interpretación de la ciencia en un próximo capítulo, dedicado al problema del enunciado.

fundación una con la otra” (Gethmann, 1991:187) La interpretación de la ciencia como un tipo de *actividad humana*, lleva a considerar a esta clase de investigaciones como despliegue de un espectro de posibilidades pre-dadas, y delineadas por una comprensión pre-ontológica del Ser. Desde esta perspectiva, la ciencia debe ser entendida como un comportamiento derivado de nuestro cotidiano estar-en-el-mundo (Guignon, 1983:150).

“Las preguntas de Ser y Tiempo no se dirigen al concepto lógico de la ciencia, sino al existencial, el cual entiende a la ciencia como un modo de la existencia, y por tanto, como un modo del ser en el mundo” (Bast,1986:139)

En el período inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y Tiempo*, hace su aparición la que podría considerarse la segunda (y definitiva) exposición de la noción existencial de la ciencia en los cursos del semestre de invierno de Marburgo entre 1927 y 1928, lecciones que quedaron recogidas en el tomo 25 de las obras completas, bajo el título “Interpretación fenomenológica de la crítica de la razón pura de Kant”. El párrafo 2 constituye lo que Bast denomina “la exposición compacta del problema de la ciencia” (Cfr. Bast, 1986:162). Allí se introducen algunas importantes variaciones a los principios presentados en *Ser y Tiempo*; fundamentalmente, se discute la cuestión de la “fundamentación de la autofundación” de las ciencias positivas, y el problema de ontología fundamental y las ontologías regionales. También se desarrolla la idea de la ciencia como proyecto de la constitución del ser de una región ontológica, y se establece la objetivación [*Vergegenständlichung*] como el acto fundamental para la génesis ontológica de una ciencia. Esta última propuesta se diferencia de la exposición del párrafo 69b de *Ser y Tiempo*²⁰, donde el movimiento fundamental para el surgimiento de una ciencia a partir de la experiencia pre-teórica era la tematización [*Thematisierung*]. Un análisis pormenorizado de la exposición de los párrafos iniciales de *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, y de sus diferencias con los planteos de *Ser y Tiempo* revelarán que, en definitiva, tematización y objetivación constituyen dos facetas del mismo problema, la tematización se pliega a la estructura del *en tanto qué* [*Als*], es decir, que un ente es tematizado, en tanto que objeto de una región ontológica. Los dos movimientos son últimamente convergentes.

Como puede verse en los dos planteos principales, y también en las menciones preliminares (anteriores al desarrollo de la noción existencial) el estudio de la fundamentación ontológica de la ciencia debe arraigarse en la Analítica existencial del Dasein, y esto tiene dos motivos, que redundan últimamente en la primacía óntica y ontológica del Dasein en la pregunta por el sentido del ser. Rainer Bast señala que la noción existencial de ciencia parte de la idea de

²⁰ De hecho, la expresión *Vergegenständlichung* ni siquiera aparece en *Ser y Tiempo*

que la actividad teórica no sólo es una más entre muchas posibles modalidades de la existencia, sino que esta modalidad particular ni siquiera es la más fundamental, o aquella en la que nos encontramos más regularmente. Heidegger afirma: “Al ser-en-medio-de no le pertenece necesariamente el objetivar, y menos el tematizar teórico” (Heidegger, 2007b:152), en palabras de Kockelmans “Conocer el mundo de manera teórica es un modo derivativo del humano ser-en-el-mundo (Kockelmans, 1985:77) Por lo dicho, las cuestiones a las cuales se busca dar respuesta por medio de la noción existencial podrían expresarse así:

“Cuando no se puede determinar el comportamiento principal del hombre hacia el mundo como conocimiento, cuando, por tanto, el conocimiento es sólo un modo fundado, se plantea la pregunta: ¿cómo desarrolla el Dasein -que cada vez está en un determinado, pero primariamente no cognoscitivo modo de ser- su mundo, en el cual él ya está? y ¿cómo surge de allí el conocimiento científico?” (Bast, 1983:118)

En consonancia con la búsqueda heideggeriana de lo originario, y teniendo en cuenta el carácter atípico (no cotidiano) del comportamiento teórico hacia el mundo, el punto de partida de la analítica de la ciencia deberá ser el *término medio* de la vida fáctica, la *medianía* [*Durschnittlichkeit*], esto es, el aún irreflexivo trato pragmático en el mundo circundante, que posee al artefacto como su ente paradigmático. En definitiva, el estudio de la noción existencial de la ciencia representaría un caso particular de la analítica existencial del Dasein. Por tanto, el propósito de esta investigación será el de recorrer junto con Heidegger las estructuras existenciales que posibilitan y median en el traspaso de la actitud de acceso al mundo, desde el cotidiano trato ocupado hacia el conocimiento científico que tematiza lo circundante. Por esta vía nuestro autor procuró proporcionarle un sólido basamento fenomenológico a la simple, y por lo mismo, olvidada idea de que “la ciencia se basa en la vida”.

4. La distinción entre ciencias ónticas y ciencia ontológica

En la conferencia del 9 de marzo de 1927, titulada *Fenomenología y teología* Heidegger explicita una importante distinción que tomaremos como base para el desarrollo de nuestra investigación: existen dos modalidades de la ciencia, que se distinguen dependiendo de a qué objeto y tipo de fenómeno se dirijan, nos referimos a la diferenciación entre ciencias ónticas y la ciencia ontológica. Veamos en qué consiste el contraste.

La conferencia comienza por una propuesta: una definición sintética de ciencia, que se expone con fines meramente metodológicos; con todo, puede percibirse en ella la influencia de la ya desarrollada concepción existencial. La ciencia es presentada como el descubrimiento que fundamenta una región del ente o del ser en vistas a ese propio descubrimiento. La ciencia se

muestra aquí como una posibilidad del Dasein. En esta descripción se aclara que cada ciencia implica formas particulares de descubrimiento, fundamentación y opera con un específico aparato conceptual, estas características vienen determinadas por el objeto temático al que se dedican. Así se abren para las ciencias dos posibilidades: las ciencias pueden dedicarse a lo ente o pueden ocuparse del ser.

Las ciencias ópticas tienen como su objeto un ente que ya siempre ha sido develado con anterioridad a la investigación científica. El ente está ahí, abierto para su descubrimiento, ya está *puesto* de antemano; por eso se lo denomina *positum*, y hablamos de *ciencias positivas*. Heidegger explica las tres características que hacen a la positividad de una ciencia: 1) que un ente que ya ha sido develado en cierta forma aparezca ante los ojos [*Vorhandenheit*] como tema de interrogación teórica 2) que aquel ente pueda develarse de manera pre-teórica, aunque sea de manera no expresa y 3) que la relación pre-científica con el *positum* ya se vea posibilitada por una previa comprensión del ser. Así llega Heidegger a una definición de la ciencia positiva:

“La ciencia positiva es el desvelamiento fundamentador de un ente que esta-ahí delante y ya desvelado de algún modo”. (Heidegger, 2001c:54)

La tarea de la ciencia óptica será la de desarrollar expresamente el carácter previamente descubierto del ente, en una articulación explícita; se trata de un desarrollo de la comprensión pre-científica.

La ciencia del ser, en cambio, precisa de un cambio de mirada: si bien se sigue contemplando el ente, la visión debe atravesarlo en dirección al Ser; se trata, en definitiva, de un cambio de posición. En virtud de esta radical distinción Heidegger afirma que las ciencias ópticas (positivas) se diferencian entre sí de manera *relativa*: todas ellas se dirigen a una región del ente, todas coinciden en hacer del ente su objeto temático, pero diferirán en los modos de acceso, idea de verdad, rigurosidad y aparato conceptual por medio del cual el ente se tematiza. En contraste, toda ciencia óptica es *absolutamente* diferente de la ciencia ontológica.

Sin embargo, como veremos al dedicarnos específicamente al problema de la fundamentación en las ciencias, cada ente se devela sobre el fundamento de una previa comprensión antepredicativa del ser. Esto significa que toda interpretación óptica se mueve sobre el fundamento, en principio oculto, de una ontología. La ciencia óptica siempre se basa en una ontología implícita. Ahora bien, no corresponde a las propias ciencias el ocuparse del esclarecimiento expreso de esta ontología implícita. Esta tarea corresponde a una forma de la ontología, una ontología dedicada al modo de ser específico de una región del ser: las

ontologías regionales. Por ejemplo, los conceptos fundamentales de la física son elaborados temáticamente en la ontología de la naturaleza²¹

El conocimiento filosófico *sólo* puede llegar a ser relevante y fructífero para su ciencia positiva, y solo entonces lo es en sentido verdadero, cuando en el seno de la propia problemática que surge de esta reflexión positiva sobre las conexiones ónticas de su ámbito el investigador se topa con los conceptos fundamentales de su ciencia y en ese momento se cuestiona la adecuación de los conceptos fundamentales tradicionales a ese ente que el ha convertido en tema. (Heidegger, 2001c:65)

La reflexión ontológica verdaderamente fructífera para una ciencia positiva es aquella que surge del propio ámbito científico, de las propias exigencias de una ciencia óntica. Las consideraciones ontológicas no pueden serles impuestas “desde fuera” a las disciplinas ónticas, sino que, si se espera que ellas provoquen cambios valiosos y variaciones relevantes de perspectivas, deben provenir del propio trabajo del científico, que, desarrollando su actividad, se ve enfrentado ante cuestiones fundamentales, en este momento, el científico es “forzado” a filosofar²², y para esta tarea obtendrá un apoyo incomparable en las ontologías regionales.

La distinción entre ciencias ónticas y ciencia ontológica encuentra un paralelismo con otra diferenciación que aparece claramente en *Los seminarios de Zollikon*. En esta obra se indica que existen dos tipos de fenómenos: los fenómenos ónticos y los ontológicos (Cfr. Heidegger 2007c:27). Los fenómenos ónticos también son llamados “perceptibles”, y se propone como ejemplo *una mesa* que observamos ante nuestros ojos. Sin embargo, consideramos que los fenómenos ónticos no se identifican sin más con lo perceptible; En efecto, una mesa es un fenómeno óntico (perceptible), pero también es un fenómeno óntico el *spin* (momento angular intrínseco) de un electrón, y sin embargo, tal fenómeno no resulta estrictamente perceptible, sino deductible y calculable a partir de un modelo; tampoco son estrictamente “perceptibles” un fenómeno social, como una huelga, o un fenómeno psíquico, como un acto fallido. La equiparación óntico = perceptible resulta confusa, y esto puede deberse a que la clasificación aparece en el contexto de una serie de lecciones dirigidas a psicólogos y psiquiatras, donde el tema principal era la científicidad de ambas disciplinas; un ámbito donde la idea de científicidad se encontraba regida por la noción de calculabilidad, y la idea positivista

²¹ Desde luego, un científico puede cuestionarse la esencia de sus conceptos fundamentales, pero, al hacerlo, se aparta en cierto sentido de las actividades propias de la ciencia, y se comporta como filósofo. Como vimos, en este movimiento de “despertar ontológico” se encuentra el germen de las revoluciones científicas.

²² “Es posible que, por ejemplo, el físico Heisenberg no pregunte por las estructuras fundamentales de la objetividad de la naturaleza física como físico, sino en cierta forma filosofando” (Heidegger, 2007c:181)

de referencia a los “meros hechos”, entendiendo por “hechos” nada menos que lo empíricamente constatable. Consideramos que la clasificación apuntaba más alto: por medio de ella se intentaba diferenciar lo perteneciente a una región del ente de lo concerniente al ser en general, lo común a todas las regiones.

Esta interpretación se confirma cuando consideramos el segundo tipo de fenómeno: el fenómeno ontológico. En los seminarios se ofrece como ejemplo de fenómeno ontológico el *existir* de algo. Ciertamente ninguna ciencia óptica se ocupa de la existencia de su objeto, y si alguna vez lo hace, esto ocurrirá en la medida en que, desde el interior de su ciencia, los científicos *filosofan*. El segundo tipo de fenómeno fundamenta el sentido del primer tipo. Los fenómenos ontológicos son aquellos que no son perceptibles sensiblemente, y que conciernen a la constitución del ser en general (ontología fundamental) o a la constitución del ser de una región (ontología regional). Por su parte, los fenómenos ópticos son aquellos que pertenecen a un ámbito delimitado del ente y que, si bien pueden o no ser perceptibles sensiblemente, no se refieren a la constitución del ser de la región, ni tampoco al ser en general.

En esta misma línea, encontramos en la filosofía heideggeriana del período de Marburgo la distinción entre las ya mencionadas *ontologías regionales* y la *ontología general o fundamental*, la filosofía. En los Seminarios de Zollikon, la distinción y relación entre los dos tipos de ontología se expresa en estos términos²³:

“[La ontología regional] es presupuesta en toda ciencia, incluyendo la psiquiatría. La ontología fundamental no es simplemente lo general en relación con las ontologías regionales a manera de una esfera elevada flotando encima (o un sótano que se encuentre debajo) frente a la que (a lo que) se puedan proteger las ontologías regionales. La *ontología fundamental* es aquel pensar que se mueve en la base de toda ontología. Ninguna de estas (ontologías regionales) puede renunciar al fundamento” (Heidegger, 2007c:255)

La distinción/ relación entre lo regional²³ y lo fundamental se coordina con las dos posibles consideraciones de la ciencia: ciencia de una región del ente, y ciencia del ser en general. Las ontologías regionales pertenecen, desde luego, al ámbito de las ciencias ontológicas, pero, dado que no se ocupan del Ser en general, sino de la constitución de ser de una región del ente (de ahí su denominación “regionales”), ellas se ubican en un sector intermedio entre las ciencias ópticas y la ontología fundamental: las ontologías regionales no se ocupan del *ente* regionalizado (como es característico de las ciencias ópticas), pero tampoco se

²³ No olvidemos que estos seminarios estuvieron dirigidos a psicólogos y psiquiatras.

ocupan del sentido del Ser en general (como es propio de la ciencia ontológica), sino específicamente de la constitución de Ser de una región ontológica.

“[según Heidegger] las ontologías regionales hablan de los presupuestos (asunciones) ontológicos hechos en las diversas ciencias empíricas”. (Kockelmans, 1985: 103).

Las ontologías regionales serían, pues, ciencias de las esencias de un determinado ámbito del ser. Esta distinción resulta tributaria de las reflexiones de Husserl, para quien “la función fundamental de la filosofía fenomenológica es dar un fundamento a las ontologías regionales” (Kockelmans,1985:105) Las ontologías regionales surgen como respuesta a un *factum* de nuestra situación gnoseológica, y del mismo estilo empírico del mundo:

“el mundo con el que nos encontramos diariamente ya ha sido predelineado científicamente. Todo lo que encontramos en nuestra experiencia diaria de manera vaga es aprehendido en conceptos precisos y teorías explicativas. Cada ciencia tiene su propio terreno de investigación pero no es capaz de proporcionarse este dominio por ella misma. Este dominio ya ha sido dado en la medida que en la experiencia pre-científica los entes ya se manifiestan como distinguibles y comprobables entre sí (...) Cada ámbito del ser posee modos típicos de inteligibilidad. Representan el carácter de objeto de los entes propios de cada región. Luego, las ciencias en las cuales las son descubiertas las categorías de una determinada región son llamadas ontologías regionales” (Kockelmans,1985:109)

De esta exposición, y de la conferencia de 1927 se extrae una conclusión simple pero relevante: las ciencias ópticas se ocupan de fenómenos ópticos (ya sean ellos perceptibles sensiblemente o no); la ciencia ontológica se dedica a fenómenos ontológicos como la *existencia*. Este último tipo de ciencia se diversifica en ontologías regionales, donde se estudian fenómenos ontológicos (conceptos fundamentales) propios de una región delimitada del ente.

PRIMERA SECCIÓN:

El conocimiento científico como modo de la existencia

EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO COMO MODO DE LA EXISTENCIA

El objetivo de esta sección será el de estudiar la ciencia como un modo fáctico de ser del Dasein. Con este fin, se ofrecerá una exposición general de las estructuras existenciales más implicadas en el traspaso de la actitud cotidiana a la actitud teórica. Se realizará una descripción del conocimiento como un modo derivado de la comprensión, y se investigarán los movimientos fundamentales que permiten su surgimiento: desmundanización, objetivación y tematización. Adicionalmente, se analizará la posibilidad de una forma de la disposición afectiva implicada en las tareas de la actitud teórica. Por último, se investigarán los modos de visión asociados a las diversas formas del comportamiento, y se estudiará la relación teoría-praxis en tanto modos fundamentales del comportamiento científico.

CAPÍTULO 1: La ciencia como conocimiento.

La concepción Existencial de la ciencia propone una interpretación que hace de las disciplinas teóricas un *comportamiento* [*Verhaltung*] del Dasein en el mundo. Siguiendo esta concepción, que funcionará como piedra de toque para nuestra investigación, corresponde en primer lugar atender a cuáles son las estructuras existenciales que se encuentran en la base del comportamiento en general. Estrictamente, en su sentido más profundo, el comportamiento se revelará como posibilitado por la trascendencia, o dicho de otra forma, toda forma del comportamiento hacia el mundo constituye un modo de la trascendencia óptica, la cual también representa la condición de posibilidad para la intencionalidad. Estas temáticas fueron expuestas de manera sintética en la justificación de la organización de nuestro estudio (que se plegará a la estructura intencional del Dasein en tanto acto referido a objetos, y expresado en un discurso). La trascendencia (y la libertad) como condición de posibilidad de todo comportamiento será objeto del último capítulo de nuestra investigación, donde abordaremos la temática en su esencial relación con el problema de la fundamentación.

En lo que concierne al presente capítulo, comenzaremos por la caracterización del conocimiento como un modo del ser-en-el-mundo. Para ello realizaremos una exposición extremadamente sintética del significado de esta estructura fundamental, y de los componentes existenciales que la constituyen. A lo largo de las siguientes páginas deberá volverse manifiesto el hecho de que el *conocimiento* [*Erkenntnis*] de objetos representa una modalidad derivada de la comprensión, por medio de la cual el Dasein se instala en el mundo en el modo específico del descubrimiento. El ser-en-el-mundo es una estructura compleja que da lugar a múltiples posibilidades de desarrollo, algunas de ellas se asocian más cercanamente a las actividades cotidianas de la ocupación, y otras, como el conocimiento, se refieren a los entes en tanto independizados de los primarios fines prácticos. El carácter derivado del conocimiento, como

una posibilidad fáctica de despliegue del Dasein basada en la amplitud de posibles concreciones fácticas del ser-en-el-mundo se hace visible en este fragmento:

“Este ser-ya cabe el mundo se bifurca, se ramifica, se dispersa y se fragmenta en una multiplicidad de modos del tener que ver con lo presente: regirse según ello, hacerle justicia, usarlo, emplearlo, configurarlo, transformarlo y multiplicarlo y similares. También calcular y conocer el mundo son modos de este tener que ver con el mundo. La mayoría de las veces quedan diluidos en un «tener que ver con» que no es solo ni primariamente cognoscente, pero también pueden autonomizarse, de modo que la existencia se pone en el conocimiento del mundo como en un modo autónomo del tener que ver con el.” (Heidegger, 2004a: 173)

La descripción del surgimiento del conocimiento como *autonomización* de la mirada circunspectiva será objeto de nuestro apartado dedicado a la relación entre teoría y praxis.

1. La ciencia como modo del ser-en-el-mundo

Heidegger comienza su análisis de este ente que somos nosotros mismos tomando pie en aquel estado en que la existencia se encuentra inmediata y regularmente: La cotidianidad [*Alltäglichkeit*]. Esta cotidianidad posee tres modalidades constitutivas: La propia [*Eigentlichkeit*], la impropia [*Uneigentlichkeit*] y la indiferencia modal de ambas [*modalen Indiferenz*]. Esta última modalidad expresa el punto de vista de la objetividad en el ámbito de la analítica existencial, se trata del nivel de análisis en el que ninguna de las dos otras posibilidades subjetivas está implicada. Ahora bien, la cotidianidad tiene un modo específico de concreción: la convivencia de término medio [*Durschnittlichkeit*] en la cual el Dasein se encuentra definido por el Uno [*das Man*]. Es desde esta vida de término medio de donde podrá emerger, como una de las posibilidades de la existencia, la mirada contemplativa que hace del ente aquello que sólo está-ahí. Este posicionamiento y vía de acceso para el estudio de la existencia tiene un valor importante en vistas a la descripción del Dasein, puesto que combate un presupuesto tradicional que podría expresarse aproximadamente en estos términos: “El modo *fundamental* de la existencia es la relación con el mundo por medio del conocimiento, en el sentido de relación sujeto-objeto”¹. La contemplación teórica se muestra como una posibilidad

¹ Contra esto Guignon explica: “La imagen de un observador quieto, contemplando su mundo alrededor puede ser un retrato distorsionado de nuestro actual predicamento epistémico. De hecho veremos que Heidegger considera a la descripción *de sentido común* de nuestras vidas como un lente distorsionador [*distorting lense*] que tuerce nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y nuestro mundo” (Guignon, 1983:30)

que se origina en la vida de término medio, una más entre otras, y no el modo principal por medio del cual el Dasein se relaciona con lo circundante.²

El análisis de la medianía revelará al Dasein como un ente que se relaciona primariamente con su mundo de manera pragmática (utilización de artefactos, producción técnica de objetos). Como fundamento de este quehacer que define el mediano modo de ser del Dasein subyace una estructura esencial que lo posibilita: El ser-en-el-mundo. La primera sección de *Ser y Tiempo* consiste en extensos análisis de los tres momentos constitutivos de aquella estructura: el *ser en*, el *Mundo*, y el *quién* de ese *ser en*. En este punto, nos interesa especialmente la segunda noción.

La noción existencial de Mundo lo define como un entramado de relaciones significativas, una red de sentidos interdependientes en la cual cada ente o núcleo significativo dice referencia a los demás, y obtiene de ellos su sentido; cada vez, en función del proyectarse fáctico de una existencia. El de la cotidianidad media, encuentra un tipo de ente paradigmático: el útil o artefacto [*Zeug*]. El uso de artefactos constituye la forma primaria de relación del hombre en el mundo; para esta modalidad, el artefacto se define por su *remisionalidad*, todo artefacto “es para” [*Um-zu*] y en esta finalidad, en este quedar referido al fin práctico radica su esencia. El polo utilitario del ente, sólo puede ser destacado por una mirada inherente a la ocupación, esta mirada descubridora de la faceta funcional del ente es la denominada *Circunspección* [*Umsicht*]³. Se trata de una modalidad de la comprensión esencialmente asociada a la “puesta en práctica”, un cierto “saber” habitual y práctico que podría caracterizarse como un “habilitoso saber-cómo” [*skillful know-how*] (Guignon, 1986:152)

Ahora bien, dijimos que el mundo se revela primariamente como una red remisional, pues bien, La aproximación que destaca el papel fundamental de la existencia en el circuito de sentido de toda ocupación con útiles convierte a la *remisionalidad* del artefacto en *condición respectiva* [*Bewandtnis*]. En efecto, el entramado de remisiones obtiene su sentido de una serie de referencias interrelacionadas: martillo → martillar → reparar un tejado → evitar filtraciones de agua → permitir el habitar del Dasein. Como vemos, existe una remisión final de todas las condiciones respectivas: el denominado *por mor de qué* [*Worumwillen*]⁴, y constituye el centro desde donde brota el sentido de la *totalidad respeccional* [*Bewandtnisganzheit*]. “Aquello hacia

² Sobre este tema, la exposición puede confrontarse con Bertorello: 2007: “Teoría e impropiedad en M. Heidegger (1923-1927): El problema de los discursos objetivantes”

³ Existe otra modalidad fundamental de la visión: la contemplación [*Hinsehen*]. Cada forma de la visión implica, como correlato, una modalidad del ente que resulta descubierta: la Circunspección descubre el carácter a la mano del ente [*Zuhandenheit*], y la Contemplación se percató de su dimensión ante los ojos [*Vorhandenheit*]. Estas dos modalidades del ente y sus peculiaridades serán trabajadas específicamente en el capítulo 4

⁴ Claro está, con la expresión *Worumwillen*, no se mienta únicamente los intereses propios del trato ocupacional con artefactos. También las labores marcadamente menos prácticas como la investigación científica, o la contemplación artística, responden a un *por mor de qué*, el cual, sin dudas, será capaz de perfilar a los entes según tales o cuales aspectos, aquellos en los que la existencia fija, en cada caso, su interés.

lo cual algo es dejado respectivamente en libertad es una totalidad respectiva, y últimamente, el Mundo, el cual ya debe estar pre-descubierto” (Tugendhat, 1970:290) El hecho de que la serie de condiciones respectivas encuentre su centro y culminación en el Dasein, se funda en que, por su propia constitución, el Dasein no puede quedar en respectividad de otra cosa, es decir, la existencia no puede convertirse en un *medio para*. La *Worumwillen* es la condición de posibilidad para que lo intramundano aparezca como a la mano (Tugendhat, 1970:288). El mundo, en tanto entramado de entes y finalidades, articuladas por relaciones de significado que se abren en función del proyectar del Dasein y que lo poseen a él como remisión final, queda caracterizado como significatividad [*Bedeutsamkeit*]

Ya conocemos, en términos generales la estructura del Mundo, nos preguntamos ahora, ¿de qué manera se instala el Dasein en este mundo, y se comporta hacia el ente?. Respondemos: El Dasein es esencialmente apertura [*Erschlossenheit*]⁵ La apertura es la estructura unitaria que funciona como condición de posibilidad para toda conexión comprensora del Dasein con el Mundo, luego, que permite, como uno de sus modos, el discurso teórico de la ciencia.

La constitución del Dasein lo define como un ente permanentemente yecto fuera de sí. En el proyectar, utilizar, interpretar, comprender y padecer, el Dasein se encuentra desde siempre referido a un más allá de sí mismo. Este salir desde sí mismo (el “*ex*” de *existere*) nombra un carácter fundamental de la existencia. El Dasein es esencialmente abierto en su ser y descubridor de lo que viene a la presencia, sólo su despliegue en un mundo posibilita la aparición de entes ante la mirada comprensora, y habilita el consiguiente movimiento del circuito del sentido. La apertura (que nombra al *Ahí* del *Ser-ahí*) no debe superar ninguna barrera para tender hacia lo intramundano, a la existencia le pertenece desde siempre un constitutivo carácter intencional, y posee al mundo como el ámbito originario para efectuar su despliegue. La existencia es exterior de suyo, se refiere a algo distinto de sí misma, que, al mismo tiempo, en cierto sentido ya le pertenece desde siempre. Esta idea de intrínseca instalación en medio de lo intramundano es la que se encuentra contenida en la noción de “*Ahí*” [*Da*] El *Ahí* designa a la apertura en su totalidad, es decir, en tanto articulada en tres existenciales: comprensión, disposición afectiva, y discurso, tres momentos estructurales caracterizados por un mismo nivel de originariedad [*Gleichursprünglichkeit*]. (Cfr. 2006a:156)

El Dasein es definido como un poder-ser, como una posibilidad arrojada [*geworfene Möglichkeit*] (Cfr. 2006a:168) La comprensión nombra el “saber”⁶ inherente a este poder-ser, que

⁵ Para nuestra investigación utilizaremos indistintamente dos traducciones para el término alemán *Erschlossenheit*: *Apertura* y *Aperturidad*. La primera traducción, la más tradicional, corresponde a traducciones como las de Alberto Ciria, García Norro y Jesús Adrián Escudero entre otros, por su parte, *Aperturidad* corresponde a la traducción de Ser y Tiempo de Jorge Eduardo Rivera. Otra traducción posible sería *estado de Abierto* (Gaos)

⁶ Utilizaremos las comillas para aclarar cuando sea pertinente, la utilización del término *saber*, no en su genuino sentido de *conocimiento tematizante*, sino como sinónimo de *comprensión* en tanto estructura existencial. El *saber*, asociado al *conocimiento* que teoriza sobre el mundo, y lo vuelve objeto de su

se cristaliza en los diversos modos de despliegue de la existencia⁷. En efecto, el ser-posible es siempre transparente para sí mismo en diversos modos y grados. La comprensión es la estructura que permite este “tener noticia” de lo que pasa con la propia existencia, la comprensión es el “entendimiento” (antepredicativo, inexplicito) asociado a todo comportamiento hacia el ser. Es importante anticipar una cuestión que será abordada específicamente en el capítulo 3: La comprensión tiene dos modos fundamentales de ejecución⁸; por un lado encontramos la *comprensión primaria* (Cfr. Heidegger, 2004a, §12a), ella constituye la modalidad asociada al inmediato ser-en-el-mundo en sentido práctico, este modo del comprender descubre al ente en su relevancia pragmática, en tanto eslabón de un entramado de entes y finalidades. La comprensión primaria lleva asociada a sí una forma de la *visión* que se refiere al ente: la *circunspección*, a la cual ya hemos hecho referencia; esta mirada se mueve en una familiaridad antepredicativa. Por el otro lado encontramos el segundo modo de la comprensión: el *conocimiento* [*Erkenntnis*] Esta forma de descubrimiento abre al ente en su aspecto meramente presente ante los ojos, en su carácter substancial y permanente, y en tanto que determinado por propiedades predicativas. El conocimiento también implica una particular forma de la visión: la *contemplación*, ella nombra la mirada capaz de percibir al ente en su independencia de toda instancia productiva y finalidad práctica, como algo que sólo está-ahí, un ente caracterizado por propiedades.

La comprensión posee una posibilidad de desarrollo: la *interpretación* cuya función fundamental es la de apropiarse de lo previamente comprendido. La interpretación [*Auslegung*] toma posesión de lo ya abierto inexplicitamente en el desarrollo de un proyecto del Dasein. “Lo interpretado es siempre la esencia de la específica disponibilidad fenoménica de una cosa, con “vista retrospectiva” [*Rücksicht*] a un tipo de acto intencional (el proyecto)” (Martel, 2008:199, el paréntesis es nuestro) La interpretación no es propiamente la que se encarga de abrir y de poner al descubierto, sino de apropiarse explícitamente de lo abierto, en términos de Heidegger: “Lo que la interpretación aporta es solo el *realce de lo abierto*, desarrollando las posibilidades propias de cada entender-de”. (Heidegger, 2007a:325)

La Interpretación posee la estructura formal del “algo en tanto que algo” [*Etwas als Etwas*] (Heidegger, 2006a:173), la así llamada *Als Struktur* (Tugendhat). Todo ente con el que la existencia se vea comprometida en su desarrollo resultará indefectiblemente sometido al filtro significativo de la interpretación, el cual realiza una parcialización del modo de aparecer de lo presente, y lo descubre en aquel aspecto que concierne a la existencia en este proyecto en particular.

reflexión, encuentra su condición de posibilidad en la estructura ontológica del *comprender*, es decir, se trata de uno de sus modos.

⁷ Como ya sabemos, la ciencia, es uno de estos modos.

⁸ Esta distinción también será necesaria para el desarrollo de la próxima cuestión de este capítulo: la desmundanización

“[La interpretación] Hace que se realce «en cuanto qué» hay que tomar, es decir, hay que entender esa cosa-del-mundo que comparece. La forma primaria de toda interpretación, en cuanto desarrollo del entender-de, es el abordar algo a partir de su «en cuanto qué», el abordar algo en cuanto algo” (Heidegger, 2007a:326)

Es necesario anticipar –para contar con los elementos necesarios para la próxima exposición de la tematización- que la estructura *Als* posee dos modalidades principales: la primera es el *Als hermenéutico*, asociado a la comprensión primaria y antepredicativa, que interpreta a los entes en vistas a su finalidad práctica, es decir, los incorpora en tanto que “son para...” (*um-zu*); la segunda modalidad del *Als* es la variante *apofántica*; en esta variedad del *Als*, el ente es puesto en libertad en vistas a lo que él es en sí mismo, tal como es abierto por un movimiento orientado al descubrimiento por el descubrimiento mismo y por la tendencia a hacer ver mostrando. La concreción más explícita del *Als* apofántico es el enunciado mostrativo.

La interpretación se realiza desde tres estructuras que cumplen la función de horizonte desde el cual se parcializan los aspectos que incumben a la existencia, “tres presuposiciones que caracterizan la situación hermenéutica” (Kockelmans, 1985:86). Estas estructuras son el haber previo [*Vorhabe*], la forma previa de ver [*Vorsicht*] y la forma previa de concebir [*Vorgriff*]. La *Vorhabe* nombra la disponibilidad previa de la totalidad respeccional como trasfondo para cualquier modo del comprender; la *Vorsicht* nombra la orientación previa desde donde se incorpora lo comprendido, un cierto punto de vista que recorta lo pre-comprendido, destacando en ello tales o cuales aspectos; la *Vorgriff* hace referencia al aparato conceptual, operativo de antemano por medio del cual ocurre toda apropiación interpretativa de lo comprendido⁹ Estos tres momentos constitutivos de la comprensión constituyen el *sentido* [*Sinn*], es decir, el horizonte de comprensibilidad desde donde algo es incorporado por la existencia que comprende.

El segundo existenciario que compone la apertura es la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] ella nombra ontológicamente lo que óptica y cotidianamente se vivencia como los estados de ánimo. Los estados de ánimo o templeos [*Stimmungen*] tienen un originario modo de abrir, ellos revelan el “encontrarse”, o el “cómo le va” al Dasein en el mundo, y por medio de este develamiento, lo exponen ante su *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] Los estados de ánimo abren al Dasein como *ya siendo* en medio de un Mundo, que él mismo no se ha dado para sí, como un ente oculto en su *desde dónde y hacia donde*, pero afirmado fácticamente como “un ente que es y tiene que ser” (Heidegger, 2006a: 159) el existir tiene para el Dasein carácter de

⁹ Para una clara exposición de los tres niveles de la precomprensión, remitirse a Jesús Adrian Escudero en Heidegger, 2002a: 87-88, (nota aclaratoria 4)

carga. Heidegger destaca que la Disposición afectiva posee su propio tipo de comprensión¹⁰. Al tratarse de dos estructuras cooriginarias, todo encontrarse afectivamente templado involucra un particular modo de abrir y poner en libertad a los entes¹¹.

El tercer existenciario que compone la apertura es el *discurso* [*Rede*] El discurso constituye la posibilidad de articulación de la comprensión llevando lo abierto por ella a la actualidad de la comunicación, notificación y, últimamente, a su modalidad intramundana, el lenguaje. El discurso se mueve en el ámbito de la comprensibilidad de algo, es decir, el horizonte de sentido. Lo articulable en el discurso es el todo de significaciones, aquel complejo remisional que es abierto por el proyectar del Dasein, de aquí procede la relación esencial del discurso con la significatividad. El todo de significaciones se descompone en significaciones, las cuales el discurso ensambla de manera coherente –siempre en vistas al despliegue de las posibilidades del Dasein- y dispone para una comunicación. Lo articulado en el discurso es precisamente el *estar fuera*, el *estar-en* afectivamente dispuesto. El discurso articula la Aperturidad en significaciones, realizando una organización de los sentidos abiertos por el llano estar-en-el-mundo. Así se explica el carácter referencial del discurso

No debe pensarse al todo de significaciones, a lo ya abierto en la comprensión, como un conjunto de sentidos “superpuestos” o “anteriores” a un grupo de entes, que lo poseen como algo propio. Lo que viene a la presencia adquiere su dimensión semántica solo en relación con la existencia que se despliega. Por ello se afirma que la *palabra* se funda en el sentido, “a las significaciones les brotan palabras” (Heidegger, 2006a:184), frente a los sentidos apropiados por la interpretación, y desde el permanente trasfondo de lo abierto por la comprensión, se yergue el fenómeno existencial del discurso, como enlazamiento de lo abierto por la comprensión. El mundo, como trasfondo abierto por la comprensión que se proyecta, y el *sentido* como horizonte de comprensibilidad, apropiado en la interpretación ingresa ahora en un circuito que lo vuelve aún más patente por medio del discurso que articula las significaciones. Por ello puede pensarse al circuito de sentido que atraviesa los momentos estructurales de la comprensión-interpretación-discurso-expresión y enunciado, como un proceso de tránsito desde un estado mayor virtualidad hacia una mayor actualidad (Cfr. Bertorello, 2008).

Hasta aquí hemos descripto brevemente la estructura de la aperturidad, por medio de la cual el Dasein se relaciona con su mundo. En tanto estructura existencial que posibilita el referirse a lo circundante, ella se yergue como condición de posibilidad para todo descubrimiento óntico del ente, y para todo discurrir enunciativo sobre él. La apertura nombra el

¹⁰ La dimensión comprensiva de la disposición afectiva será trabajada específicamente en el capítulo 2

¹¹ “La comprensión originaria siempre pertenece al ser-en-el-mundo del Dasein como un todo. Es por ello que la comprensión afectiva [*moodful understanding*] del Dasein trae a la luz no sólo al hombre en sí mismo como posibilidad de ser, sino también al mundo como totalidad referencial” (Kockelmans 1985:80)

Ahí del ser-ahí, y representa el sistema de existenciarios que se encuentra en el trasfondo del ser-en-el-mundo. La ciencia aparecerá ante esta descripción como una de las múltiples posibilidades del Ser-en-el-Mundo, específicamente, una en la cual la existencia adopta para sí explícitamente la tarea de descubrir al ente en lo que él mismo es, para llevarlo luego al terreno de la enunciación que busca hacer ver mostrando (*apófansis*). No repetiremos aquí el tratamiento de la noción existencial de la ciencia, sólo recordaremos que esta visión hace de la ciencia un *comportamiento* (incluso más, un comportamiento infrecuente) del Dasein en el mundo. En tanto comportamiento, la ciencia se verá posibilitada por la misma estructura que permite todo despliegue fáctico, ya sea este de tipo contemplativo o pragmático¹², aquella estructura de donde surge toda posibilidad de entrar en relación con el mundo; nos referimos a la apertura como posibilidad de poner al ente al descubierto, y más profundamente, la trascendencia¹³ como ser-en-el-mundo. El ingreso a la actitud teórica de la ciencia implicará cambios correlativos –debido a la cooriginariedad– en cada uno de los existenciarios expuestos. A lo largo de nuestra investigación las variaciones que acontecen en las estructuras básicas se irán volviendo más explícitas. El resultado será un panorama de la ciencia como modificación de los momentos básicos del ser-en-el-mundo.

2. La desmundanización como condición de posibilidad para la tematización y objetivación científicas

Comenzamos el estudio con un análisis del que puede considerarse el cambio más abarcativo que posibilita el pasaje de la comprensión primaria al *conocimiento*: el fenómeno de la *desmundanización*.

Según los principios de la Analítica existencial, cada comportamiento o actitud posee un modo de visión asociado a él, siendo los dos modos fundamentales la circunspección y la contemplación. La ocupación representa una actitud vital por medio de la cual el Dasein se arraiga en el mundo del interés pragmático, un mundo que se articula en función del proyectar de la existencia, la cual se ubica en el centro de un entramado de finalidades, remisiones y artefactos. El mundo de la ocupación o “mundo del trabajo” [*Werkwelt*] (Cfr. Heidegger, 2007a: §23b- α) así descrito posee al útil [*Zeug*] como su ente paradigmático. En contraste con esta originaria actitud de acceso al mundo, se construye -por medio de una serie de modificaciones que serán oportunamente estudiadas- la actitud tematizante de la ciencia: la así llamada

¹² Pronto veremos que la transformación contemplativa de la comprensión se funda en su versión primaria y pragmática.

¹³ Trascendencia, ser-en-el-mundo, libertad, tres términos hermanados que serán trabajados en el noveno capítulo

contemplación o visión teórica [*Hinsehen*]¹⁴. La contemplación teórica se ciernen al tradicional esquema gnoseológico sujeto-objeto, que considera y descubre al ente a la mano [*das Zuhandene*] abierto por el interés pragmático como algo que sólo está-ahí ante los ojos [*das Vorhandene*], luego, el ente ejemplar de este segundo y derivado modo de aproximación será el objeto [*Gegenstand*] o la cosa [*Ding*]¹⁵

Dado el estilo inmediato y regular de la forma primaria de comprensión, se hace evidente que sólo una especial conversión de la mirada es capaz de descubrir en el ente pragmático algo así como un aspecto cósmico u objetivo. La contemplación [*Hinsehen*] constituye la mirada posibilitadora del descubrimiento de semejantes aspectos. El teorizar conlleva la tematización, y el abandono del implícito ocuparse entre los entes. Se trata de un modo del ser-en-el-mundo que escapa a la mediana comprensión pragmática. De hecho, esta visión, en su versión puramente teórica, prescinde de la implicación de los entes en el horizonte remisional, y hace abstracción de su papel referencial hacia un *para qué*, y últimamente, hacia un central *para quién*, en el proceso denominado *desmundanización* [*Entweltlichung*]. La conversión del modo de visión, por medio de la cual se produce el traspaso de la actitud cotidiana a la actitud objetivante de la ciencia es descrita por el propio Heidegger en términos de *independización* de la mirada

“El ser del Dasein en el mundo está determinado como ocupación circunspectiva. El Dasein tiene aquí la posibilidad de abstraerse de la ocupación y lograr que la circunspección se independice. Así nacen la filosofía y la ciencia en general”
(Heidegger, 2009:87)

Es esta independización de la visión inherente a la ocupación lo que posibilita el descubrimiento del ente en su aspecto meramente presente ante los ojos. Desde luego, esta conversión de la mirada no constituye el *único* movimiento que posibilita el pasaje de actitudes.

La desmundanización es el cambio presupuesto en cualquiera de las modificaciones que posibilitan el pasaje del modo primario de la comprensión a la comprensión teórica. La desmundanización consiste en la puesta entre paréntesis del carácter reticular del mundo. Esta suspensión de la significatividad ocurre por vía de una focalización o circunscripción de la mirada. Heidegger se ocupa del problema de la variación en la experiencia originaria del

¹⁴ La descripción aquí ofrecida presenta un panorama algo simplista de los modos de visión fundamentales. Esto se debe a que nos encontramos en una etapa inicial de la investigación; la exposición de los modos de visión será amplificada a lo largo de nuestro estudio, e incluso se propondrá la existencia de formas intermedias, o formas híbridas.

¹⁵ El problema de la reconfiguración del ente en el traspaso entre actitudes será trabajado en la segunda sección de esta investigación.

mundo¹⁶ con ocasión del tratamiento de su estructura existencial, presente parágrafo 14 de *Ser y Tiempo*, titulado “La idea de la mundaneidad del mundo en general”. Es en este contexto que se acuña la expresión “desmundanización del mundo” [*Entweltlichung der Welt*]. Aquí la sección a la que nos referimos:

“El Dasein sólo puede descubrir al ente como naturaleza en este sentido, en un modo determinado de su estar-en-el-mundo. Este conocimiento tiene el carácter de una determinada desmundanización del mundo.” (Heidegger, 2006a:93)

Como puede verse, el término desmundanización emerge en el contexto del tratamiento del problema de la interpretación del mundo como “naturaleza”, es decir, el conjunto exterior de las cosas que están-ahí ante los ojos¹⁷. Tugendhat comprende la desmundanización en estos términos:

“si el encontrar [*Begegnen*] lo a la mano queda definido por un venir desde una totalidad respeccional, es decir, un mundo, entonces el "cambio" de esta aperturidad en la propia de lo ante los ojos se deja comprender como una aperturidad negativa de los entes a la mano. Esto es, una *desmundanización*” (Tugendhat, 1970:293)

Luego, la desmundanización nombra un fenómeno existencial que Vigo describe como una *descontextualización individualizante* (Vigo, 2008:105)¹⁸ del ente. Analicemos esta noción: Por un lado, la desmundanización *descontextualiza*, puesto que extrae al ente del plexo remisional en el que se encontraba inmerso, y del cual obtenía su originario sentido pragmático, siempre por referencia al proyectar fáctico del Dasein. En palabras de Heidegger:

“Para que en la ocupación cotidiana con el “mundo circundante” pueda comparecer el útil a la mano en su “ser-en-sí”, las remisiones y totalidades remisionales en las que la circunspección “se absorbe” deben quedar sin tematizar para ésta, y más aún para una aprehensión temática no circunspeccional” (Heidegger, 2006a:102)

¹⁶ Variación requerida para que éste comparezca como el mero conjunto de *cosas* que están-ahí

¹⁷ Nos ocuparemos de la noción de Naturaleza en la segunda sección de nuestro estudio (quinto capítulo)

¹⁸ Siguiendo la interpretación de A. Vigo. Al respecto, también véase Kockelmans, 1985:125: “el cambio en el punto de vista del científico teórico, tiene una función abstrayente y limitante, por virtud de la cual, aquello que es primordialmente dado es desarmado [*broken up*] de tal manera que un aspecto puede ser marcadamente iluminado”. Vemos que este autor, si bien con una variedad terminológica, también reconoce las dos funciones típicas de la desmundanización: *Abstracción* (equivalente a la descontextualización de Vigo) y *delimitación* (equivalente a la individualización)

Por otra parte, la desmundanización *individualiza*: esto significa que el ente resultante de la descontextualización aparecerá parcializado ante la mirada (ya no circunspectiva) del Dasein. La visión se fija ahora en el aspecto mediante el cual el ente viene a la presencia. Como pudo verse, este resaltado aspecto o *cómo* pasará a convertirse en una *propiedad* [*Eigenschaft*]¹⁹ predicativa, el *predicado* del enunciado. Por su parte, el ente, como resultado de la puesta entre paréntesis del entramado remisional, abandonará su condición de *a la mano* para mostrarse ante el Dasein como algo *ante los ojos*. De este modo, el ente quedará destacado por encima del trasfondo del Mundo, cobrando así una independencia respecto del entramado de remisiones. Este mecanismo convierte al útil en mera “cosa”. La *individualización* posibilita la objetivación, puesto que da origen a entes no concatenados en entretejidos remisionales, y que se ofrecen a un interrogar en su modo de aparecer como ante los ojos. Kockelmans afirma que por medio de la desmundanización:

“desestimamos el posible uso [de lo a la mano], también su ubicación relativa a una totalidad de equipamientos. El martillo ya no esta en el mundo espacial y temporal (de la ocupación) o bien, se ha vuelto espacio- temporal, en sentido abstracto, un "punto del mundo" [*World point*], no distinguible de cualquier otro” (Kockelmans, 1985:123)

El ente compareciente como algo *ante los ojos* podrá pasar a cumplir la función de *Sujeto* [*Subjekt*] de un posible enunciado predicativo. Sin dudas, entre la manifestación “meramente presente” del ente, y su perfil utilitario existen una serie de niveles intermedios, tal es el caso de la así llamada *Zeugding*²⁰, la *cosa usual* (Rivera) o *útil-cosa* (Vigo)²¹.

La desmundanización exhibe una particularidad importante: ella reúne en sí una serie de modificaciones en el modo de configuración de la pre-comprensión. En efecto, este fenómeno consiste tanto en la transformación del modo comprensor de acceso al Mundo (la variación entre *Umsicht* y *Hinsehen*); como en el consiguiente devenir de la *Zuhandenheit* en *Vorhandenheit*; como así también en la posibilidad de inscripción del ente desarraigado del contexto pragmático en un determinado sistema *conceptual* operante de antemano, y expresado en un lenguaje. La

¹⁹ Nos ocuparemos del surgimiento de las propiedades en el capítulo 4 de la segunda sección.

²⁰ Heidegger realiza una descripción muy circunstancial de la *cosa-usual* en el §16 de Ser y Tiempo. Sin embargo esta caracterización del ente resulta sumamente interesante, puesto que combina los aspectos descubiertos por las disímiles miradas de la *contemplación* y la *circunspección*. En efecto, la dimensión artefactual del ente sólo puede ser descubierta por una visión atenta e implicada en el despliegue ocupacional de la existencia. Por su parte, el perfil “cósico” sólo comparece ante los ojos contemplativos y constataadores de propiedades. La *Zeugding* se muestra como un ente fronterizo entre los objetos y los artefactos, obtenido como resultado de la deficiencia en la ocupación (ver punto 1.4 de la primera parte de esta investigación). La aparición de la *Zeugding* representa un modo incipiente de objetivación que acontece aún en medio de la visión propia del trato ocupado. (Al respecto puede verse Mascaró, 2011a)

²¹ Nos ocuparemos de esta forma fronteriza del ente en el capítulo 4 de la segunda sección.

desmundanización introduce modificaciones en la *Vorsicht, Vorhabe* y *Vorgriff*. La desmundanización atenúa el carácter pragmático del entretejido del Mundo. El interés ahora puesto en el ente, ya no será el interés originario de la utilización; por el contrario, en la actitud teórica, donde el ente se vuelve “*aquello de lo que*” se habla, debe suspenderse el trato ocupacional en el que el Dasein se encuentra originariamente inmerso; sólo mediante esta tregua los entes pueden sustraerse a la forma primaria y preconceptual de acceso a ellos y aparecer como simples *objetos* de *conocimiento* y *tema* de un discurso²². La ventaja de este proceso estriba en que a partir de la separación del ente de su trasfondo pragmático puede describirse y determinarse con precisión los momentos constitutivos y propiedades de lo que simplemente está-ahí, esto es, el ente puede ser incluido en un proyecto explícito de la comprensión del ser (fundamento de una ciencia). La desmundanización gana en especificidad temática, pero ensombrece la referencia a aquel suelo vital-pragmático que aporta el material para los enunciados mostrativos y determinantes (Cfr. Kockelmans, 1985: 123).

Sólo una preeminencia históricamente difundida de este modo predicativo de acceso a los entes pudo derivar en la tradicional e ingenua concepción del *conocimiento de objetos* como el modo primario de la relación de la existencia con el Mundo. El Dasein, afirmará Heidegger, no vive originariamente en un mundo de objetos, el objeto solo puede ser accesible en un proceso derivativo de desmundanización: El ente considerado *en sí*, o como *ente para el conocimiento* aparece al haber hecho abstracción del interés práctico del trato cotidiano, y de su inclusión en un entramado remisional. El relativo olvido de la inmersión en el entretejido pragmático del mundo funciona como condición de posibilidad para el enunciar que tematiza.

La desmundanización llama la atención sobre un ente con independencia de su ubicación en la estructura reticular que le otorgaba su sentido primario. Así, la comprensión del Dasein comienza a lidiar con entes huérfanos de un basamento mundano, entes que parecen “ser en sí”. Sólo una disolución del entramado significativo y pragmático posibilita el venir a la presencia de un ente desconectado de su ámbito originario. Sólo esta abducción es capaz de presentar a la comprensión del Dasein entes desarraigados y recargados de un sentido “de suyo”. En esta adquirida “independencia de sentido”²³, por la cual entendemos la separación del ente del proyectar práctico de una existencia, se anuncia la *objetividad* del ente, con la cual se relaciona la mirada contemplativa e interrogadora, y con los cuales trabaja el discurso teórico. Sin dudas, este nuevo perfil del ente también responde a un interés de la existencia, a un modo

²²Al expresarnos en estos términos, se destaca el papel de la desmundanización como movimiento correlativo a los procesos de tematización y objetivación, a los cuales nos dedicaremos inmediatamente

²³ Utilizamos las comillas debido a que, en sentido estricto, el ente nunca posee algo así como un sentido independiente. Como pudo verse, el sentido es nada menos que el horizonte de comprensibilidad de un ente, conformado por un haber, ver y concebir previos. Luego, solo “hay” sentido, allí donde la existencia se involucra comprensoramente.

de desplegarse en el Mundo, sin embargo, este nuevo interés no se encuentra referido y dirigido por los aspectos de la funcionalidad y practicidad.

Ahora bien, no solamente el enunciado que conlleva tematización es capaz de manifestar el fenómeno de la desmundanización. Existe una serie de experiencias que pueden destacar la estructura reticular del mundo, volviéndola manifiesta, aunque aún no tematizada en enunciados: nos referimos a las formas deficientes de la ocupación (apremiosidad, rebeldía y llamatividad), que serán objeto específico del punto 1.1 de la segunda sección. Podríamos considerar que en los casos límite de las formas deficientes de la ocupación, nos encontramos ante una cierta “desmundanización forzada”, ya que el recorte del ente del entretejido del mundo ocurre con independencia de la libre incorporación y realización de un proyecto, y en ausencia de un cambio de actitud de acceso al Mundo. No se muestra aquí la libre adopción por parte de la existencia, ni la libre elaboración autónoma de la comprensión del ser. En estos casos de avería o extravío, la existencia se encuentra compelida a atender al carácter ante los ojos del ente, debido al fracaso de su utilización. Sin embargo, ante estas deficiencias, la mirada que descubre al ente no ha cambiado hacia una aproximación contemplativa (teórica), sino que sigue siendo la mirada inherente a la ocupación (circunspección)

Las precedentes reflexiones en torno a la desmundanización, y las breves menciones acerca de su relación con la tematización y objetivación coincidieron en demostrar que la predicación, o más generalmente, la perspectiva teórica que ella manifiesta, es decir, aquella que vuelve a lo circundante “objeto” de *conocimiento*, y *tema* de discurso se funda siempre en la experiencia antepredicativa. Sólo una cierta modificación de la comprensión pre-teórica es capaz de dar origen al perfil meramente *ante los ojos* de los entes. El surgimiento del enunciado, en tanto expresión paradigmática de la modalidad teórica del comprender, a partir del antepredicativo estar-en-el-mundo se muestra como un movimiento de creciente explicitación que transita por los momentos estructurales de la comprensión-interpretación-enunciación (Vigo, 2008: 87), un movimiento en el cual el originario y habitual Comprender antepredicativo es llevado primero a la explicitud en la interpretación que se apropia de lo comprendido, y luego, a la articulación significativa y expresión lingüística en el movimiento de la enunciación.

Lo dicho demuestran que la contemplación científica, o simplemente el conocimiento [*Erkenntnis*] no representa la forma fundante de acercamiento del Dasein al Mundo, sino sólo una más entre otras posibles. El carácter no-originario del conocimiento quedó expuesto al mostrar que se accede a él por vía del movimiento derivativo de la desmundanización. Tanto la teoría [*Theorie*], como la circunspección [*Umsicht*], como la solicitud [*Fürsorge*] (mirada inherente al ser-con-otros [*Mitsein*]) Encuentran su condición de posibilidad en la estructura global de la comprensión, por medio de la cual el Dasein es su *Ahí*. Todas estas visiones de acceso al mundo radican en una misma estructura existencial, son variaciones de ella. El necesario tránsito por el proceso de desmundanización, requerido para acceder a la tematización

científica señala claramente el modo en que el conocimiento se funda siempre en la experiencia antepredicativa.

Rainer Bast considera que por primera vez, con la así llamada reducción [*Einschränkung*] del mundo circundante -que no es otra cosa que la desmundanización del mundo- que nivela los lugares propios de los entes a la mano a meras y uniformes localizaciones espaciales²⁴, se abre la posibilidad para una posterior regionalización de los entes, por vía de la objetivación y tematización (Cfr. Bast, 1986:149).

Ahora bien, cuando más arriba nos referimos al proceso de desmundanización en términos de descontextualización individualizante, dejamos sin atender un detalle importante, al cual Robert Brandom dedica una breve reflexión: “el movimiento de entes a la mano a cosas presentes ante los ojos no sólo es uno de descontextualización sino uno de *recontextualización*” (Brandom, 2002a:318). ¿En qué podrá consistir esta *recontextualización*? El ente descontextualizado, es decir, abstraído del contexto de utilización y de la dimensión remisional del mundo, no queda, por así decir, “suspendido en el aire”. El ente desarraigado del contexto de uso, necesita incorporarse a un nuevo horizonte de comprensibilidad (sentido [*Sinn*]).

“pareciera que esta desmundanización vuelve a las cosas objetivas, en el sentido de liberadas de intereses y prejuicios. Pero Heidegger sugiere que esta objetividad es relativa: la entidad que es desmundanizada en su originario ser a la mano, sólo puede formar parte de este proceso al ser colocada en un nuevo contexto de condiciones de relevancia” (Guignon, 1986:159)

El ente que se supone privado de contexto nunca se encuentra realmente abstraído de todo entramado significativo, simplemente cambia el entramado relacional dentro del cual se vuelve comprensible. Un ente descontextualizado buscará forzosamente la incorporación a un nuevo horizonte, un horizonte coherente con ese nuevo perfil que la abstracción desmundanizante ha puesto en libertad. Entonces, ¿a cuál horizonte será incorporado el ente desarraigado de su papel remisional, de su funcionalidad pragmática?, el ente compareciente en su perfil simplemente ante los ojos puede volverse referente de una descubribilidad y una interrogabilidad; pasará a ser puesto en libertad en busca de sus propiedades y regularidades; será incorporado en tanto *Vorhadenheit* dispuesta para responder a las preguntas de una investigación, es decir, el ente descontextualizado puede ser recontextualizado en el horizonte de un proyecto científico de la constitución del ser de los entes, o sea, en un desarrollo explícito de la comprensión del ser inherente al ser-en-el-mundo. El nuevo contexto al cual el ente puede

²⁴ Para Neumann, aquí se encuentra el fenómeno fundamental que explica la conversión del espacio significativo del quehacer en espacio homogéneo de la consideración teórica. “El espacio puro homogéneo se señala sólo por la vía de un modo de acceso a los entes, la cual tiene la característica de una desmundanización de la mundanidad de lo inmediatamente a la mano” (Neumann, 1999:230)

ser incorporado no es otra cosa que el proyecto científico de una región. La región ontológica representa este posible “nuevo mundo” al cual el ente pragmáticamente desarraigado se incorpora. Lo ante los ojos cae así bajo el espectro de un proyecto de la comprensión, una actividad libremente asumida por el Dasein. El mundo, en tanto regionalizado por un proyecto científico experimenta una variación en la triple dimensión de la pre-comprensión. Este “nuevo mundo” poseerá sus formas propias del haber, ver y concebir previos; es decir, vendrá definido por un conjunto de entes permanentemente disponibles, un modo previo de acceder a ellos (método) y una forma pre-definida de interrogar; al mismo tiempo, ya estará preparado un aparato conceptual por medio del cual se pondrá al descubierto al ente. Todas estas características, propias de un horizonte de investigación podrían reunirse en un concepto que Heidegger menciona, sin darle una elaboración expresa: el “*mundo del científico*” (Cfr. Heidegger, 2006a:93)²⁵.

Desde luego, la incorporación a un contexto de investigación teórica no es la única opción, ni el único nuevo horizonte al cual puede incorporarse un ente desarraigado de su papel en un entramado significativo. Un ente, separado de su carácter utilitario puede ubicarse en un contexto de adoración religiosa, de contemplación artística, de consideración valorativa. En definitiva, afirmar esto no es otra cosa que confirmar la permanente operación de la estructura *Als*, que nos asegura que todo ente será siempre comprendido *en tanto que* algo. El horizonte de comprensibilidad puede efectivamente variar.

3. La tematización como modificación del comprender

Comencemos por una mención del uso corriente del término en el período estudiado: Con frecuencia la expresión “temático” se utiliza en el sentido de “referente a, o involucrado en una investigación expresa de un ámbito del ente”, como ocurre en la utilización de la fórmula “consideración temático-teorética” (Heidegger, 2006a:280), “campo temático” (Heidegger, 2007a:69), o en esta afirmación: “Cuerpo, alma y espíritu pueden, por su parte, designar sectores de fenómenos temáticamente separables con vistas a determinadas investigaciones” (Heidegger, 2006a:73). Lo temático parece referirse a lo asociado a una investigación. En las demás obras pertenecientes al período del cual nos ocupamos, el término “tematizar” es utilizado en el sentido general de “hablar acerca de algo”, “realizar un discurso acerca de ello”, por ejemplo: “la lógica formal tematiza solamente la forma de la predicación en general”

²⁵ Específicamente, al tratar las diversas acepciones de “mundo”, Heidegger analiza la expresión “mundo del matemático”. Si bien en *Ser y Tiempo*, esta noción se hace coincidir con el conjunto total de los posibles objetos de un área temática, nos permitimos aquí expandir el concepto para referirnos también a la configuración de todo el horizonte de comprensibilidad. La significatividad mundana, ha sido intercambiada por un criterio diferente de significación, el cual viene delineado por el proyecto científico, y plasmado en los conceptos fundamentales.

(Heidegger, 2000a:60). En otras oportunidades se refuerza el sentido de investigación e interés científico en el tema por medio de la formulación “tematización teórica” (Heidegger, 2007b:231). Estas expresiones responden al promediado empleo del vocablo, el cual simplemente se utiliza en un sentido comprendido de antemano y utilizado de manera acrítica, ninguno de estos usos corrientes e “irreflexivos” realiza una deconstrucción del sentido profundo del término.

Con todo, en el período de Marburgo encontramos diversos desarrollos puntuales de la noción de tematización en sentido teórico²⁶, más allá de la variedad de las exposiciones, encontramos que las elaboraciones más específicas giran en torno a dos ideas fundamentales; estas dos interpretaciones principales aparecen claramente expuestas, respectivamente, en el párrafo 69b de *Ser y Tiempo*, y en el párrafo 12b de *Lógica, la pregunta por la verdad*. En *Ser y Tiempo* la tematización se presenta como el movimiento principal por medio del cual se produce fundación ontológica de una ciencia; este proceso se define por la delimitación de una región ontológica (Sentido destacado por C.F.Gethmann) y el consiguiente bosquejo de una serie de conceptos fundamentales. Para la segunda interpretación, la tematización nombra el pasaje del *Als* hermenéutico en el *Als* apofántico. De acuerdo con esta segunda interpretación, la tematización nombra el proceso por el cual el ente *con el cual* el Dasein se ocupaba desde su modo mediano de referirse al mundo se convierte en aquello *acerca de lo cual* se realizan afirmaciones o negaciones, aquello que busca ser mostrado en lo que es en sí mismo por medio de la proposición.

Las dos interpretaciones coinciden, a pesar de sus diferencias, en constituir modificaciones de la comprensión. Ya se trate ella de la modificación de la comprensión primaria que interpreta al ente a partir de su funcionalidad, en el modo de la comprensión que se refiere al ente atendiendo específicamente a su carácter de descubierto, y el modo en que se muestra en sí mismo, guiada por la intención de hacer ver mostrando; o la conversión de la comprensión que se refiere al mundo como entramado remisional a la forma de la comprensión que se refiere a un ámbito delimitado del ente, en tanto que caracterizado por una serie de notas fundamentales determinadas de antemano en el proyecto de la constitución de ser de esa región. En los párrafos siguientes intentaremos especificar las particularidades de cada modo de transformación de la comprensión, y nos introduciremos en las problemáticas que cada uno de ellos pone al descubierto.

²⁶ Como ya dijimos, nuestra investigación se circunscribe al terreno de las ciencias ópticas. No nos referiremos a los modos de tematización que se ocupan de la elaboración del sentido del ser en general, modalidades que parten de una investigación de la vida pre-teórica del Dasein, en tanto nuevo ámbito de investigación que toma la fenomenología como modelo, y la lleva a su conversión hermenéutica. Este modo de investigación y tematización ha tenido diversas formulaciones a lo largo del período que nos ocupa: ciencia originaria de la vida (1919), ontología fenomenológica del Dasein (1922), hermenéutica de la facticidad (1923) y analítica existencial del Dasein (1927) (Cfr. Escudero, 2010:433)

El panorama que se abre ante nosotros –un esquema de dos formas de interpretar la tematización- responde, en definitiva a dos formas básicas de considerar el sentido del término “tematizar”. En efecto, para cualquiera de las interpretaciones, e incluso para el comprender de la medianía, tematizar significa “convertir en tema”. La cuestión a dilucidar en los siguientes párrafos será qué es lo que se entiende por *tema*. En efecto, *tema* puede significar simplemente “aquello sobre lo que habla un discurso”, y en este caso nos encontramos ante la primera interpretación de la tematización, que hace de ella la conversión del *con qué* en un *acerca de qué*; o bien, *tema* puede significar aquello de lo cual se ocupa una ciencia, que ha realizado una previa delimitación de una región del ente; en este sentido la idea de *tema* equivaldría a la noción de *región*, por ello suele hablarse de una “región temática”; en este caso, nos encontramos ante la segunda interpretación de tematización, que la comprende como establecimiento -por medio del despliegue de un proyecto- de una región ontológica, definida por una serie de conceptos fundamentales. A continuación nos dedicaremos a investigar cada uno de estos sentidos, en un intento por destacar su carácter derivado de formas más primarias de la interpretación, y, últimamente, analizar la familiaridad de estas nociones con la de objetivación, una familiaridad que resulta manifiesta en la interpretación de Carl Gethmann: Para este autor la tematización constituye “la objetivación en el sentido de la formación de una región ontológica” (Gethmann, 1991:197). Esta descripción realiza una asociación del fenómeno de la tematización con el movimiento de objetivación; los dos fenómenos aparecen en esta propuesta caracterizados por una destacable proximidad, la cual será especialmente tenida en cuenta para el desarrollo de esta sección. En nuestra propuesta, el sentido de *objetivación* coincide con la idea de tematización en su segunda interpretación (fundación de una región ontológica) por ello, para el desarrollo de los siguientes temas de este capítulo comenzaremos por el estudio del primer sentido de tematización teórica: la conversión de la estructura *Als* (puntos 3.1 y 3.2). El segundo sentido, por encontrarse tan íntimamente asociado a la idea de *objetivación* será trabajado en conjunto con esta última noción (puntos 4.1-4)

3.1 La tematización como modificación de la estructura *Als*

Al ocuparnos brevemente de la descripción de las dos modalidades fundamentales de la estructura del *en tanto qué* -el *Als* apofántico y el hermenéutico- se aclaró que la producción de enunciados presupone una transformación de una forma en la otra. ¿En qué consiste semejante transformación? A ello nos dedicaremos a continuación:

En *Lógica, la pregunta por la verdad*, el proceso de transformación es descrito como una “nivelación” [*Nivellierung*] (Cfr. Heidegger, 1995a:154). Lo que se nivela, o equipara en el enunciar es el *en tanto que algo* de la comprensión primaria (el modo en que el ente es

descubierto por el interés pragmático) con las simples determinaciones de una cosa que sólo está-ahí, no relacionada con ningún fin práctico.

“Al realizar el enunciado en la forma de la predicación, y concretamente en el sentido del enunciado categórico, el «en tanto que» primariamente comprendido se nivela a su vez con la pura y simple determinación de la cosa” (Heidegger, 2004a:128)

El *en tanto que* primariamente descubridor es aquel que pertenece a la comprensión primaria, es decir, a la visión interesada de la circunspección. Este *Als* descubre al ente en vistas a su finalidad, y como instalado en medio de un contexto respeccional. Las determinaciones del ente, los *cómos* de su venir a la presencia, quedarán definidos por el interés productivo que lo ha puesto en libertad. Esta es la naturaleza del *Als* hermenéutico. En el *determinar* [*Bestimmen*] – derivación de la comprensión primaria- los matices por medio de los cuales el ente comparece cobran una independencia de la instancia práctica que los hubiese descubierto originariamente. Determinar es aportar mostrando, aproximar algo presente en aquello como lo cual está presente (Heidegger, 2004a:129)

En esta obra, el tematizar se explica en términos de la modificación del *Als* hermenéutico en el apofántico, es decir, la tematización se estudia en tanto correspondiente con la producción de enunciados.

“Cuando el «con que» de un llano «tener que ver con» sale al encuentro de tal modo que se produce un enunciar sobre ello, aquel se convierte en un «acerca de que». Esta tematización que se encierra en el «acerca de que» en principio no modifica nada en el «con que», es decir, en su comprensibilidad: sale al encuentro como lo ya comprendido de entrada, en la estructura del «en tanto que» primario. Ahora bien, ¿que es lo que se lleva a cabo con la tematización que se encierra en el planteamiento de un enunciado, en el tratar el «con que» tematizándolo? La tematización que se lleva a cabo mediante el enunciado se mueve en la tendencia del enunciado, a saber, en un hacer ver”. (Heidegger, 2004a:129)

El enunciado es un “tener que ver con” que procura un descubrir, esto es, una forma de la ocupación que se propone para sí misma como tarea explícita el hacer ver mostrando el ente tal como él viene a la presencia desde sí mismo. El propio Heidegger asegura que el “acerca de qué” puede también ser llamado “el con qué temático” (Heidegger, 2004a:130), en otras palabras, el ente, en tanto que afectado por la tematización.

En el enunciado tematizante retrocede el auténtico carácter de ser de aquello con lo cual el trato se ocupaba; lo a la mano accede a un nivel de uniformidad e indiferenciación, o sea, queda nivelado a una mera cosa presente ahí delante. La tematización que acontece por medio del enunciar cumple precisamente con esta tarea, la de nivelar a mera cosa presente, o algo “ante los ojos” (*Vorhandenes*).

El enunciado provoca la tematización de lo a la mano *como* una mera cosa presente²⁷, sus diversos aspectos o perfiles, que aparecían unificados en el quehacer pragmático ahora son vistos como las propiedades de algo que sólo está ahí ante los ojos. El término heideggeriano para lo que sólo está ante los ojos es, desde luego, *Vorhandenheit*, por tanto, podría pensarse a la tematización (en el sentido del pasaje del *Als* hermenéutico al apofántico) ocurrente en el enunciar como la explicitación y desarrollo de la *Vorhandenheit*, esto es, la dimensión meramente presente del ente.

Ahora bien, no todo enunciar se separa definitivamente del universo práctico del trato cotidiano con los entes. Por el contrario, es posible realizar enunciados *en el interior* del intercambio ocupacional con el mundo, que no provocan la nivelación característica de la proposición. Para ilustrar esta posibilidad, Heidegger utiliza el clásico ejemplo de la producción del enunciado “el martillo es demasiado pesado”²⁸. Estudiemos este ejemplo a la luz de sus dos formulaciones más específicas, en *Ser y Tiempo y Lógica, la pregunta por la verdad*

En el contexto del trato ocupacional con los entes, el Dasein puede formular el enunciado “el martillo es demasiado pesado”, esta proposición es susceptible de dos interpretaciones diferentes, dependiendo de si lo expresado en ellas remite a un modo primario de la interpretación, o bien, a la articulación apofántica que hace del ente el “acerca de qué” de un enunciar. En la primera interpretación, el enunciado surge como resultado del trato pragmático en el mundo, emana de la utilización de artefactos; se trata de un enunciado del habla corriente. El enunciado que ahora analizamos, pronunciado dentro del contexto de la utilización, no hace referencia a la constatación de una propiedad en un sujeto, sino al grado de pertinencia del artefacto al quehacer del Dasein, a su carácter apto o no apto para la tarea. El carácter de la “pesantez” (en tanto propiedad) se haya presente de antemano en la dificultad de llevar a cabo la tarea. Es la circunspección la que descubre, en un primer momento, semejante matiz. El carácter de la pesantez no es desocultado como resultado de una inferencia ni una medición, sino que es co-descubierto con el circunspectivo poner en libertad al ente para una finalidad. Este tipo de enunciado ocurre “dentro del cumplir una función” (Heidegger, 2004a:130). La oración “el martillo es demasiado pesado”, en su primera posible interpretación

²⁷ y al realizar esta propuesta, (al decir “como”) hemos hecho uso de una estructura que ya nos es familiar: La estructura del “en tanto qué”, o del “algo en tanto que algo”.

²⁸ Este ejemplo encuentra su paralelo en muchos otros: “La tiza es demasiado arenosa” (*Lógica, la pregunta por la verdad*), “La silla es dura” (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*), “La pizarra está mal colocada” (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*)

no muestra sólo una determinación del ente, sino, en mayor medida, “una interpretación de mi conducta y de mi no poder conducirme” (2004a:130). Este tipo de enunciado, surgido de la ocupación cotidiana, expresa un estado de la existencia en su intento de operar en el mundo sirviéndose del ente. “no son proposiciones designadas para impartir información acerca de las características objetivas de las cosas, son expresiones que sirven para abrir la inteligibilidad compartida de la red [*network*] de relaciones internas” (Guignon, 1986:153). Las “propiedades” del artefacto aparecen primero fusionadas en el descubrir circunscriptivo.

“Pero, en cambio, la circunspección tiene sus formas específicas de interpretación, que, a diferencia del “juicio teórico” mencionado, podrían expresarse así: “el martillo es demasiado pesado”, o mejor aun: “¡demasiado pesado!”, o bien: “¡el otro martillo!”. (Heidegger 2006a:180)²⁹

En la interpretación primaria (la surgida del trato ocupacional) no se hace necesaria la producción de un enunciado (aunque, desde luego, esto puede ocurrir, y de ese modo surge el caso al que ahora nos dedicamos). Originariamente, la circunspección ejercita su interpretación en el simple cambio de la herramienta por una más apropiada. Para semejante ejercicio de la interpretación no hace falta pronunciar palabra alguna, simplemente hace falta encontrarse involucrado en el pragmático ser-en-el-mundo, en el interior de una tarea específica. Por supuesto, como asegura Heidegger, “De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación” (Heidegger, 2006a:181) Esto se coordina con algo expresado anteriormente: para la comprensión primaria, comprender un ente es dejarlo en libertad en dirección a su “para qué”, la forma más originaria de la comprensión es el “saber de” o “entender de”, en el sentido del operacional *Know-how* que no requiere de proposiciones para proseguir con su ejercicio³⁰.

En la segunda interpretación, nuestro enunciado puede interpretarse como significando lo siguiente: “un sujeto, el martillo, está caracterizado por una propiedad, o predicado: la pesantez”. Retrocede aquí el auténtico carácter de ser del artefacto, su funcionalidad, y su inscripción en un contexto respeccional. Se produce la ya mencionada *nivelación* del ente usual al promediado estar presente de una cosa ante los ojos. Esta forma de interpretar el enunciado sólo es posible sobre la base de un haber ocultado al artefacto en tanto “con qué” del “tener que ver con”

²⁹ Las últimas dos expresiones manifiestan más adecuadamente lo que el trato ocupacional efectivamente enunciaría ante la imposibilidad de proseguir con la tarea. No se tratan de enunciados apofánticos, su función no es específicamente la de hacer ver mostrando al ente en sí mismo, sino la de manifestar un modo del encontrarse en relación a la consecución de un fin práctico. Las últimas dos expresiones no son proposiciones categóricas, sino más bien, respectivamente, una interjección de expresión, y una solicitud.

³⁰ “En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión “*etwas verstehen*”, “comprender algo” [en castellano, “entender de algo”], en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”. (Heidegger, 2006a:167)

“Lo ahora visto no es propio del martillo en cuanto útil de trabajo, sino como cosa corpórea sujeta a la ley de gravedad” (Heidegger, 2006a: 376)

Este tipo de interpretación es ciega al carácter utilitario, o bien, a la implicancia pragmática de la existencia en sus proyectos productivos. Esta interpretación apofántica del enunciado acerca del martillo es incapaz de ver “para qué tarea”, o “en relación a cuál proyecto” el martillo aparece como demasiado pesado; esto ocurre porque nos encontramos ya en un nuevo modo de visión, diferente de la inicial circunspección. Quizás por ello se afirma en *Ser y Tiempo* que la diferencia entre ambas interpretaciones no radica en el abandono del manejo de útil, ni tampoco únicamente en el prescindir del carácter de útil a la hora de interpretar, sino en el hecho de “ver de modo nuevo” lo a la mano como algo ante los ojos. Lo fundamental de la variación de las interpretaciones, o más profundamente, la posibilidad misma de la conversión del *Als* hermenéutico en el apofántico se encuentra en la conversión de la comprensión del ser que orienta el quehacer cotidiano.

“¿A qué se debe el hecho de que en el decir modificado aquello sobre lo que el hablar recae, es decir, el martillo pesado, se muestre de otra manera? No se debe a que abandonemos el manejo, pero tampoco se debe únicamente a que *prescindamos* del carácter de útil de este ente, sino a que ahora *vemos* “de un modo nuevo” el ente que encontramos a la mano, vale decir, a que lo vemos como algo que está ahí. *La comprensión del ser* que dirige el trato ocupado con el ente intramundano *se ha trastocado [hat umgeschlagen]*” (Heidegger, 2006a:377)³¹

Esta consideración nos ubica de lleno en un terreno donde se coordinan cuestiones profundas y repletas de sutilezas, a las cuales numerosos autores han dedicado extensas reflexiones. A ellas nos dedicaremos en una próxima sección. En definitiva, lo que está en juego en cada interpretación es la preeminencia o el realce de uno u otro modo de configuración del *en tanto qué*, configuración que siempre va acompañada de un cierto modo de visión. En la primera interpretación aún rige la variante hermenéutica del *Als*, en la segunda, el *Als* apofántico con su finalidad de hacer ver mostrando se ha vuelto hegemónica.

Para describir el traspaso de un *Als* al otro es necesario recordar una estructura a la que ya hicimos referencia: El *tener que ver con*. Según se dijo, el *tener que ver con* constituye la forma inmediata y regular de configuración de la estructura *Als*. En el contexto de la ocupación, el *algo en tanto que algo* toma forma de un relacionarse pragmático; para esta forma del

³¹ Las cursivas pertenecen a la versión original.

interpretar, comprender al ente es ponerlo en libertad en su finalidad y su implicancia respeccional.

“En el «tener que ver con» comprendido llanamente, el ente se comprende a partir del «para que». Este «para que» -es decir, considerándolo desde la comprensión, el «en tanto que algo»- no se considera temáticamente ni tampoco se obtiene por vez primera de ahí: nosotros vivimos ya en él como en un modo del procurar” (Heidegger, 2004a:128)

Dicho de otro modo, en el *tener que ver con* (configuración primaria de la estructura *Als*), el ente se comprende a partir del *para qué*. Este *para qué* –que constituye la modalidad más inmediata del *en tanto qué*- no es el resultado de una predicación, de la atribución de propiedades a un sujeto. Por su parte, la tendencia del *Als* derivativo – el *Als* apofántico- es de naturaleza diferente, ella se orienta al hacer ver, no ya al utilizar.

“La mostración tiene el sentido de hacer ver la presencia de algo con y cabe algo: algo, y en tanto que copresente en él, algo otro”.(Heidegger, 2004a:128)

Heidegger expone de esta manera la finalidad apofántica del segundo modo de la estructura *Als*:

“hacer presente como un puro hacer presente, un puro hacer ver la comparecencia del ente, o el ente en su comparecencia” (Heidegger, 2004a:325)

Existe, entonces, un *en tanto qué* primariamente descubridor, que sufre una nivelación al volverse determinativo. Teniendo en cuenta la estructura del *tener que ver con*, respondemos ahora a la pregunta inicial: ¿en qué consiste el intercambio del *Als* hermenéutico en el *Als* Apofántico?. En el enunciar, el *con qué* [*Womit*] del primario *tener que ver con* se convierte en el *acerca de qué* [*Worüber*] de un determinativo *hacer ver mostrando* (*apófansis*). Desde luego, este mostrar constituye también un tener que ver con, un modo de relación con el ente, aunque en este caso, no de tipo pragmático.

“el enunciado en tanto que un procurar, en tanto que una conducta de la existencia, es también en el sentido mas amplio un «tener que ver con», sólo que no en el sentido de la orientación instrumental, sino meramente del tratar sobre algo” (Heidegger, 2004a:130).

Este mostrar, tiene el carácter de un realzar o explicitar; lo que ha de hacerse explícito en el enunciar es el previo *con qué* que ya había sido descubierto en la comprensión primaria; lo ya descubierto ha de seguir descubriéndose. El enunciado es un tener que ver con cuya preocupación puntual es el descubrir mismo. Enunciar es procurar la *apofáinesthai*:

“un «tener que ver con» cuyo procurar procura justamente un descubrir: el mismo es un descubrir. El enunciado es un «tener que ver con» comprensivo cuya preocupación es el descubrir, que, conforme a lo dicho, tiene necesariamente estructura de «en tanto que» en un sentido remarcado” (Heidegger, 2004a:129).

Por supuesto, si bien la función fundamental del enunciado es la de hacer manifiesto, la de hacer ver mostrando, ella no es la única función. El enunciado se orienta también a la importante finalidad de conservar lo descubierto en aquello como ha sido descubierto. El enunciado custodia el descubrimiento del ente, y por eso se vuelve posible la comunicación con otro Dasein. Custodiar el descubrimiento significa poder hacer presente a cada momento³²

Este proceso de conversión de un *Als* en el otro, y consecuente realce de lo descubierto por la comprensión primaria (realce expresado en el enunciado) recibe el nombre de *tematización*. Esta forma de observar la tematización coincide con lo que nosotros dimos en llamar el *primer sentido* del término. Lo característico del descubrir propio de la tematización es el hecho de que aquello como lo cual es tratado el *acerca de qué* no se obtiene a partir de otra cosa, de otro ente, o de una función, sino a partir de aquello mismo que es tratado. Lo que el enunciado procura conseguir es realzar y dejar fijado el *en tanto qué* algo es descubierto, lo propio del enunciado es que ese *en tanto qué* se obtiene a partir de aquello a lo que él se refiere

“Esa es por tanto la primera peculiaridad, que el «en tanto que algo» no se obtiene ahora a partir del «para que» de una función, sino a partir de aquello mismo sobre lo que se hace el enunciado” (Heidegger, 2004a:129)

Dicho de manera sintética, el enunciado (producto expreso de la modificación del *Als* hermenéutico en el apofántico) se caracteriza por dos particularidades: 1) el *en tanto qué* se realiza de acuerdo al objetivo fundamental del hacer ver mostrando, y 2) el *en tanto qué* que será realizado se obtiene de aquello mismo que debe ser explicitado, y no de una función o finalidad. Este particular *tener que ver con* que es el enunciar se “obstina” [*versteift*] (Heidegger, 1995a:156) con la presencia de lo presente y realzado. El *Worüber* no es otra cosa que el *Womit* temático; en otras palabras, el *acerca de qué* es aquello *con lo que tiene que ver* el acto de

³² Nos ocuparemos extensamente del problema del enunciado en el capítulo 7 de nuestro estudio

enunciar. En el enunciar, el *acerca de qué* hace olvido de aquello como lo que fue comprendido en la comprensión primaria, y pasa a mostrarse como independiente de toda finalidad práctica.

En el enunciar, los entes del mundo que están dados primeramente (artefactos) vienen a nivelarse con meras cosas que sólo están presentes -y por tanto ya no quedan definidas por su funcionalidad- en las cuales se constata una propiedad. La *determinación* ocurre en la mostración de la pertenencia de la propiedad al ente que funciona como sujeto. Una y otra vez Heidegger aclara que “el determinar enunciando nunca es un descubrir primario” (Heidegger, 2004a:132)

Con respecto a la aparición de las funciones sujeto y predicado, Vigo afirma: “La estructura S-P viene precedida por una articulación análoga en el nivel de la experiencia antepredicativa” (Vigo 2008:103). La configuración previa y antepredicativa de la forma “S-P” sería la comparecencia del ente de acuerdo a la articulación “ente-aspecto”. Frente a este originario modo de relación con los entes, la enunciación temática provoca una parcialización de los aspectos que aparecían integrados en función de la praxis, y la consiguiente determinación del ente-sujeto por medio del aspecto-predicado.

“Si todo “dejar encontrarse” [*Begegnenlassen*] de lo intramundano sólo es posible si lo comprendemos “en tanto algo” entonces la estructura-*en tanto* [*Als-Struktur*] no sólo es constitutiva para el abrir de lo a la mano, sino que en una forma modificada, también lo es para el abrir de lo ante los ojos. El específico “dejar encontrarse” de lo ante los ojos se consume en el enunciado (...) en la predicación, la estructura-*en tanto* se encuentra especialmente palpable” (Tugendhat, 1970: 291)

El enunciado constituye un último paso en una secuencia de creciente explicitación que se desarrolla a través de los momentos comprensión→interpretación→enunciado. El enunciado cumple la función de explicitar la interpretación primaria, por medio de la cual *algo* era comprendido *en tanto algo*.

A la pregunta “¿qué es esto?”, la interpretación primaria responderá “esto es para”, fórmula que se continúa en un *predicado de acción* [*Handlungsprädikator*] o, aplicando la expresión formal del *en tanto* hermenéutico, la respuesta sería “esto es algo *en tanto* necesario para” [*Etwas als zum...*]; por su parte, la respuesta ofrecida por la enunciación será “esto es un...”, expresión que se verá completada por un predicado de propiedad [*Eigenschaftsprädikator*] (Gethmann, 1991: 202)³³

³³ Esta cuestión también puede confrontarse con el estudio de A.Vigo de 2011: "Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*."

Nuestro análisis de la conversión de un *Als* en el otro podría profundizarse un poco más, por medio de una reflexión en torno al modo en el que se modalizan las tres formas de la pre-comprensión que constituyen el fenómeno del sentido, es decir, el horizonte de comprensibilidad de algo. En efecto, el *haber*, *ver* y *concebir* previos sufrirán modificaciones asociadas a la tematización, atendamos a cada una de ellas por separado:

En lo que respecta al *haber previo*, ha quedado claro que todo comportamiento respecto del ente es posible sobre la base de lo ya abierto. En el caso que nos compete, nos referimos al modo previo de tener [*Haben*] al martillo como demasiado pesado para la tarea que se pretende llevar a cabo. El ente aparece en esta etapa antepredicativa como algo *a la mano*, un útil. Un rasgo fundamental del ente en su aspecto utilitario es su no-tematicidad, por lo tanto, el *haber previo* debe modificarse para dar lugar a la determinación predicativa que hará del ente el *tema* de un enunciado. Así, el modo previo de tener al ente a la mano, debe ser reemplazado por un tipo de tenencia que haga de él un simple algo, manifestado por medio de diversos aspectos, destacables en un posible enunciado. De esta manera se da lugar al perfil meramente *ante los ojos* de lo que viene a la presencia. En resumen, en lo referente a la *Vorhabe*, la condición *a la mano* del ente [*Zuhandenheit*] es reemplazada por la forma objetivante de lo *ante los ojos* [*Vorhandenheit*]. En otras palabras, el *con lo cual* [*Womit*] del trato ocupacional se convierte en el *acerca de lo cual* [*Worüber*] de un enunciado determinativo

Desde el punto de vista del *ver previo*, también pueden encontrarse modificaciones a la experiencia antepredicativa. La transformación del útil en tema acarrea una igualmente esencial conversión de la mirada de acceso que descubre en el ente estos o aquellos aspectos, en lo que Vigo denomina una “orientación aspectual de la mirada” (Vigo, 2008:102) aquel aspecto enfatizado por la mirada asumirá en el fenómeno de la enunciación el papel de lo determinante, es decir, el predicado. Los modos de ver asociados a la ocupación y a la teoría son ciertamente diferentes. En el primer caso, recordamos que el modo de visión que descubría el aspecto funcional de lo a la mano era la *circunspección*, un modo de la mirada asociada a la experiencia antepredicativa, la cual inspecciona el mundo dando con las relaciones remisionales constitutivas de los artefactos asociados al proyecto práctico del Dasein. Por su parte, el puro aspecto, es decir, el carácter objetivo del ente, sólo puede volverse manifiesto para un tipo de visión que realice una descontextualización del ente respecto de su ámbito remisional de inherencia, y que sea capaz de concentrarse en una parcial aspectualización por medio de la cual éste viene a la presencia. Este tipo de mirada es la *contemplación*.

Por último, en lo referente a la *Vorgriff*, la enunciación, en tanto tributaria de un lenguaje representa una variación en el modo previo de concebir. Todo complejo lingüístico presenta más o menos explícitamente un determinado armazón conceptual que media en la referencia enunciativa al mundo. Una misma experiencia antepredicativa puede ser articulada por medio de diversos modos de conceptualización, estas posibilidades vienen prefiguradas por

el sistema de dispositivos expresivos disponibles en un lenguaje en el que se expresa el enunciado. Al enunciar siempre se ha tomado ya una decisión respecto del armazón conceptual por medio del cual lo dicho es mostrado.

3.2 Problemáticas asociadas al traspaso de la estructura *Als*

Cuando nos ocupamos del análisis de la expresión “el martillo es demasiado pesado” anticipamos que esa formulación encerraba numerosas sutilezas y problemas a los cuales varios autores se dedicaron. La importancia de la utilización ejemplar de aquel enunciado radica en que en él pueden observarse las particularidades del traspaso de uno a otro modo de la interpretación, del *Als* hermenéutico al *Als* apofántico.

Reiner Bast se ocupa de analizar minuciosamente las implicancias de las dos posibles interpretaciones del enunciado al que nos dedicamos. Para este autor, la importancia de la utilización del ejemplo del martillo en el contexto de la obra del '27, es que el mismo viene a aclarar tres cuestiones principales acerca del enunciado y su fundación en el *Als* hermenéutico:

“Lo que aquí se dice es que 1) el desarrollo [*Ausbildung*] de la comprensión también ocurre en la circunspección ocupada 2) que este enunciado inmediata y regularmente no es una oración teórico enunciativa, “una oración proposicional” [*Aussagesatz*], y 3) la interpretación se puede cumplir aún sin palabras, es decir, la oración enunciativa no tiene ninguna función descubridora originaria” (Bast, 1986:135)

Oportunamente se afirmó que lo que propiamente distingue al modo de interpretación apofántico de la interpretación circunspectiva no es el abandono de la utilización del artefacto, ni tampoco el prescindir del carácter de útil a la hora de realizar el enunciado; más bien, la distinción radica en un *ver de modo nuevo* lo a la mano como algo ante los ojos, es decir, en una conversión de la comprensión del ser³⁴. En otras palabras, el martillo se *muestra* de modo nuevo, porque *vemos* de modo nuevo.

Dividamos esta afirmación para estudiar más detenidamente las dificultades que ella implica: en primer lugar se dice que el enunciado determinativo no se diferencia de la comprensión primaria por hecho de prescindir del carácter de útil de lo a la mano. ¿Qué puede significar esto? Heidegger, en un confuso pasaje asegura que el útil no necesita perder su carácter de útil para volverse objeto de una investigación teórica. El ejemplo que se aduce es el

³⁴ Aunque próximamente, Heidegger pondrá en duda incluso su propia propuesta

de la Economía, disciplina que, supuestamente, haría de lo útil su tema de estudio, sin que por ello lo útil perdiese su carácter propio: la remisionalidad y finalidad para.

“El complejo de útiles cotidianamente a la mano, su origen histórico, la forma de aprovecharlo, su función fáctica en el Dasein, son objeto de la ciencia económica. Lo a la mano no necesita perder su carácter de útil para volverse “objeto” de una ciencia.” (Heidegger, 2006a:377)

Más adelante decidiremos si semejante afirmación se condice con los demás principios de la filosofía Heideggeriana en lo que respecta al discurso científico, puntualmente, cuando trabajemos el concepto de objetivación en conexión con la noción de tematización.

En segundo lugar, estudiemos la propuesta que ha desencadenado más controversia: Según se dice, la distinción entre las dos formas de la interpretación radica en que en el enunciar apofántico, *vemos de modo nuevo* al ente. ¿Cómo caracteriza Heidegger a este ver de modo nuevo?, este nuevo ver consiste en la captación del ente a la mano como algo ante los ojos. El “*neu*³⁵ *ansehen*” se relaciona directamente con la distinción entre *vor-* y *zuhandenheit*, y con el pasaje de una a otra. Bast reliza una aclaración muy pertinente acerca de lo que ocurre en el enunciado producido desde el interior de la ocupación circunspectiva:

“De aquí se podría seguir: el enunciado práctico que todavía es parte de la ocupación se abstiene [*sieht ab*] del carácter de útil de lo a la mano, *sin* verlo como algo distinto, es decir, *Vorhandenheit*” (Bast, 1986:147)

Según parece, nos encontramos aquí con un sistema de tres órdenes de factores co-variantes: Los tres órdenes de fenómenos son: Modo de visión, modo de la interpretación y modo del ente. Así, a la circunspección (visión inherente a la comprensión primaria) le corresponde el modo del ente llamado *Zuhandenheit*, y, se mueve dentro del espectro del *Als* hermenéutico. Por su parte, a la contemplación teórica le corresponde el modo del ente llamado *Vorhandenheit*, y se mueve dentro del ámbito del *Als* apofántico. Desde luego, este esquema de factores co-variantes no da cuenta de las múltiples sutilezas y formas intermedias del ente y de la comprensión, pero cumple una válida función organizativa

El *ver de modo nuevo* es explicado por Heidegger diciendo que “la comprensión del ser se ha trastocado” [*hat umgeschlagen*]”(Heidegger, 2006a:377). Sin embargo, casi inmediatamente, se realiza una afirmación que parece contraria:

³⁵ Este “*neu*” aparece encomillado en la versión original

“La modificación de la comprensión del ser no parece necesariamente constitutiva de la génesis del comportamiento teórico «en relación a las cosas»” (2006a:377)

¿Cómo debe entenderse esta variación? ¿Es la modificación de la comprensión del ser necesaria para el comportamiento teórico o no lo es? Heidegger aclara su propuesta diciendo:

“Ciertamente que no —si “modificación” [*Modifikation*] quiere decir: cambio [*Wechsel*] en aquello que la comprensión comprende como el modo de ser del ente que está delante.” (2006a:377).

Según lo visto hasta aquí, el cambio en la comprensión del ser sería necesario para comprender las divergencias entre las dos maneras de enunciar (dentro o fuera de la praxis cotidiana) pero no sería suficiente explicación para la constitución de un conocimiento científico acerca de las cosas³⁶

Nos encontramos, volviendo a la reciente propuesta heideggeriana, con una situación peculiar: tres términos que en un primer momento parecían equivalentes, ahora se muestran como divergentes en su sentido. Ellos son -siguiendo la traducción de Rivera- las nociones de cambio, modificación y “trastoque”, respectivamente, *Wechsel*, *Modifikation* y *Umschlag*.

En su traducción de *Ser y Tiempo*, Eduardo Rivera varía el sentido del vocablo alemán *Umschlag* (a veces significa “trastocar”, otras “dar un vuelco”, otras “convertir”, otras “cambiar”). Por ello, y con el objetivo de clarificar la cuestión por medio de la unificación de criterios, para lograr adaptarnos a los análisis de los comentaristas propondremos una traducción diferente a la de Rivera. Utilizaremos el vocablo “intercambio” para *Wechsel*, y “conversión” para *Umschlag*; y, ya que disponemos de un equivalente latino de la palabra *Modifikation*, la misma será traducida como “modificación”.

Retomamos nuestro análisis, empleando ahora nuestra propia traducción: Heidegger había afirmado que la modificación de la comprensión del ser no es necesaria para el acceso a la actitud teórica, si por modificación se entiende el intercambio en aquello como lo cual se comprende la constitución de ser del ente. En otras palabras, para hacer ciencia no hace falta (o no únicamente) dejar de comprender al ente a la mano como algo a la mano, en este intercambio no radica el origen de la ciencia.

En el análisis de Rainer Bast se sugiere que Heidegger realizaría, aunque sin manifestarlo explícitamente en sus textos, una distinción entre *conversión* [*Umschlag*] y

³⁶ En un momento veremos que la condición necesaria para la constitución de un conocimiento teórico es la fundación (primero general e ingenua) de una región ontológica, con la consiguiente determinación de sus conceptos fundamentales.

modificación [*Modifikation*] de la comprensión de ser. Según Bast, el primer concepto sería el más amplio.

“Entonces la separación del carácter de útil de lo a la mano sería una simple modificación [*Modifikation*] de la comprensión del ser: pero la visión del ente que viene a la presencia [*Betreffene*] como lo ante los ojos, sería una conversión [*Umschlag*] en la comprensión del ser. (Bast, 1986:147)

Según esta propuesta, la *modificación* sería la separación (o la no-consideración) del carácter de útil de lo a la mano; por su parte, la *conversión* sería el verlo de modo nuevo, como algo ante los ojos. Luego, en el enunciado que se pronuncia en el contexto de la ocupación habría *modificación* en la comprensión del ser, pero no todavía una *conversión* en la comprensión del ser. Se separa el carácter de útil de lo a la mano, pero se lo sigue considerando como a la mano (hay modificación), al tiempo que no se cambia el modo de visión, no se lo ve como algo ante los ojos (aún no hay conversión)

Esta postura, abre a Bast a problemas nuevos. En primer lugar, y como según este autor ocurre en otras oportunidades, Heidegger no estudia las formas intermedias entre el ente *modificado* y el ente *convertido*, y, por tanto, no puede establecerse el punto preciso donde ocurre el intercambio entre uno y otro. En segundo lugar, la estructura del ente que no tiene la forma de ser del Dasein parece haberse diversificado más allá de sus dos formas fundamentales (*Vor-* y *Zuhandenheit*) En efecto, ¿en qué podría consistir un ente, cuya estructura de útil ha sido puesta entre paréntesis, pero que aún no es considerado como algo ante los ojos? Bast expresa la problemática en estos términos:

“Entonces hay que preguntarse: ¿qué debe ser lo a la mano incluso cuando me separo simplemente de su carácter de útil? Las alternativas:

(1) algo ante los ojos: Heidegger lo rechaza: la simple separación del carácter de útil es, en el mejor de los casos una condición necesaria pero no suficiente para el enunciado teórico, y, por tanto, para lo ante los ojos.

(2) Algo a la mano: eso sería una contradicción, puesto que lo a la mano es, efectivamente, el útil. ¿Qué debe ser entonces el útil cuando me separo de su carácter de artefacto, y no puede ser algo ante los ojos?” (Bast, 1986:147)³⁷

³⁷ Quizás esta pregunta podría encontrar una solución en el tratamiento de una forma intermedia del ente a la mano, nos ocupamos de esta posibilidad al analizar el caso fronterizo de la *cosa usual* [*Zeugding*] en el capítulo 4

Es aquí donde Heidegger introduce su controversial propuesta, según la cual la modificación [*Modifikation*] de la comprensión del ser no parece ser constitutiva del origen de la ciencia, (si por modificación entendemos un intercambio [*Wechsel*] en lo que se comprende como modo de ser del ente). Bast señala que en esta proposición, *modificación y conversión* comparten el mismo sentido. La modificación de la comprensión del ser no es necesaria para el origen de la ciencia, si por modificación entendemos lo mismo que conversión –esto es, el intercambio en el modo de comprender el ser del ente-. Con estas aclaraciones en mente, volvemos sobre el fragmento de *Ser y Tiempo*: En él, el intercambio [*Wechsel*] (“cambio” en la traducción de Rivera) en el modo de ser del ente, viene a significar lo mismo que lo que Bast había definido como conversión [*Umschlag*]. De modo que los términos conflictivos dejan de ser tres, y pasan a ser sólo dos: *Umschlag* y *Modifikation*.³⁸

En esta dicotomía entre dos formas de concebir la variación de lo a la mano en algo ante los ojos (o al menos, variación de la visión que así lo descubre) se encierra una cuestión que para Bast resulta profundamente conflictiva. En su opinión, la afirmación de que lo a la mano pueda convertirse en algo ante los ojos (por vía de una conversión [*Umschlag*] en la comprensión del ser) contradice los principios fundamentales del ser-en- el mundo. En efecto, si la constitución del Dasein lo define como ser-en-el-mundo, como un ente referido al ente intramundano, y abierto a descubrirlo en su ser (un ser que el ente ya trae de antemano, en aquello que Heidegger llama *Manifestabilidad prelógica* [*vorlogische Offenbarkeit*]³⁹), la sugerencia de la posibilidad de que la constitución misma del ente pueda variar de una a otra de sus formas fundamentales (de *Zu-* a *Vorhandenheit*) dependiendo de la aplicación de aquel misterioso *ver de modo nuevo*, equipara al ente a una simple sustancia cuya constitución puede trasladarse de un polo al otro dependiendo del circunstancial interés ocupacional o teórico del Dasein: En palabras de Bast:

“Esto es espectacular [*spektakulär*] por dos motivos: contradice no solo lo dicho en los párrafos 12-18 de *Ser y tiempo*, sino el existenciarlo fundamental del ser-en-el-mundo. En la ocupación como modo inmediato del ser-en-el-mundo proyecta el hombre entes intramundanos hacia un ser, el cual Heidegger llama el *carácter de a la mano* del útil. Cuando él da por posible (en SuZ 361) que también lo a la mano puede ser objeto de una ciencia, hace aquello contra lo que se había expresado vehementemente antes en *Ser y Tiempo*: admite [*nimmt an*] el ente como determinado en su ser (*Zu-* o *Vorhandenes*) dependiendo de si el Dasein puede comportarse manipulativa-ocupacionalmente o científico-teóricamente. Con eso el ente intramundano deviene en sustancia, de la cual se diferenciarán dos tipos

³⁸ El término *Wechsel* está ausente en las consideraciones de Bast.

³⁹ *Los Conceptos fundamentales de la metafísica*, p.412

[*arten*] extremos, y ante los cuales el Dasein puede comportarse como sujeto”
(Bast, 1986:148)

Bast concluye que la introducción de la idea de conversión, junto con sus imprecisiones y confusiones con las nociones de intercambio y modificación, constituyen sólo un escape al problema del sentido de la conversión del trato pragmático en el enunciar teórico-científico, o de la distinción entre un enunciado producido dentro del contexto de la ocupación y uno producido dentro del contexto de la investigación teórica. En definitiva, para Bast, el ejemplo del “martillo pesado” y todas las reflexiones que se colocan en torno a él son incapaces de explicar la tan controversial conversión de la comprensión del ser.

“SuZ 360 y ss. no puede explicar el “cambio de la comprensión del ser”, ni la específica diferencia entre un enunciado interior [*innerhalb*] al trato ocupacional y un juicio teórico y científico Y mucho menos el cambio de la ocupación al descubrir contemplativo de lo sólo-aún-ante-los-ojos”. (Bast, 1986:167)

Y más adelante se afirma:

“De este modo el “análisis de un enunciado elemental de la ocupación circunspectiva”, y su modificación a uno teórico – que en verdad no es ningún análisis- sólo trae (si hubiese funcionado) una solución sustitutiva [*ersatz Lösung*]. Con ella se dice poco acerca del problema de la génesis del comportamiento teórico, y mucho menos se soluciona”. (1986:167)

Bast señala una cuestión que atraviesa a todas las temáticas asociadas a la conversión de una actitud en la otra –tal como veremos al ocuparnos de la objetivación-: resulta difuso, o simplemente ausente el punto específico en el cual se produce el intercambio de actitudes. Los intentos de presentar el pasaje por medio de un escalonamiento de etapas, no logran dar con el definitivo punto de inflexión, y las etapas intermedias nunca son trabajadas en profundidad.

“Los niveles intermedios faltan completamente; sólo se dice que los hay, tanto en los enunciados como en sus correspondientes comportamientos” (1986:167)

El pormenorizado –casi filológico- análisis de Bast sobre el enunciado que se realiza dentro del contexto de la ocupación, y su conversión en un enunciado apofántico nos expone a una problemática que no llega a resolverse: en qué consiste específicamente el cambio de un

modo de ver al otro, de una actitud a la otra, y, adicionalmente, cuáles son los pasos (si los hubiere) o formas intermedias por las cuales atraviesa semejante conversión.

Sólo podemos extraer de los dichos de Heidegger una serie de intuiciones fundamentales: el enunciar interno a la ocupación, y el enunciar teórico-tematizante representan dos polos entre los cuales se produce un complejo traspaso. Se nos ofrece un indicio: el traspaso consiste en un *ver de modo nuevo*, en una liberación de la mirada circunspectiva, y su conversión en una visión que descubre al ente como algo ante los ojos, y que destaca los aspectos por medio de los cuales el ente comparecía, para convertirlos en propiedades. A estas nociones añadimos dos adicionales: Primero, la producción de un enunciado no implica necesariamente una actitud teórica (como lo revela la posibilidad de producir un enunciado desde el interior de la ocupación), y segundo, la teoría no implica necesariamente la *Vorhandenheit* (como lo revela el ejemplo de la economía).

Concluimos este apartado con una reflexión acerca de la interpretación de lo que Bast considera una contradicción de los principios del ser-en-el-mundo: La idea de que lo a la mano pueda convertirse en algo ante los ojos (por vía de una conversión [*Umschlag*] en la comprensión del ser) implicaría otorgarle al ente una cierta sustancialidad, capaz de modificarse al compás del interés (práctico o contemplativo) que la existencia deposite sobre él. Contra esta interpretación, consideramos que el así llamado *cambio* en la comprensión del ser (sentido de la buscada conversión [*Umschlag*] de actitudes) no implica un cambio en la constitución de ser del ente, sino en el modo de observar su modo de aparecer. De hecho, lo más cercano a una sustancialidad –entiéndase, una constitución del ente, independiente de la comprensión del Dasein- en los análisis heideggerianos del período de Marburgo es la *manifestabilidad preológica*. Comprensión y ente se articulan como correlatos en una relación intencional, no existe algo así como un artefacto en sí mismo, o un ente teórico en sí mismo, ambos aspectos son abiertos por la comprensión del ser, esto es lo que nos ha enseñado la consideración de la estructura *Als*. El tomar al ente en tanto artefacto, o en tanto objeto teórico no altera su constitución fundamental, de hecho tal constitución resulta impensable en ausencia de un Dasein que se dirige comprensoramente al ente. La constitución de ser de los entes es una cuestión de sentido [*Sinn*], no de sustancialidad. La manifestabilidad preológica constituye el material a partir del cual se desarrollarán las interpretaciones; este es el motivo por el que el sol puede comparecer como deidad, como reloj o como estrella. La comprensión no modifica la manifestabilidad, sólo se centra en alguno de sus aspectos.

4. La objetivación como acto fundamental de la génesis ontológica de una ciencia

Los puntos anteriores estuvieron dedicados a la determinación de la tematización en un primer sentido, a saber, como conversión del *Als* hermenéutico en el apofántico. Al comenzar

nuestro análisis se anticipó que la tematización poseía un segundo sentido: la fundación de una región ontológica y consiguiente proyecto de la constitución de ser de los entes que la integran. La interpretación de Gethmann mostraba la tematización como un fenómeno íntimamente relacionado con otro, que a continuación ocupará nuestros estudios: la objetivación. En efecto, según nuestra propuesta, el segundo sentido de tematización resulta coincidente con el sentido de la objetivación. En este párrafo nos dedicaremos a esclarecer el sentido de este fenómeno y su papel fundamental para la comprensión de la génesis ontológica de una ciencia.

En nuestra búsqueda de aquel fenómeno que se encuentra en la base del ingreso a la actitud teórica, y por tanto, que aparece como condición de posibilidad para la configuración de una ciencia, nos encontramos, en el período de Marburgo con dos formulaciones divergentes; ellas aparecen en *Ser y Tiempo* y los primeros párrafos de las *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* (Tomo 25 de las Obras completas). Según la propuesta de *Ser y tiempo*, la tematización representa el acto principal por el cual se produce la fundación de una ciencia; en contraste, de acuerdo con la lección del semestre de verano de 1927/28, este papel quedaría reservado para la objetivación; la tematización sería en este segundo análisis una posibilidad del despliegue de aquel fenómeno primario.

Oportunamente, hemos visto que lo decisivo para el ingreso a la actitud teórica (y luego, el desarrollo de la ciencia como su posibilidad más inmediata) no está ni en el abandono del carácter de útil de lo útil, ni en la suspensión de la ocupación, ni tampoco (según Heidegger afirma en los problemáticos pasajes estudiados) en la modificación de la comprensión del ser. Entonces, ¿dónde ubica Heidegger lo característico y fundamental del pasaje de la actitud cotidiana a la actitud teórica?

En *Ser y Tiempo* (2006a:377) se señala que la modificación de la comprensión del ser conlleva una supresión de los límites del mundo circundante. Por medio de esta supresión, el ente pierde su lugar propio [*Platz*], el cual queda nivelado y equiparado a una posición espacial dentro de un espacio geométrico, posición que no difiere de cualquier otra⁴⁰. En esta disolución de los límites del mundo, y consiguiente equiparación del ente a todo otro ente encontramos el origen de una región ontológica. La supresión del mundo circundante afecta directamente al modo de descubrir los entes en relación a sus lugares propios: En la conversión apofántica de la interpretación, el *en tanto qué* ya no se obtiene del *um- zu* de la ocupación, sino del ente considerado en sí mismo. En este proceso de desmundanización, el ente artefactual queda recortado del sistema remisional del cual obtenía su sentido. En esta abducción, el útil no sólo pierde lo definitorio de su carácter de útil, sino también su ámbito de influencia y pertinencia.

⁴⁰ El problema de la fundación del espacio homogéneo de la física en la espacialidad del Dasein será objeto de nuestro quinto capítulo.

“El artefacto es recortado de sus relaciones de remisión, y de la totalidad respeccional, y con eso, pierde también su zona [*Gegend*] Heidegger llama a esto la “reducción [*entschränkung*] del mundo circundante” (SuZ:362), lo cual no es otra cosa que la desmundanización del mundo” (Bast, 1986:149)

La pérdida de la zona, esto es, el espacio, en tanto pragmáticamente significativo y descubierto por la comprensión primaria, produce la equiparación de todas las posibles ubicaciones de lo presente. El ente, al cual se le ha arrebatado su carácter técnico-significativo, queda igualado a todos los entes que se muestran en el espacio circundante. La pérdida de la zona representa para Bast, el punto inicial para el surgimiento de una región ontológica.

“En el caso presente, la modificación de la comprensión del ser lleva consigo una supresión de los límites del mundo circundante. Siguiendo el hilo de la comprensión del ser como estar ahí, que ahora toma la dirección, la supresión de los límites se convierte en una delimitación de la “región” del ente que está ahí” (Heidegger, 2006a:377)

Los entes despojados de sus zonas aparecen ahora como relacionados significativamente de otra manera: por medio del previo proyecto de su constitución de ser, el cual se expresa en los conceptos fundamentales que abren de antemano una región ontológica. Ya no es la participación en un entramado pragmático la que da sentido al ente, en relación con todos los demás, sino que lo que ahora lo relaciona con otros entes es la coincidencia en una forma previamente definida de concebir su constitución, y de poner en libertad lo que viene a la presencia. Así nos encontramos con las primeras (ingenuas y generales) regionalizaciones del ente; lo ente en tanto vivo, en tanto cuantificable, en tanto producto de una práctica social, en tanto compuesto por partículas elementales, en tanto objetivación del espíritu de una época, en tanto expresado por la poesía... El ente, despojado del mundo circundante, accede a una nueva modalidad del encontrarse relacionado. Como vimos, la desmundanización causa un doble movimiento de *descontextualización* y *recontextualización*. El ente nunca queda “flotando en el vacío”, siempre dice referencia a una totalidad de la cual obtiene su sentido, ya sea esta una totalidad respeccional, o una totalidad integrada por entes que coinciden en una común forma de ser puestos en libertad por el afán investigador del Dasein. La región ontológica es una nueva modalidad del mundo, no ya un mundo que consiste en entes reunidos por relaciones pragmáticas de significación, sino entes unificados por nociones comunes que funcionan como guías para su puesta en libertad (conceptos fundamentales, pero también configuraciones del

modo de acceso, y conceptualidad). Es en este sentido que se habla en *Ser y Tiempo* (p.93) de una noción especial de mundo: la idea de “mundo del científico”⁴¹

El ente, equiparado a todos los demás por medio de la supresión de los límites del mundo ahora es observado desde un punto de vista que se determina primero de manera general e ingenua (y no manifiesta para las propias ciencias), y en vistas a una serie de caracteres de ser que vienen a definir una “familia” de entes. Aquellos caracteres que fundan una forma común de perfilar un área del ente son los denominados conceptos fundamentales.

Por tanto, lo decisivo en el surgimiento de la actitud teórica a partir de la actitud cotidiana es la fundación de una región ontológica, la previa puesta en libertad del ente en una dirección bien definida, aunque inicialmente de manera difusa y general. Lo definitorio es el proyecto de la comprensión del ser, i.e. el previo proyecto de la estructura de ser del ente. Como vimos, el pre-diseño de la estructura de ser del ente se cumple en la definición de los conceptos fundamentales, que sirven de hilos conductores para la investigación de la región.

En una próxima sección veremos que Heidegger utiliza como el ejemplo más consagrado de este proceso de apertura previa de una región al así llamado “proyecto matemático de la naturaleza”⁴². Esta forma de proyectar el ser del ente lo deja en libertad únicamente con vistas a sus dimensiones cuantificables, y susceptibles de medición. Con el proyecto de la constitución del ser de una región advienen también otros aspectos fundamentales para la estructuración de una ciencia: La forma previa de abrir el ente también determina el modo en el que él deberá ser interrogado, los procedimientos por medio de los cuales se realizarán las investigaciones, y una concepción previa de las nociones de verdad y certeza para este ámbito en particular.

“Con la elaboración de los conceptos fundamentales de la conductora comprensión del ser se determinan los hilos conductores de los métodos, la estructura del aparato conceptual, la correspondiente posibilidad de verdad y certeza, el modo de fundamentación y demostración, la modalidad del carácter vinculativo y el modo de la comunicación. El conjunto de estos momentos constituye el concepto existencial plenario de la ciencia”. (Heidegger, 2006a:378)

Lo que Heidegger quiere resaltar es que la ciencia encuentra su génesis en un modo de la existencia, específicamente, en el proyecto de la constitución de ser del ente. Lo que este proyectar lleva a cabo es el poner en libertad al ente de tal manera que él pueda arrojarse al encuentro de un puro descubrir, o sea, pueda volverse objeto. Heidegger habla de esta forma del proyectar como de un “proyecto científico”.

⁴¹ Estrictamente se habla del “mundo del matemático” pero juzgamos válida la ampliación del concepto.

⁴² Capítulo 5, punto 2

“El proyecto científico del ente con el que de alguna manera nos encontramos siempre, hace comprender explícitamente su modo de ser, y de esta forma se tornan manifiestas las posibles vías hacia el puro descubrimiento del ente intramundano. La totalidad de ese proyectar del que forma parte la articulación de la comprensión del ser, la delimitación del ámbito de objetos, guiada por esa comprensión del ser, y el bosquejo del aparato conceptual a la medida del ente, es lo que llamamos *tematización*” (Heidegger, 2006a:378)

De modo que lo característico en la génesis de una ciencia está dado por el *desarrollo expreso de la comprensión del ser*. El proyecto matemático de la naturaleza representa el ejemplo más consagrado de este movimiento. Este desarrollo expreso de la comprensión del ser coincide con el fenómeno llamado unas veces *objetivación* (*Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*) y otras *tematización* (*Ser y Tiempo*)

¿Qué significa entonces “desarrollo expreso de la comprensión del ser”, salvo justamente objetivación? Heidegger da sólo una explicación: a través de él, el ente debe ser descubierto “como ente”, “como tal”, “en sí”, en “qué y cómo, y de dónde es”. (Bast, 1986:170)

A través de la objetivación, se dispone la comprensión para descubrir al ente en sí, tal como él es, y no en referencia a una finalidad práctica. Tenemos pues, ante nosotros dos cuestiones fundamentales que deberán ser estudiadas, puesto que en ellas parece residir lo característico de la actitud teórica: la tematización, y la objetivación, sus relaciones y divergencias.

4.1. La objetivación en tanto reformulación de la idea de tematización

En varias secciones de la obra del período de Marburgo pueden encontrarse abordajes del problema de la tematización que lo trabajan en conexión con el fenómeno de la objetivación, al parecer, ambos movimientos se encuentran familiarizados. Desde el comienzo de este capítulo somos conscientes (aunque aún no hemos elaborado esta intuición) de que ambos fenómenos deben relacionarse de algún modo. La mención inicial de Gethmann colocaba a la objetivación y la tematización en una notoria proximidad, de hecho, la tematización era definida por referencia a la objetivación. Por supuesto esta no es la única oportunidad en la cual los dos fenómenos se muestran como emparentados. En el párrafo 69b de *Ser y Tiempo*- al cual ya nos hemos referido más arriba- Se realiza la siguiente afirmación:

“La tematización objetiviza. Ella no “pone” el ente, sino que lo deja de tal manera en libertad que él se hace “objetivamente” interrogable y determinable”. (Heidegger 2006a:378)

Aparentemente, en esta lectura, la tematización se explica por medio de la objetivación, o, como parece sugerirse, consiste precisamente en ella. La actividad más propia de la tematización sería, justamente, el objetivar. Una y otra vez, ambos conceptos aparecen en una sugerente cercanía, e incluso se utilizan formulaciones que los combinan, como el caso de la expresión “objeto temático”. En esta sección de “Los problemas fundamentales de la fenomenología” puede observarse el uso del término “tematizar” como reformulación o correlato de la idea de objetivación:

“La comprensión del ser en general, entendida en sentido preconceptual, es la condición de que pueda ser en general objetivado, esto es, tematizarse”. (Heidegger, 2000a:337)

Según estas primeras propuestas la objetivación sería un movimiento interno a la tematización, o más profundamente, el proceso central. Sin embargo, existen otras importantes exposiciones donde la relación de los términos aparece invertida. La exposición más representativa de esta postura alternativa aparece en el análisis heideggeriano de la crítica de la razón pura, recogido en el tomo 25 de las obras completas.

En el párrafo 2 de esta obra encontramos lo que Bast llama “la exposición compacta del problema de la ciencia” (Bast, 1986:162). El párrafo beta de *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* lleva precisamente el título “El cambio [umstellung] del comportamiento precientífico a científico a través del acto fundamental de la objetivación [vergegenständlichung]”. La objetivación como ejecución expresa de la comprensión del ser”, podemos anticipar, por tanto, el papel fundamental que tendrá la objetivación en el surgimiento de una ciencia.

Para Bast, la propuesta de este párrafo constituye una importante variación en el modo de acceso a la problemática de la génesis de la ciencia a partir del trato cotidiano. En efecto, la compleja discusión en torno al sentido de los términos modificación [Modifikation], conversión [Umschlag] e intercambio [Wechsel] a los cuales nos dedicamos hace un momento, son ahora reemplazados por el más simple planteamiento del “cambio de lugar” [Umstellung] del comportamiento pre-científico a científico. No se habla ya sobre el traspaso del *Als* hermenéutico al apofántico, ni sobre el “nuevo modo de ver” lo a la mano como algo ante los ojos, sino del cambio de una actitud del Dasein por otra.

“El antes dificultoso problema de cómo es que el Dasein pasa de un modo de ser ocupacional-manipulador a uno teórico-científico, y cómo es posible que las dos formas de ser puedan permanecer juntas en el Dasein fáctico, es reducido a su contenido mínimo [*minimalgehalt*] en GA25. El punto desde el cual se va a ver el problema es completamente diferente del de *Sein und Zeit*. Ya no se pregunta cómo debe modificarse la ocupación para convertirse en contemplación teórica, sino: ¿Qué es aquello necesario para el comportamiento científico, lo cual lo diferencia del trato práctico, en tanto comportamiento precientífico?” (Bast, 1986:163)

La respuesta a la última pregunta, tal como es ofrecida en la lección del semestre de invierno de 1927/28 es: Lo necesario para el comportamiento científico es la *objetivación*. En el párrafo 2 de esta obra se busca, por tanto, la determinación de la génesis del comportamiento científico en aquella conducta fundamental. La argumentación de Heidegger podría resumirse de este modo:

Todo comportarse con respecto a los entes implica una previa comprensión del modo de ser del ente. Esta comprensión previa es inherente al ser-en-el-mundo, y en un primer momento, no tiene la estructura del interrogar científico. Aquella comprensión del ser, implícita y preconceptual, puede asumirse a sí misma como tarea puntual, entonces el comportamiento del Dasein se dirigirá explícitamente al descubrimiento del ente en su venir a la presencia, con independencia de las finalidades prácticas que motivaban el quehacer. Lo que caracteriza a la ciencia como actividad es la libre acogida de la comprensión del ser como tarea autónoma. En este cambio de actitud, el descubrir, que es inherente a todo comportamiento, se intenta expresamente como la única instancia que rige el actuar investigativo.

“El conocimiento científico está determinado por el hecho de que el Dasein existente se propone como tarea libremente elegida [*gewähltet*] el descubrimiento de lo ya de algún modo accesible, por mor de su carácter de descubierto [*um seines Enthülltseins willen*]” (Heidegger, 1995b:26)

Como dijimos, según la lección de 1927/28, el acto fundamental a través del cual se constituye el comportamiento científico es la *objetivación* [*Vergegenständlichung*]; ¿en qué consiste este fenómeno? Objetivar significa, desde luego, “hacer objeto”, aquello que deviene objeto es el ente⁴³; el ente deberá presentarse ahora como aquello que él ya era ante el discurso cognoscitivo que interroga. La idea de objeto aparece íntimamente asociada a la noción de

⁴³ En un momento aclararemos que el ente no deviene objeto así sin más, sino siempre como objeto “en tanto qué”, esto es, el ente es objetivado en vistas a un previo proyecto de apertura de una región del ente

interrogabilidad del ente. El objeto es el ente puesto por delante del interés investigativo que interroga, es el ente que será descubierto en su qué y cómo, y desde dónde es (Cfr. Heidegger, 1995b:27); el ente en tanto que queda abierto para un comportamiento constitutivo de la existencia que se ha hecho ahora independiente y explícito, un puro descubrir.

Este contemplar lo presente atendiendo únicamente a su carácter de descubierto descubierto [*Enthülltsein*] representa el único modo de acceso que puede descubrir en él algo así como “propiedades”.

“«ente deviene objeto» no significa «viene por primera vez a su ser», sino que, como el ente que ya es, debe pararse ante el discurso cognoscitivo que pregunta”. (Heidegger, 1995b:27)

Traer a la luz al ente como ente en lo que él es, en su puro estar descubierto es la finalidad de la objetivación. Este fenómeno nombra la ejecución expresa de la comprensión del ser, en esta ejecución, la constitución fundamental del ente se vuelve manifiesta, y al hacerlo queda delimitada (aunque en un principio, de manera general) una región de pertenencia. La objetivación determina de antemano aquello que debe pertenecer a un ente para formar parte, y volverse referente de una forma particular del interrogar. La proyección previa de aquello que ha de pertenecer a un ente es lo que anteriormente dimos en llamar el “desarrollo expreso de la constitución del ser”, llega a cumplimiento con el primer bosquejo, y luego precisión de los conceptos fundamentales, los cuales ya han sido definidos como los hilos conductores que atraviesan a todo ente perteneciente a una región y que diseñan la interrogabilidad y accesibilidad de ese ámbito. Desde luego, inicialmente, este proceso de génesis ontológica no resulta manifiesto para las propias ciencias ópticas.

“Así demanda en sí, por ejemplo, la tarea de una objetivación histórica de los entes como historia, una expresa comprensión de aquello que debe pertenecer a la historia. Todo preguntar e investigar biológico se mueve desde la base de una comprensión de la vida, organismo y semejantes” (Heidegger 1995b:28)

Entonces, ¿qué es propiamente lo que se objetiva?, ¿el ente o una región del ente?, propiamente, lo que se objetiva es el ente, *en tanto que* perteneciente a una región del ente, la cual también es configurada por la objetivación; en otras palabras, lo que se objetiva es el ente en tanto que interrogable en busca de aquellos aspectos pre-diseñados en el proyecto de su constitución de ser. Heidegger afirma que la génesis de una ciencia consume una región del ente (Heidegger 1995b:28), la cual queda definida por los conceptos que caracterizan al ente interrogable en dicho ámbito.

Como puede verse, la objetivación se pliega a la estructura *Als*, ningún ente es objetivado, así sin más, sino objetivado *como* [*Als*] interrogable en su mesurabilidad, o en su carácter de vivo o de histórico, es decir, *en tanto que* miembro de este conjunto objetivo, de esta región del ente. Desde esta perspectiva, la objetivación representaría la colocación de un ente bajo un previo proyecto de interrogabilidad. Heidegger avanza en la argumentación, señalando en su *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*:

“Lo que así se delimita como región a través de la objetivación, puede ahora como objeto volverse *tema*. El conjunto objetivo [*gegenständliche Zusammenhang*] puede ser interrogado en diversos aspectos [*Hinsichten*] y ser fijado como objeto de investigación.”(Heidegger, 1995b:28)

Se propone aquí que el *tema*, es una forma de denominar al *objeto*, en tanto objeto de investigación, o de un discurso científico. Pero para el acceso al nivel de tema, primero se hace necesaria la delimitación (aunque sea general y no manifiesta) de una región del ente. Esta cuestión llega a su formulación más expresa en esta afirmación: “La correspondiente tematización se construye a partir de la objetivación en general” (Heidegger, 1995b:29)⁴⁴

Aquí se propone expresamente que la objetivación representa el fundamento de la tematización. En esta línea se aclara que:

“Que el proceso esencial de la génesis de la ciencia está en la objetivación y que este proceso no es otra cosa que el desarrollo de la comprensión de la constitución de ser de los entes, debe volverse el tema que indica sin errores hacia la génesis de las modernas ciencias matemáticas de la naturaleza” (Heidegger, 1995b:29)

Tal como aquí se sugiere, el ejemplo paradigmático de la génesis de una ciencia es el desarrollo de la ciencia matemática de la naturaleza. Dado que nos dedicaremos a esta cuestión en un capítulo posterior, mencionamos sólo aquellos aspectos que aporten a la comprensión del asunto al que ahora nos dedicamos.

Heidegger afirma en su *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* (en consonancia con *Ser y Tiempo*) que lo característico de las modernas ciencias naturales no es el uso del experimento, o del cálculo, sino el despliegue del proyecto matemático, es decir,

⁴⁴ Sin embargo, Gethmann detecta una falta de elaboración en la postura Heideggeriana en lo referente a la construcción de la tematización a partir de la objetivación y así lo expresa: “Para la fundación de la tematización como modificación de la objetivación, no da Heidegger ninguna característica general, esto puede ocurrir porque tal fundación no se deja encontrar, sino que la tematización de la región de objetos en cada caso tiene lugar de otra manera [*anders erfolgt*]” (Gethmann, 1991:198)

la configuración previa de la descubribilidad de la Naturaleza en términos matemáticos. Lo decisivo y novedoso de la posición de Galileo y Kepler no fue el referirse a los hechos en sí, sino la intuición de que no existe algo así como un “mero hecho”. Su aporte a la fundación de la ciencia matemática de la naturaleza vino dado por:

“la intuición [*Einsicht*] de que no hay algo así como meros hechos, que el hecho como tal se alcanza por primera vez y puede ser enfocado en la búsqueda, cuando el ámbito (región) de la naturaleza ya está delimitado”.(Heidegger 1995b:32)

Los hechos son tales sólo para el interés investigativo de una previa proyección de la constitución del ser de una región. Es este proyecto de la comprensión del ser el que delimita de antemano lo que un ente debe poseer para ser considerado como perteneciente a una región, y por lo tanto, para poder volverse objeto de un interrogar, y tema de un discurso científico.

A través del proyecto matemático, a cierta región de entes le fue permitido venir a su interrogabilidad, únicamente desde su dimensión cuantitativa y calculable. La pregunta que dirigió el desarrollo de las modernas ciencias de la naturaleza –aunque quizás nunca formulada explícitamente- fue ¿cómo debe ser delimitada de antemano la Naturaleza, para que ella se haga accesible al pensamiento calculador?.

“La respuesta dice: la naturaleza debe ser delimitada de antemano en eso que ella es, de modo que ella *sea interrogable y determinable* como un conjunto cerrado de cambios de lugar [*Ortveränderungen*] de cuerpos materiales en el tiempo” (Heidegger, 1995b:31)

Para el planteo de la lección del semestre de invierno de 1927/28, el proyecto matemático representa un caso ilustrativo paradigmático de la *objetivación*, es decir, de la previa fundación de una región ontológica y desarrollo expreso de la comprensión del ser, con el correspondiente pre-diseño de los conceptos fundamentales que la vertebran, y constituyen a todos sus entes, es decir, el proyecto de aquello como lo cual la Naturaleza debe ser entendida de aquí en más, en vistas a su interrogación investigativa.

“Por primera vez a la luz del proyecto matemático de la naturaleza, es decir, en la delimitación a través de los conceptos fundamentales cuerpo, movimiento, espacio, tiempo, velocidad, determinados *hechos* naturales [*Naturtatsachen*] se volvieron accesibles como hechos *naturales*[*Naturtatsachen*]” (Heidegger, 1995b:31)⁴⁵

⁴⁵ En el original, los términos subrayados aparecen resaltados en cursivas.

Sin embargo, en *Ser y Tiempo*, el proyecto matemático no es utilizado como ejemplo de la *objetivación*, sino de la *tematización*. (Cfr. Heidegger 2006a:378). Según Gethmann, la forma específica de tematización para el caso de la física matemática es llamado “matematización”

“La matematización consiste en la interpretación [*Deutung*] de los objetos “ante los ojos” a partir del proyecto matemático” (Gethmann, 1991:198)

Según esto, tematizar no sería otra cosa que incluir a un conjunto de entes en un proyecto de constitución del ser. El proyecto matemático fija la uniformidad de todos los entes, y su nivelación a cuerpos, definidos por relaciones de movimiento, dentro de un esquema espacio-temporal. Para Bast, el proyecto científico de una región del ente consiste básicamente, en la configuración previa de los tres niveles de la precomprensión, esto es, el horizonte de comprensibilidad de algo

“El proyecto científico del ente ya manifiesto de algún modo se deja comprender en su modo de ser expresamente de tal modo que con ello, los caminos posibles para el puro descubrir de lo intramundano se vuelvan abiertos. Al todo de ese proyectar, lo llama Heidegger *tematización*. Ella consiste, sin que Heidegger lo diga, en nada más que la *Vorgriff, Vorhabe, y Vorsicht*” (Bast, 1986:157)

Lo que hemos podido ver mediante la comparación de una serie de formulaciones pertenecientes a diversas obras, es que objetivación y tematización coinciden en una de sus interpretaciones; a saber: ambas nombran el desarrollo expreso de la comprensión del ser, y la consiguiente fundación de una región ontológica. Las propuestas de *Ser y Tiempo* e *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* son contrastantes. Esta situación nos abre a un ámbito de preguntas acerca de cuál es la relación entre estos dos importantes fenómenos, ¿cuál de ellos se funda en el otro? ¿Comparten acaso su sentido? Y de ser así, ¿cuál es la sutileza que los diferencia, y que vuelve necesaria la utilización de dos términos distintos?

4.2 Problemáticas asociadas a la distinción entre objetivación y tematización

Comencemos por explicitar una serie de interpretaciones contrapuestas⁴⁶: En *Ser y Tiempo* se propone que la tematización objetiviza. Por su parte, en la lección del semestre de

⁴⁶ Interpretaciones del propio Heidegger que difieren de una obra a la otra, o bien, interpretaciones de sus comentaristas, que defienden una u otra postura.

invierno de 1927/28, se afirma que la tematización se construye a partir de la objetivación en general. El término *objetivación* [*Vergegenständlichung*] simplemente no se encuentra en *Ser y Tiempo*. En la obra cumbre del '27, la matematización de la naturaleza constituye un ejemplo paradigmático de tematización, mientras que en *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, este mismo ejemplo es utilizado para ilustrar la objetivación.

Para Gethman la objetivación es la tematización en el sentido de la construcción de una región ontológica (Cfr. Gethmann, 1991:197). Por su parte, Kockelmans hace coincidir ambos fenómenos: Tematizar es disponer al ente para volverse referente de un descubrir que se interesa por el mero carácter de descubierto:

“El propósito de la tematización es liberar los entes intramundanos, o un grupo particular de entes de tal manera que puedan ser objeto de un descubrimiento puramente teórico, y, por tanto puedan ser examinados “objetivamente”. Por tanto, tematización es objetivación” (Kockelmans, 1985:124)

Para este autor, objetivar significa que el ente ahora está dispuesto para pararse ante nuestro preguntar cognoscitivo. De ahora en más, el ente se coloca ante el interrogar, y, correlativamente, es susceptible de responder a la pregunta de qué, cómo y desde dónde él es. Según estos planteamientos, el término *objeto*, vendría a nombrar al ente en tanto interrogable. Desde luego, semejante interrogación sólo ocurre dentro del contexto de un más amplio proyecto de investigación, un proyecto de la constitución del ser de los entes, que es un desarrollo explícito de la comprensión del ser inherente al llano-ser-en –el-mundo, al cual se ha llamado objetivación. Pero más adelante, Kockelmans elabora su postura, y la equipara a la propuesta de *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* –a saber, que la objetivación posibilita la tematización-; él afirma que:

“El dominio que es delineado por el proceso de objetivación puede ahora volverse el tema de investigación. La tematización se desarrolla en cada caso sobre la base de la forma relevante de objetivación” (Kockelmans, 1985:128)

En esta misma línea, recordamos que el propio Heidegger había hablado en *Lógica, la pregunta por la verdad* sobre el *objeto*, refiriéndose a él como el *con qué temático* (de un *tener que ver con*), aunque nunca se emplea en esta obra el término *objetivación*.

Resulta difícil pasar por alto las similitudes conceptuales entre la tematización de *Ser y Tiempo*, y la objetivación de *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, aunque al mismo tiempo, también es difícil olvidar que el orden de fundamentación de estos dos fenómenos se invierte de una obra a la otra. Arribamos, pues, a la pregunta: ¿Cuál es

entonces la lógica de fundamentación de los fenómenos ahora estudiados? ¿La tematización funda a la objetivación, o es fundada por ésta?, ¿o acaso representa es este mismo cuestionamiento, un pseudo-problema?. Bast reconoce los paralelismos entre los dos fenómenos, pero, al mismo tiempo, asegura que ambos no funcionan como meros sinónimos, sino que existe algún tipo de matiz entre uno y otro. Este autor destaca que Heidegger no se ha ocupado de remarcar aquellos matices y diferencias.

“Aunque en gran medida la tematización de *SuZ* y la objetivación de GA25, están determinadas de forma parecida, no se trata de un simple cambio de nombre. En GA 25 se dice (p.29 y ss): «a partir de la objetivación, en general, se construye la respectiva tematización» Pero Heidegger no se ocupa de la diferencia” (Bast, 1986:164)

Cuando intentamos diferenciar los términos objetivación y tematización, nos vemos dirigidos a su inmediata explicación en las nociones de “hacer objeto”, y “hacer tema”, lego, nuestro cuestionamiento debería orientarse primero a la aclaración de estos términos.

Varias indicaciones de lo característico de un *objeto* son ofrecidas tanto por Heidegger como por sus comentaristas: Bast presenta el objeto como el correlato del discurso que pregunta, En *Ser y Tiempo*, se habla del objeto como el ente en tanto que interrogable y determinable, En “Lógica...” se dice que el objeto es el “con qué” temático (de un tener que ver con). Kockelmans hace del objeto un ente susceptible de responder a su qué, cómo y desde dónde; en “Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo” el objeto es delineado como “posible tema del aprehender” (Heidegger, 2007a:321). Todas estas formulaciones nos acercan a una idea general: el objeto como el ente en tanto que puede ser interrogado, abierto por un investigador.

A primera vista, la idea de objeto suele aparecer como asociada a la segunda modalidad fundamental del ente: la *Vorhandenheit*. Sin embargo, en verdad, esta equivalencia es ficticia. No toda forma de la *Vorhandenheit* coincide cabalmente con la idea de un ente abierto para su interrogabilidad en el contexto de un proyecto científico. Existen formas de lo ante los ojos que son descubiertas por la misma circunspección, como es el caso de la “la cosa usual” [*Zeugding*] que aparece ante la experiencia del fracaso de la utilización. También nos exponemos a una modalidad de la *Vorhandenheit* cuando, al realizar una pausa en la ocupación, simplemente contemplamos el producto terminado, o el taller que nos rodea, aquí no hay aún un enunciado de ningún tipo, ni ningún proyecto de investigación. En su *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, Heidegger, al hablar de *Vorhandenheit*, utiliza los ejemplos de una piedra, o una silla, como cosas sólo presentes, que sólo aparecen ahí, aunque no tenga yo

con ellas ninguna relación práctica. Incluso, al trabajar el problema de la *Ousia*, ésta noción se hace coincidir con lo meramente presente a mi alrededor.

Por su parte, el vocablo *tema*, no recibe tantas denominaciones explícitas: En *Lógica, la pregunta por la verdad* se dice que el tema es el “acerca de qué” de un mostrar, esto es, de un enunciado apofántico. La utilización de expresiones como “área temática”, o “tema de investigación” nos señalan en dirección de aquello *de lo que una ciencia habla*. En muchas obras heideggerianas se emplea de manera indistinta la denominación “tema de investigación”, o “objeto de una ciencia”⁴⁷. Aunque en algunas oportunidades, accedemos a expresiones como: “el todo de lo que está-ahí (del espacio homogéneo) se convierte en tema” (Cfr. Heidegger, 2006a:377 –el paréntesis es nuestro-). Aquí parecería que el término “tema” viene a definir un conjunto de entes, un área, una región.

En este punto se vuelven relevantes las reflexiones de Robert Brandom. Para este autor lo ante los ojos representa una modalidad del ente a la cual únicamente se responde de modo adecuado por medio del enunciar⁴⁸. Brandom lleva al extremo la idea de que el enunciar representa un modo del *tener que ver con*, una ocupación. Esta particular forma de la ocupación consistiría en operar con un tipo peculiar de artefacto: el enunciado, cuya función principal es referirse al ente en tanto que está ante los ojos. Señala Brandom:

“Lo ante los ojos puede ser definido como lo que está a la mano en tanto un con-lo-cual para la práctica de la enunciación, aquello a lo que sólo se responde haciendo una afirmación al respecto” (2002b:318)

En definitiva, Brandom reduce la *Vorhandenheit* a *Zuhandenheit*, y establece que la forma pertinente de referirse a lo ante los ojos es realizar acerca de ello un enunciado. Continúa:

Tan pronto como comenzamos a hacer el enunciado, hay un cambio en el haber previo. El “con lo que” se convierte en un “acerca de lo qué” (Brandom, 2002b:319)

Puede, por tanto, concluirse que, si la *Vorhandenheit* es el “con lo qué”, es decir, lo que está disponible para la práctica de la enunciación, y que en ella, el “con qué” se convierte en el “acerca de qué”, que ya ha sido definido como una denominación del *tema*, Entonces la *Vorhandenheit* representaría una modalidad del carácter temático del ente. Lo ante los ojos, y el *tema*, aparecerían desde este planteo como equivalentes ¿es esta posición justificable?

⁴⁷ por ejemplo, en SuZ, 213 orig y 375 orig respectivamente

⁴⁸ Esta noción será profundizada en el capítulo dedicado al problema del *Lógos*

Luego de todas estas distinciones, una cosa ha quedado en claro: tema y objeto son dos clasificaciones del ente. Pero al comienzo de nuestra investigación se había planteado la caracterización del ente en dos modos principales: lo a la mano, y lo ante los ojos. Entonces, ¿a cuál de estas modalidades pertenecerá el tema, y a cuál el objeto?, ¿o acaso deberíamos dejar de hablar de dos modos fundamentales del ente, y pasar a hablar de cuatro (a saber, *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, tema y objeto)?.

En la opinión de Gethmann, la tematización es la objetivación en el sentido de construcción de una región ontológica. Pues bien, en respuesta a nuestra pregunta diremos que la primera región, o más precisamente, la condición de posibilidad de la apertura de cualquier región ontológica, es la constitución de la *Vorhandenheit* en general. Lo vivo, lo histórico, lo móvil, lo psíquico, todas estas formas previas de descubrir al ente se basan en la previa apertura de lo presente en su carácter meramente presente, en su carácter independiente de la praxis, y determinado por propiedades predicativas, carácter que es descubierto como resultado de un libre comportamiento: el desarrollo autónomo de la comprensión del ser. Desde esta propuesta, *objeto* y *tema* representarían dos manifestaciones de la *Vorhandenheit*.

Entonces, si tanto *tema* como *objeto* representan modos de lo ante los ojos, ¿cuál es la sutileza que los diferencia?, ¿por qué necesitamos dos palabras en vez de una? Objeto y tema nombran uno y el mismo fenómeno, pero realizando un refuerzo en uno de sus aspectos. El *objeto* nombra al ente en su quedar al descubierto para una interrogación, para ser cuestionado en su qué, y cómo, y desde dónde; el *tema*, por su parte hace referencia al ente en su quedar incluido en un comportamiento que hace de él el *acerca de qué* de un hacer ver mostrando, un enunciar. Desde luego, ambos conceptos se inscriben en un proyecto de la comprensión del ser, en la apertura previa de una región. Tanto tema como objeto son siempre “tema de”, o “objeto de”: tema *de* investigación, objeto *de* la biología.

¿Y qué ocurre con las abundantes expresiones que unifican los dos conceptos en una sola fórmula, como el caso de “objeto temático”? o más fundamentalmente, ¿qué diremos acerca de los comportamientos asociados a cada denominación del ente, a saber, la objetivación, y la tematización? ¿Cómo es posible que se realicen acerca de estos procesos afirmaciones tan contrastantes como “la tematización objetiviza” (*Ser y Tiempo*) y “la tematización se construye a partir de la objetivación”? (*Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*) Proponemos que semejantes fluctuaciones son posibles porque tematización y objetivación mientan aspectos de uno y el mismo fenómeno. No son términos contrastantes, sino fuertemente co-implicados.

En nuestra opinión, la fluctuación entre todas estas problemáticas denominaciones está permitida por la superposición de los dos sentidos de tematización operantes en las ciencias ópticas que propusimos al comienzo de esta sección. A diferencia de la noción de tematización, la idea de objetivación recibe un desarrollo bastante convergente cada vez que Heidegger se

dedica a su explicación: objetivar es poner en libertad al ente en vistas a un previo proyecto de la constitución del ser de una región. En algunos casos, la objetivación se muestra como coincidente con la tematización, consideramos que en estos casos se produce una coincidencia del sentido de objetivación con el segundo sentido de tematización, a saber, la fundación de una región ontológica.

Cuando nos referimos al objeto y al tema como “tema de...” u “objeto de...”, estábamos haciendo referencia a una cuestión que ya ha sido mencionada: tanto la tematización como la objetivación (puesto que sus sentidos pueden coincidir) se pliegan a la estructura *Als*, Nada es objetivado o tematizado así sin más, sino siempre en tanto que objeto o tema de un proyecto de la constitución de una región. Siempre se objetiva, o tematiza en vistas a una apertura del ente que se ha definido de antemano, por eso se dice que el proyecto científico consiste en “abrir un *a priori*” (Heidegger, 2006a:378) No hay objetivación, ni tematización (en el segundo sentido) si no es en el horizonte de una previa descubribilidad del ente, que se lleva a cabo a la luz de los conceptos fundamentales. En “problemas fundamentales de la metafísica”, Heidegger realiza la siguiente afirmación:

“El acto fundamental de la objetivación, tanto si es objetivación del ente como del ser, tiene –con independencia de la distinción fundamental en ambos casos- la función de proyectar *expresamente* lo dado previamente hacia aquello que esta *ya* proyectado en la experiencia y la comprensión precientíficas” (Heidegger, 2000a:338)

Según esto, objetivar es proyectar hacia algo que ya está proyectado de antemano; esto es, hacia un determinado panorama (primero ingenua y generalmente configurado) de la constitución de ser. Objetivar a un ente, por ejemplo, como organismo es proyectarlo hacia lo que de antemano se considera que un organismo debe poseer en general, para ser tal.

Para concluir con esta sección, resumimos la posición de Heidegger en torno a la tematización y objetivación: Lo que caracteriza a una ciencia es el desarrollo *expreso de la comprensión del ser*, que implica el *proyecto de la constitución del ser* de un ámbito de entes, que se cumple en la *objetivación*, ella da origen a una región ontológica, vertebrada por *conceptos fundametales*, en vistas a los cuales los entes son interrogados. Con este trasfondo en funcionamiento, el ente puede volverse *tema de un discurso* cuya finalidad es el descubrir mismo, con indiferencia de los fines prácticos.

4.3. Temporalidad de la tematización y objetivación

Resulta inevitable para el desarrollo de este punto el realizar una brevísima descripción del Dasein en tanto temporeidad. No es nuestro objetivo el de exponer acabadamente la su estructura trípemente extática, sólo haremos mención de las estructuras temporales en la medida en que ayuden a clarificar el sentido tempóreo de la tematización y objetivación.

En *Ser y Tiempo* se propone el fenómeno fundamental del Cuidado como la estructura central del Dasein, aquella que modela todas las posibilidades de despliegue, todos los modos de ser. El Cuidado queda determinado como un *anticiparse-a-sí estando-ya (en un mundo) en-medio-de (el ente intramundano)* (Heidegger, 2006a:214) El cuidado encuentra su fundamento en la temporalidad, pronto se revela que cada uno de los elementos componentes del cuidado hacen referencia a un éxtasis de la temporalidad: el *anticiparse a sí* nombra el *futuro*, el *estando ya* hace referencia al *haber-sido*, y el *en medio de* nos habla del *presente*. Ahora bien, estas tres dimensiones recibirán configuraciones diversas dependiendo de si en ellas el Dasein se interpreta a sí mismo a partir de sí mismo y su posibilidad más propia (formas propias de la temporalidad) o bien, a partir del mundo y del ente que allí viene a la presencia (formas impropias de la temporalidad). Las formas propias de la temporalidad son, respectivamente el *precurisar* –que abraza la posibilidad más propia-, el *haber-sido* –que asume la propia condición de arrojado en un ser culpable-, y el *instante* –que abarca la situación abierta-. Las formas impropias de la temporalidad, es decir, aquellas regidas por la caída en el mundo son, respectivamente, el *estar a la espera* –de lo intramundano-, el *olvido* –de la condición de arrojado- y la *presentación* –de aquello con lo que la existencia se ocupa-.

Como veremos en el capítulo 3, dedicado a la relación entre teoría y praxis, el conocimiento científico representa una variedad de la ocupación⁴⁹; como tal, los quehaceres propios de la ciencia estarán guiados por las formas características de la impropiedad, es decir, la ciencia es uno de los modos en los que el Dasein se comprende a sí mismo a partir del mundo. Por tanto, las modalidades tempóreas determinantes del conocimiento científico (y de sus movimientos posibilitadores: desmundanización, objetivación y tematización) serán aquellos que definen la temporeidad en sentido impropio. Aún más específicamente, dado que la ciencia representa un modo de la ocupación (un modo especial, donde la mirada circunspectiva se independiza) la configuración de los tres éxtasis coincidirá con la que es característica de la ocupación, aunque –a diferencia del quehacer cotidiano- la existencia quede orientada hacia el ente en tanto algo *ante los ojos*, no ya como algo *a la mano*.

⁴⁹ Varios autores coinciden en esta lectura de las obras de Heidegger, entre ellos Gethmann: “La ciencia no es un modo de la suspensión de la praxis, sino una praxis diferente. Por tanto, se coloca aquí la praxis (del mundo de la vida [*Lebensweltliche*]) ante la praxis (científica)”(Gethmann, 1991: 193) y Charles Guignon (1986:157)

Pues bien, la modificación que el conocimiento científico trae al fenómeno básico de comprensión circunspectiva es la referencia de los tres éxtasis temporales al ente en tanto *Vorhandenheit*, y no ya como en tanto *Zuhandenheit*. Desde esta perspectiva que teoriza acerca del ente, (del mismo modo que en el caso de la visión ocupacional) el futuro se manifiesta como un *estar a la espera* [*Gewärtigen*], el presente se muestra como *presentación* [*Gegenwärtigen*], y el pasado se configura como *olvido* [*Vergessenheit*].

Comenzamos pues, por la dimensión *futura*. La comprensión impropia *está a la espera*, primariamente, de lo que es objeto de ocupación. Cotidianamente el Dasein se comprende a sí mismo a partir de su despliegue pragmático, por ello “[El Dasein] está a la espera de su poder-ser desde el objeto que lo ocupa” (Heidegger, 2006a:354) El *estar a la espera*, en tanto estructura existencial, siempre ha abierto el horizonte desde el cual *algo* puede ser esperado; así, el *esperar algo* (un ente), tanto desde la postura de la ocupación como desde la contemplación se funda en esta posibilidad general del comprenderse a sí mismo. El estudio de la Aperturidad puso de manifiesto el carácter fundado de la actitud contemplativa de acceso al mundo, la cual se asentaba en la experiencia circunspectiva del trato ocupacional. La modificación tempórea que la actitud tematizante provoca en el esquema circunspectivo es la conversión del *estar a la espera* en el así llamado “*demorarse junto a*” [*Verweilen mit*] (Heidegger, 2006a:162). En efecto, la mirada contemplativa permite que los entes se aproximen desde su perfil objetivo, o *ante los ojos* es decir, caracterizados por una cierta permanencia e invariabilidad junto a la cual la existencia demora o permanece “con los ojos abiertos”. El Dasein ya no *está a la espera de lo a la mano* con lo que se ocupa, sino que *se demora junto a lo que está ante los ojos*. El conocer constituye un demorante estar presente de los entes, que encuentra su correlato en un *calmo*⁵⁰ *permanecer* contemplativo del Dasein frente a ellos, se trata de una configuración de la temporeidad impropia que les permite *demorar* [*Verweilen*] ante los ojos de la teoriedad.

Continuamos por la dimensión *presente* del conocimiento. En su faceta presente, la contemplación queda perfilada como una forma fundada en el *estar en medio de* lo que es objeto de ocupación. El *presente* de la actitud teórica, al igual que la de la ocupación en que ella se funda, queda definida por la *presentación*, no ya de lo circundante con lo que el Dasein se relaciona pragmáticamente, sino de lo simplemente ante los ojos. Se dijo que la *presentación* pone de manifiesto el carácter abierto de los entes con los que la existencia se ocupa; en el caso de la visión teórica, el aspecto resaltado será la condición objetual (interrogable y permanente) de lo presentado. En este sentido se afirma en *Los seminarios de Zollikon*: “La ciencia moderna se basa en esta *modificación en la experiencia de la presencia* del ente a la objetualidad” (Heidegger, 2007c:150)

⁵⁰ Esta calma o apacibilidad será desarrollada al estudiar, en el próximo capítulo, la dimensión pasional de la actitud teórica.

La *presentación* asociada a la contemplación representa, al igual que en el caso de la ocupación, una relación cadente de la existencia con el ente intramundano, la variación yace en el hecho de que esta relación no se define por la utilización del ente en un proyecto práctico, sino en la inspección tematizante. Esta nueva relación presupone la desmundanización, es decir, la separación del ente del entramado remisional en el que funcionaba como nodo.

Por último, en el conocimiento, la dimensión tempórea del *pasado*, se manifiesta como *olvido*. En el olvido, el Dasein “está perdido en la exterioridad de lo que lo ocupa” (Heidegger, 2006a:356) En efecto, por tratarse la contemplación científica de una modalidad impropia de la comprensión, la existencia hace olvido de su propia condición de arrojada, pero no ya por comprenderse a sí misma a partir de aquello que la concierne en modo ocupacional, sino, en este caso, en modo contemplativo. La existencia se comprende a sí misma a partir del ente que viene a la presencia por medio de su aspecto meramente presente, es decir, su condición de ante los ojos. Para ese caso específico de la impropiedad que es la ocupación (de la cual la ciencia sería un modo), la dimensión pretérita (sida) de la existencia se revela como una *retención*. Lo que se retiene aquí es el ente en su venir a la presencia como previamente definido por una serie de propiedades, como caracterizado por una constitución de ser ya efectiva de antemano.

No debe sorprendernos el no encontrar terminología específica para denominar cada una de las múltiples variaciones que los distintos modos de acceso al mundo provocan en el esquema unitario del Cuidado, fundado en el tiempo; de hecho semejante clasificación terminológica se encuentra por fuera de los objetivos fundamentales de la obra en que la constitución del Cuidado es trabajada de manera más profunda: *Ser y Tiempo*. El mismo Heidegger asegura no pretender realizar, como finalidad de su analítica, una minuciosa categorización de los fenómenos vivenciales⁵¹ (tal como fuera, según él, el proceder de las antropologías propias de principios del siglo XX), sino sólo recorrerlos para encontrar en ellos las indicaciones que dirigen su estudio al objetivo fundamental: el descubrimiento del sentido de ser del Dasein.

En lo referente a la dimensión tempórea de la enunciación (primer sentido de tematización), nos será útil recordar el tratamiento de la expresión “el martillo es demasiado pesado”: Nuestro análisis concluyó que el enunciado tematizante es incapaz de descubrir en relación a cuál modo del *estar a la espera*, o bien, en el plan de qué tipo de utilización *presentante*, el martillo resulta “demasiado pesado”. El enunciado teórico representa una suspensión del hablar circunspectivo, y por ello mismo, una separación del horizonte tempóreo que le ha dado origen (el proyecto pragmático del Dasein). Aislado de este modo del inmediato y antepredicativo *estar a la espera, retener y presentar*, el discurso que surge de la teoría elide el arraigamiento de la expresión en la unidad extática de la temporeidad interna a la ocupación.

⁵¹ Sólo para nombrar algunas secciones, Cfr., por ejemplo, Heidegger, 2006: 147, 288, 292.

Como recordaremos, la desmundanización nombraba la transformación que la contemplación científica introducía en la estructura cotidiana de la mundanidad del mundo, es decir, la parcialización del ente en función de un aspecto, y la puesta entre paréntesis de su participación pragmática en la significatividad mundana; ahora acudimos a un nuevo fenómeno, que explora la modalización que el enunciar teórico genera en la estructura cotidiana de la temporeidad de la ocupación media. Se trata de un mismo fenómeno interpretado primero desde su faceta mundana, y ahora desde una perspectiva temporal. Desde este punto de vista, lo puesto entre paréntesis no será ya la participación del ente en una totalidad respeccional, sino el horizonte temporal abierto por el despliegue del proyectar práctico. La tematización provocaba una supresión de los límites del mundo, pero paralelamente provoca una supresión en la expansión del tiempo inherente a la ocupación. “El enunciado científico es apartado de su horizonte temporal. Se olvida su surgimiento a partir de un retener que está a la espera” (Heidegger, 2006a: 376). Lo expuesto hasta este punto manifiesta la versión tempórea de la transformación del *en cuanto* hermenéutico en el apofántico, la génesis del hablar tematizante de la ciencia. Desde luego, el enunciar tematizante es incapaz de suspender toda forma de la temporalidad (hacerlo representaría un poner fin a la esencia del Dasein en tanto temporalidad, y con ello, a la condición de posibilidad de todo descubrimiento), la modalidad de la temporalidad asociada al enunciar tematizante-objetivante simplemente se modifica, el ente apartado de su finalidad práctica aparecerá como caracterizado por una independencia, que en el plano temporal se muestra como un permanecer [*Verweilen*] ante los ojos. Esta nueva forma de la temporalidad, como se ha visto hace un momento, tiñe los tres éxtasis constitutivos.

La estructura formal del *en tanto que*⁵² se funda en la temporeidad, puesto que sólo es viable comprender algo en tanto algo, si es primero posible acercarlo hacia una presentación, reteniéndolo en función de un proyectar. Luego, nos encontramos aquí ante la formulación tempórea de la transformación del *en tanto* hermenéutico, en el apofántico, condición de posibilidad del discurso científico. La verdadera transformación del ocuparse en comprensión temática no ocurre en virtud de una suspensión de la praxis⁵³, sino que se trata de un nuevo modo de visión que se dirige al ente a la mano, a saber, como algo que está-ahí (ya Gethmann nos había advertido que la ciencia representa una praxis diferente, y no una suspensión de la misma). La tematización queda estructurada en tres momentos constitutivos: 1) articulación y desarrollo de la comprensión del ser (en cuanto estar-ahí) 2) delimitación de un ámbito de

⁵² Y, desde luego, también todo modo del comprender e interpretar.

⁵³ “Cada modo de investigación teórica posee sus propios tipos de prácticas. Los científicos están involucrados con equipamiento de laboratorio y aparatos técnicos (...) lo que distingue a la actitud teórica de la actitud cotidiana no es la pérdida de la praxis ni la prioridad del ser-a-la-mano, sino el hecho de que las entidades estudiadas por el científico han sido descontextualizadas” (Guignon 1986: 157)

objetos, surgido de esa comprensión y 3) esbozo del aparato conceptual, a la medida del ente descubierto por la visión transformada.

La tematización/objetivación abre al ente de tal manera que éste pueda aparecer ante un puro descubrir, o sea, volverse *objeto*. La tematización objetiviza, ella libera al ente para su interrogación y determinación. El tematizar representa un modo muy particular de la *presentación*, distinta del presente de la circunspección, ya que está a la espera del descubrimiento de lo que está ahí.

CAPÍTULO 2 La dimensión pasional del comportamiento científico

Hasta este punto, nuestra investigación se ha dedicado al desarrollo de dos nociones principales que pueden expresarse sintéticamente de esta manera: El conocimiento es un modo derivado de la comprensión; y la ciencia constituye un comportamiento, fundado en el ser-en-el-mundo. Para ello repasamos la estructura fundamental de la apertura, con sus momentos constitutivos, y estudiamos los movimientos conversores de la objetivación y tematización (posibilitadas por la desmundanización), como posibilidad de traspaso de actitudes ante lo que viene a la presencia. El objetivo de este capítulo será el de estudiar una temática que se sigue directamente de lo previamente analizado: Si el conocimiento representa un fenómeno derivado, y si la actividad científica constituye un *comportamiento* fundado en la estructura fundamental del Dasein en tanto apertura –estructura caracterizada por la cooriginariedad de los momentos existenciales-, debería ser posible rastrear en el intercambio de actitudes, modificaciones en todas las estructuras, no únicamente en la comprensión.

Las modificaciones en la comprensión han sido objeto de las reflexiones precedentes, por tanto aún quedan por estudiar los cambios producidos en dos estructuras por causa del despliegue de aquel tipo de comportamiento que denominamos ciencia: Nuestra investigación aún debe dedicarse al discurso y la disposición afectiva. Las variaciones que el comportamiento científico provoca en la estructura del discurso serán objeto de la tercera sección de nuestra investigación, que se ocupa específicamente de la dimensión discursiva del comportamiento teórico; por tanto deberemos concentrarnos ahora a la estructura restante: La disposición afectiva.

Intentaremos mostrar que las actividades teóricas llevan asociada a sí –tal como lo requiere la cooriginariedad de los fenómenos existenciales- una forma de la dimensión pasional. Esta demostración se realizará en contraposición con una postura difundida que encarna un prejuicio tradicional (positivista), esto es, que las actividades de la ciencia son (o deben ser) ajenas a todo componente afectivo, y que se manejan en el plano de la plena objetividad –en el sentido de la no-contaminación de las premisas por consideraciones subjetivas-.

A continuación exploraremos la dimensión co-implicada y co-variante de las dos estructuras cuyo vínculo intentamos destacar: nos concentraremos en la relación entre disposición afectiva y comprensión, más precisamente, intentaremos encontrar una modalidad del temple anímico asociado a la teoriedad. El descubrimiento de una modalidad afectiva asociada a la actitud teórica de la ciencia servirá para equiparar esta actividad a cualquier otro comportamiento del Dasein, y demostrar que, al igual que los demás, ella también está penetrada por la dimensión anímica, lo cual implica que no se encuentra en un lugar de preeminencia, sino que pertenece a la misma estructura co-variante a la que pertenecen todos los existenciales, posibilitada por el fenómeno de la cooriginariedad.

Para el desarrollo de este capítulo comenzaremos por un regreso al tratamiento aristotélico de la disposición afectiva, y su estudio de los templos anímicos asociados a la actitud teórica (*Bíos theoretikós*), para luego analizar la recepción heideggeriana de estos conceptos, y su posterior elaboración desde una perspectiva existencial.

1. El tratamiento de la disposición afectiva en las investigaciones sobre Aristóteles y en *Ser y Tiempo*.

En lo referente a la relación entre comprensión y disposición afectiva, Heidegger afirma que siempre se comprende desde un determinado modo del encontrarse en el mundo [*sich Befinden*] La disposición afectiva, que es ópticamente vivenciada como el estado de ánimo, coloca a la existencia ante su estado de arrojado [*Geworfenheit*], el Dasein se percata de sí mismo como un ente que “es y tiene que ser”, como la existencia ubicada en el centro de un mundo con interconexiones semánticas ya operantes de antemano. Sobre el trasfondo de este mundo ya efectivo, el Dasein desplegará su proyecto y permitirá el correspondiente desocultamiento de entes y remisiones. Asimismo, Heidegger reflexiona extensamente acerca del carácter afectivo del comprender. En *Ser y Tiempo*, al tratar en el párrafo 30 el fenómeno del miedo como modalidad de la disposición afectiva, queda claro que un determinado modo de encontrarse anímicamente dispuesto en el mundo perfila la comparecencia del ente según aspectos particulares, afines al temple en cuestión.

“Dado que la disposición afectiva es cooriginaria con el comprender, ella se mantiene en una cierta comprensión. Así mismo, a la disposición afectiva le es propia una cierta interpretabilidad” (Heidegger, 2006a:183)

Ciertamente, el aspecto amenazante del ente sólo puede comparecer ante una mirada dispuesta a percibir lo circundante con semejante matiz. La circunspección percibe lo amenazante porque se encuentra en la disposición afectiva del miedo. “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado” (Heidegger, 2006a:166). La disposición afectiva siempre tiñe el modo de Comprender el mundo. Esta idea se mantiene a lo largo de varios períodos del pensar de Heidegger, por ello vemos que la misma noción aparece expuesta muchos años después, en *Los seminarios de Zollikon*: “no hay comprensión que no sea comprensión yecta” (Heidegger, 2007c:200)

Heidegger destaca que la disposición afectiva posee su propio tipo de comprensión. Al tratarse de dos estructuras cooriginarias, todo encontrarse afectivamente templado involucra un particular modo de abrir y poner en libertad a los entes, así como también una especial forma

del discurso. Los estados de ánimo tienen sus propias y originarias maneras de abrir, las cuales no pueden ser expresadas fielmente por los estándares del simple “saber” o “teorizar”. Por su parte, la comprensión deberá, sin dudas, poseer asociada a sí, modalidades de la disposición afectiva y el discurso. Tradicionalmente se ha asociado a la tematización científica, con la *ausencia de afectividad*, con la referencia al “mero hecho”. Ciertamente, el destierro de la subjetividad del científico de los resultados de sus investigaciones constituye un desafío actual y relevante. Según esta postura, las conclusiones científicas deberían provenir del frío análisis de los estados de cosas mundanos, a los cuales se accede desde una cierta “asepsia afectiva”, una “mirada desde ningún lugar” por lo demás deseable y perseguida. Sin embargo, afirmará Heidegger, toda comprensión está ya siempre afectivamente dispuesta, y desde esta afección posibilita la comparecencia del ente.⁵⁴

Por tratarse de un existenciario, la disposición afectiva deberá atravesar todos los modos fácticos de comportamiento del Dasein, y tendrá una particular incidencia en el despliegue de cada uno de sus proyectos. Esto significa que debería ser posible encontrar una modalidad afectiva incluso en las formas aparentemente más alejadas del mundo tal como resulta abierto por la cotidianidad.

El problema de la *posibilidad* de un estado de ánimo correlativo a la actitud teorizante de la ciencia ya ha sido evacuado de antemano: Un cierto talante afectivo de la comprensión temática no solo es posible, sino inevitable, puesto que forma parte del modo descubridor en el que el Dasein es su *Ahí*. La necesaria conexión entre la comprensión y disposición afectiva puede extraerse acertadamente como consecuencia de los principios heideggerianos de cooriginariedad; sin embargo, no resulta sencillo encontrar un tratamiento fenomenológico explícito que describa los caracteres de la indagada tonalidad afectiva de la teoriedad. En la obra fundamental de 1927, puede rastrearse una breve mención alusiva a la temática: En el párrafo 29, luego de haberse dedicado a la descripción del estar-ahí en cuanto disposición afectiva, Heidegger hace hincapié en el hecho de que la teoría (en tanto contemplación científica), como actitud del Dasein en el mundo, contrariamente a la opinión tradicional, no está exenta de tonalidad afectiva, por el contrario, únicamente una determinada posicionalidad anímica es capaz de permitir que los entes comparezcan ante la comprensión, por medio del *puro aspecto*, es decir, en su perfil netamente objetual o cósmico:

“Pero ni siquiera la más pura *Theoría* está exenta de tonalidad afectiva; lo que sólo está-ahí no se le muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando

⁵⁴ Al respecto, comenta Ángel Xolocotzi “Visto cooriginariamente como relación de ser, el Dasein es, en su estar siendo posibilidad templada, y ontológicamente diferenciado, *comprensión afectiva*.” (Xolocotzi, 2007: 202, las cursivas son nuestras)

ésta lo puede dejar venir hacia sí misma en el *apacible* demorar junto a [las cosas], en la *Rastóne* y *Diagogé*.” (Heidegger, 2006a: 138)⁵⁵

En primer lugar, resulta claro que el término griego *Theoría*, está aquí nombrando el modo de visión específico de la ciencia⁵⁶; podemos estar seguros de ello por la presencia del calificativo “puro”, el cual mienta el carácter independizado de la mirada, independización a través de la cual ella se erige en una actividad autónoma, y la consideración del ente en su modo de aparecer resulta asumida por el Dasein como tarea específica.

Heidegger nos señala una posible dirección en la que podría buscarse la caracterología de la disposición anímica propia de la teoriedad al recuperar dos términos presentes en el libro Alfa de la Metafísica de Aristóteles. En efecto, los fenómenos llamados *Rastóne* y *Diagogé* serán nuestro punto de partida para la elucidación de la dimensión afectiva de la ciencia. Pero antes, atendamos a algunas reflexiones preparatorias, surgidas del análisis aristotélico.

Heidegger se ocupa del problema de la disposición afectiva en varias secciones de su obra; para nuestra búsqueda resultan especialmente relevantes sus estudios en torno a tres nociones investigadas por Aristóteles: *diáthesis*, *páthos* y *héxis*; las mismas son trabajadas con particular profundidad en la lección *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, recogida en el tomo 18 de las obras completas. Esta investigación se ocupa de tres tratados aristotélicos fundamentales: la *Retórica*, la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*. El problema de la dimensión afectiva de la existencia aparecerá por medio de los tres términos griegos mencionados hace un momento. A lo largo de la obra se hace evidente que los tres comparten una íntima conexión. Analicemos, brevemente, el sentido de cada uno de estos términos.

En la *Retórica*, la *diáthesis*⁵⁷ es descripta, de acuerdo con el análisis heideggeriano, como *disposición*, esto es, el “modo de encontrarse” (Heidegger, 2002b:48), la misma es trabajada en conexión con los sentimientos del placer y dolor. La disposición, se nos dice, es el modo previo de encontrarse, de tal modo que aquello que cultiva la disposición (en este caso, lo placentero o lo displacentero) sólo puede aparecer ante una existencia que ya se encuentra dispuesta para la comparecencia de aquellos perfiles de lo que viene a la presencia. La disposición es un encontrarse, un temple que posibilita el advenimiento de los caracteres del ente correlativos a ese previo encontrarse, los aspectos afectivamente movilizantes del ente sólo desarrollan la disposición, no la originan, ella debe, de algún modo, encontrarse abierta de antemano en el llano estar en el mundo, sin embargo, “yo entro en el gozo, sólo en virtud del hecho de que estoy gozoso. Sólo puede haber cosas a mi alrededor que ocasionen gozo con la

⁵⁵ las cursivas pertenecen a la versión original, el término *theoría* aparece escrito en sus correspondientes caracteres griegos.

⁵⁶ El término Teoría también podría designar a toda visión inherente a cualquier tipo de comprensión, la distinción entre uno y otro sentido de Teoría será objeto del próximo capítulo.

⁵⁷ La *diáthesis* también es trabajada en el capítulo 19 del libro 5 de la Metafísica.

condición de que yo esté gozoso” (Heidegger 2002b:54). Como se ve, entre la disposición y aquel aspecto del ente o estado de cosas que desencadena el movimiento pasional existe una relación circular. Sólo puedo encontrar lo alegre si ya *me encuentro* [*Befinden*] en la modalidad del alegrarme o la alegría. El advenimiento del ente sólo despliega aquella disposición (*diáthesis*) en la que ya me encontraba. En la Retórica se habla de la *diáthesis* como el estado de ánimo en el que se encuentra (o es puesto) el que escucha, más precisamente, la *diáthesis* es considerada en el contexto de la descripción de la capacidad general del habla (discurso) de provocar o alterar los temperes de ánimo de la audiencia. “La *diáthesis* del que escucha determina su *krisis*, su mirada, la cual él últimamente cultiva a medida que aprehende el tema”(Heidegger, 2002b:120). La tarea de la retórica es, precisamente la de conocer las disposiciones. La exposición que Heidegger utiliza relaciona el concepto de *diáthesis* con otra noción principal, de fundamental importancia para nuestra búsqueda: la idea de *páthos*. Este concepto, o más precisamente, sus concreciones, las *páthe* son estudiadas desde diversas perspectivas dependiendo de la obra aristotélica que las analice. Así, en la Metafísica, el *páthos* es presentado como una de las categorías, y llega a significar el “volverse de otra manera”, y más específicamente, lo que le ocurre a una existencia, el “encontrarse a sí mismo una y otra vez” (Heidegger, 2002b:195) El *páthos* caracteriza el ser de las cosas vivientes. Las *páthe* no son meros estados del alma, ni configuraciones momentáneas del encontrarse definido por la corporeidad, sino disposiciones a vivir cosas en el mundo (vemos aquí la relación entre *páthos* y *diáthesis*). Aristóteles señala en *De Anima* que no es correcto afirmar que “el alma tiene miedo”, lo propio sería decir que “el hombre teme”. Las pasiones son siempre disposiciones de un ente que es en el mundo, y en relación a ese encontrarse obtienen su sentido. Las *páthe* son formas de estar en el mundo (Heidegger, 2002b:204) Por ello se asegura que las *páthe*, si bien poseen un componente somático, nunca podrán ser comprendidas acabadamente a menos que se tome nota de su relación con un *éidos*, Así, por ejemplo, el temor (*fóbos*) no es sólo una agitación corporal, una tensión displacentera, sino que se relaciona con un *ante qué*, y con un *respecto a quién*. El *éidos* del *páthos* es un determinado modo del ser en el mundo, del encontrarse dispuesto (*diáthesis*) (2002b:207). En la Ética a Nicómaco se realiza una indicación muy relevante para nuestro estudio: el placer y el dolor, como formas básicas de las *páthe* se encuentra implicado en todo considerar, en cada preocupación, en cada pensar, y en cada comportamiento teórico (2002b:248).

En la retórica, el *páthos* es interpretado como la disposición del que escucha, disposición que tiñe la comprensión. Las *páthe* son interpretadas como *písteis*, esto es, como puntos de vista, tomas de posición acerca de un tema. Se destaca aquí la fuerte conexión entre la dimensión pasional y el *lógos*. Las pasiones son capaces -luego de haber sido cultivadas por el orador- de generar o modificar posturas (*krinein*) acerca de aquello de lo que se habla. En este mismo sentido se afirma en la Ética a Nicómaco que el placer (*hedoné*), como una de las formas

fundamentales del *páthos* “colorea” completamente la existencia (*Bíos*) (Cfr. 2002b:247) Las tomas de posición resultarán eventualmente cristalizadas en un discurso (*Lógos*), lo cual expresa la íntima conexión entre la producción de enunciados y la dimensión pasional de la existencia. Los *páthe* no aparecen aquí como anexos a procesos físicos, sino más bien como el suelo desde donde se erige el hablar, y hacia donde crece lo que ha sido expresado (Cfr. 2002b:262)

El último término implicado en el estudio de las pasiones de *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* es el concepto de *héxis*. El sentido de esta noción resulta especialmente difícil de precisar, pero atenderemos algunos elementos principales. La *héxis*, al igual que la *diáthesis* es traducida como *disposición*, pero no se trata de un mero estado del alma, sino más bien de la posibilidad de encontrarse con uno mismo (Cfr. 2002b:265), la *héxis* encierra la posibilidad de cultivar la posibilidad de ser más propia (Cfr. 2002b:180). Más específicamente, la *héxis* nombra el modo de conducirse, particularmente se habla de la *héxis* en relación al *páthos*, ella sería la posibilidad de conservar la compostura ante el arrebató de una pasión (en numerosas oportunidades se habla de la *héxis* como un “estar en compostura” [*Gefaßtsein*]⁵⁸). La *héxis* nombra la compostura, la posibilidad de pararse correctamente ante algo, por ejemplo, la *héxis* del miedo es la valentía –que no representa la supresión del miedo, sino la forma correcta de tener miedo-. La *héxis* se presenta también como un tener (de ahí su origen en el verbo *échein*), un tener en propiedad un modo de ser, abrazando su posibilidad. El camino por el cual accedemos a la *héxis* es la habituación: el Hombre se vuelve justo ejercitando actos justos, eligiendo sucesivamente actos de justicia, estando resuelto a ellos a cada momento. Por ello se dice que la *héxis* se cultiva por la repetición correcta (2002b:190). El tratamiento de la *héxis* nos interesa por dos motivos: en primer lugar por su inherente relación con la dimensión pasional de la existencia –la *héxis* aparece como compostura o hábito ante un *páthos*– sino también, y fundamentalmente, por una afirmación que se realiza en la *Ética* a Nicómaco: el descubrimiento (para nosotros, la condición de posibilidad de la actividad científica) es precisamente, un modo de la *héxis*. Aristóteles habla de la *héxis* de la *alethéuein*:⁵⁹ esto nos indica que existe una forma correcta de pararse y comportarse ante la verdad, un hábito del descubrimiento, una forma de mantener la compostura ante las actividades de investigación. En *De partibus animalium* hace su aparición la concepción de la *héxis theorías*, el tener la habilidad y compostura, el pararse correctamente ante las actividades contemplativas, “la habilidad de tener la investigación científica a disposición de uno” (2002b:209). La *héxis theorías* posee dos modos superiores de realización: La *epistéme* como conocimiento concreto de un asunto por sus causas, y la *paidéia tís*, la enseñanza de algo, “la aseguración del modo de tratamiento” (2002b:209). En la *Ética a Nicómaco* se señala que la forma más alta de

⁵⁸ Cfr. Heidegger, 2002b:179 y 180.

⁵⁹ Para la interpretación heideggeriana de este término, atender especialmente a *El sofista de Platón*. La cuestión de la elaboración heideggeriana de la noción de *alethéuein* será trabajada en el próximo capítulo, y, fundamentalmente, en el capítulo 8 de nuestra tercera sección –dedicado al problema de la verdad–

concreción de aquella *héxis* es el *bíos theoretikós*, la posibilidad más elevada de la existencia griega (2002b:265)

Existe un sentido adicional en el que se dice que la *alethéuein* es una *héxis*, no nos referimos ya al comportamiento ante el descubrimiento de los entes, sino a la disposición a presentarse a uno mismo auténticamente, el hombre que existe verazmente y se presenta como tal, es decir acorde a lo que verdaderamente es, es denominado *aletheutikós*. Como toda *héxis*, la *epistéme*, la *paidéia*, y la *alethéuein* como su posibilidad profunda, se obtiene por habituación, por repetición libre de actos. El conocimiento teórico se muestra aquí como una forma del pararse, del encontrarse, del habituarse, del mantener la compostura ante una posibilidad de la que la existencia dispone, en definitiva, una forma de la *disposición*.

¿Qué hemos obtenido del análisis del tratamiento aristotélico de tres nociones asociadas a la dimensión pasional de la existencia?: En primer lugar, observamos una incipiente propuesta del carácter intencional de la pasión, la pasión no se presenta como un simple movimiento del alma, sino más bien como algo relacionado con el estar en el mundo. La pasión tiene un claro componente de comprensión: ella sigue a un *éidos*, un *ante qué*, un *respecto a quién*, un *en qué circunstancias*, todos ellos, elementos que no se encuentran en el mero movimiento somático sino en referencia al ser-en-el-mundo y al ser-con-otros [*Mitsein*]. Además, pudimos ver que las *pathé* están esencialmente asociadas a todo considerar, y a toda teoría. En *Retórica*, observamos que las pasiones se relacionan con las *písteis*, las tomas de posición, que luego se expresan en el *lógos*; esta consideración resalta la relación pasión-*lógos*, y la capacidad de la pasión (al ser generada o modificada) de alterar el modo de comprender lo dicho. Por último, hemos visto que la *alétheuein* es una *héxis*, la verdad, el descubrimiento es un hábito que se ejercita y del cual se puede disponer. Desde luego, como todo hábito surge en respuesta a modos pasionales ante los cuales debe mantener la compostura. En Aristóteles se percibe, por tanto, no sólo la posibilidad, sino la necesidad de una relación entre afectividad y comprensión; las pasiones tienen la capacidad de matizar lo que se comprende, el mismo descubrimiento, como condición de todo conocimiento teórico se presenta como afectado por las pasiones, a tal punto que el descubrir debe convertirse en un hábito, el hábito de tratar al ente según el modo en el que él se muestra, el de no imponer acríticamente nociones provenientes de la tradición, el de no utilizar un aparato conceptual forzado, sino solicitado por el ámbito del ente al cual la investigación se dedica. Repasemos a continuación cuáles son los modos pasionales que Aristóteles asocia a las actividades específicas del descubrimiento del ente en sí mismo, para luego dedicarnos al modo en que Heidegger retoma y elabora dichas nociones.

2. Primer acercamiento a la dimensión afectiva de la ciencia: el asombro [*thaumátzesthai*]

La primera denominación específica de una modalidad de la disposición afectiva asociada al pensar especulativo se encuentra ya en el libro Alfa de la Metafísica. En efecto, afirma Aristóteles, los hombres se entregaron a filosofar, al sentirse *asombrados* [*thaumátzesthai*] por la progresiva inconmensurabilidad del objeto al que se dedicaban; primero la luna, el sol y sus respectivos movimientos, luego los cielos y los astros inmutables, finalmente, el mundo en su totalidad. Ahora bien, ¿qué es aquello ante lo cual el hombre se asombra? “Parece admirable a quienquiera que aún no haya escrutado la causa, que una cantidad no admita ser medida por la unidad más pequeña” (Aristóteles, 2000:124) Tal como explica Heidegger en los párrafos introductorios a su análisis del Sofista de Platón (Heidegger, 1992a:126-127), *Metréin*, “tomar medida”, “medir”, mienta el modo como el Dasein hace algo inteligible. La existencia queda perpleja cuando se ve incapaz de mesurar lo desconocido por medio de lo que ya conoce y tiene a su disposición. El asombro constituye una tonalidad anímica que se suscita cuando la comprensión media en la que se desarrolla el Dasein cotidiano no resulta suficiente para penetrar la estructura de un nuevo y sorprendente estado de cosas que llega a la presencia. Este temple nunca abandona a aquella particular forma de despliegue del conocimiento, a diferencia de otros estados de ánimo, que sólo operan en el principio, como disparadores, o catalizadores de la actividad. Aquello que la comprensión no puede traspasar, lleva en griego el nombre de *aporía*, a la comprensión le faltan palabras, no puede disponer de aquello a lo que se dirige, no puede aprehenderlo por medio de las cosas que ya conoce.

“[El término *aporía*] describe la singular posición intermedia del Dasein mismo sobre y enfrentado al mundo; caracteriza un peculiar estar-en-camino del Dasein, en un cierto sentido, conocer los entes pero no aún abrirse paso” (Heidegger, 1992a:127).

Frente a las *aporíai*, la actitud comprensora del hombre teórico es la *diaporéin*, el persistente intento de superar los callejones sin salida. La *diaporéin* constituye una insistencia y perseverancia, el interrogar que presiona hacia delante, una posicionalidad del Dasein ante lo que no se deja aferrar por medio de lo más conocido. Aristóteles explica que el asombro, originariamente comienza con lo que es simplemente obvio o sencillo [*ta prócheira*] (Cfr. Aristóteles, 2000: 123) de este modo la expresión aristotélica: *tá prócheira tón apóron*, podría traducirse, teniendo en vistas la aproximación hermenéutica al fenómeno del problematizar y resolver como “lo que está a la mano, de los callejones sin salida” (Heidegger, 2005:90) o más simplemente, “la parte accesible de lo inaccesible”, el perfil cotidiano de lo sorprendente. Este

es el punto de partida para la actividad contemplativa de la teoría. El *thaumátzesthai*, y la *diaporéin* representan, en definitiva, un temple de ánimo, y una actitud que se encuentran muy al comienzo de la actitud teórica de la ciencia y la filosofía. Pero estos modos del encontrarse no son los únicos asociados a la teoriedad; Heidegger se ocupa brevemente de otras dos disposiciones mucho más afines a la contemplación científica:

3. El solaz y el bienestar.

El párrafo 29 de *Ser y Tiempo* se refiere a dos estados de ánimo requeridos para la vida teórica, éstos son *Rastóne* [bienestar⁶⁰, o bien, descanso, comodidad] y *diagogé* [solaz⁶¹, o bien, transcurso plácido de la vida, esparcimiento, bienestar, alivio de los trabajos]. Con el fin de abordar las altas cuestiones de las causas de lo real, para avanzar luego hacia la esencia de la naturaleza, de lo móvil, y últimamente, el mundo y lo incorruptible, es previamente necesario haber suspendido las distracciones propias de la vida práctica. La satisfacción de las necesidades básicas, el bienestar físico, y el orden de lo político y doméstico deben estar asegurados. La contemplación sólo se vuelve accesible para aquel hombre que ha adquirido un estado de no perturbación, y cierto desapego ante lo cotidiano⁶². También es necesario abandonar la dependencia del conocer con respecto a la consecución de un fin práctico: el verdadero teorizar no contempla las cosas con la finalidad de instruir una posterior producción [*póiesis*] o acción [*práxis*], sino en vistas a su propio ser, constituyendo de este modo un saber *libre* [*eleutherós*]

Lo que Aristóteles describe es nada menos que una serie de tonalidades afectivas requeridas para la dedicación a la vida contemplativa, y a la búsqueda de los principios de lo real. Heidegger encuentra en el estagirita un antecedente a su propia filosofía de la praxis, y a su propuesta de la cooriginariedad de los fenómenos existenciales. La teoriedad resulta posibilitada desde su origen por un cierto modo de encontrarse en el mundo, una particular configuración de la disposición afectiva, que predispone al filósofo para permitir el comparecer de los entes, en su aspecto cósmico y causal. Este conjunto de disposiciones requeridas para la entrega a la contemplación teórica resultan las condiciones para la vida intelectual, y nombran aquello que clásicamente fuera recogido en el término latino *otium*, o la *scholé* griega.

“*Diagogé*, como des-ocupación, significa no actuar, no cumplimentar nada: ninguna *póiesis* en modo alguno. Por cuanto *theoréin* está determinado por la *diagogé*, no es *póiesis*, sino un mero contemplar, un mirar como espectador, un demorar [se] con el objeto” (1992a: 67)

⁶⁰ Trad. Hernán Zucchi

⁶¹ Trad. Hernán Zucchi.

⁶² Desapego que, como podrá verse más adelante, opera como antecedente del fenómeno de la *desmundanización*

El conocimiento, en su sentido teórico es una forma de la posicionalidad del Dasein hacia los entes del mundo, una configuración de la comprensión que se caracteriza por contener el modo de aparecer de los entes, aún cuando el observador no se encuentre presente ante ellos. A diferencia de la *téchne*, cuyo término es la producción de lo bello o lo útil, es decir, representa un saber que posee a una determinada producción como su finalidad (Glazebrook 2000:187), Aristóteles afirma que semejante modo de la *Alethéuein*, (reinterpretada por Heidegger como el carácter permanentemente descubridor de la Apertura) sólo puede desarrollarse si se dirige a una particular esfera de lo presente con vistas a ella misma, y no a un posterior quehacer: La *theoría* se diversifica de acuerdo a sus objetos, puntualmente, al modo en que en ellos se verifica el movimiento. Así se constituye la *física*, cuyos objetos se mueven en todo sentido (generación, corrupción, mutación, cambio local); la *matemática* y la *astronomía*, cuyos objetos sólo se mueven según la generación y corrupción; y la *metafísica*, cuyo objeto es lo inmóvil y eterno (Glazebrook, 2000:187). Sin embargo, puede observarse que en cada variante, la consideración del hombre teórico se orienta al descubrimiento de aquellos aspectos constantes y regulares de lo que observa: la *theoría* nunca se refiere al caso particular (de lo contrario, sería *empeiría*), sino que versa sobre aquel aspecto de los entes (incluso los entes cambiantes) que *no puede ser de otra manera*. Sólo aquello que *siempre es* puede ser conocido en el sentido más propio, lo cambiante puede mutar en el momento en que el observador deja de estar presente. En este sentido, el conocer constituye un demorante estar presente de los entes, que encuentra su correlato en un *calmo* permanecer contemplativo del Dasein frente a ellos, una cierta apacibilidad que les permite demorar [*Verweilen*].

“Semejante desmundanización ocurre cuando el Dasein se sustrae de su «ocupado tener que ver» con los entes intramundanos. Él tiene entonces la posibilidad del «sólo-aún-demorar» [*Nur-noch-verweilen*] junto a estos entes” (Tugendhat, 1970: 293)

Los estados de ánimo que predisponen para la contemplación teórica posibilitan la aparición de entes definidos por un cierto sentido de *permanencia e invariabilidad*, (notas distintivas de la efectividad-substancialidad) por lo tanto, esta caracterización de la afectividad contemplativa nombra también, e inevitablemente, una modalidad de la temporeidad: Nos encontramos no ya ante entes entre los cuales puede desplegarse el trato ocupacional cotidiano, no ya artefactos que se dejan producir, modificar y utilizar, sino entes con un sentido definido, independiente de su instancia productora (causa eficiente), invariable y eterno [*aidíon*] al cual la comprensión sólo puede responder con la mirada especulativa penetrante [*Hinsehen*]. En *Ser y Tiempo*, el ente que comparece ante la mirada tematizante de la ciencia, resplandece en su puro

estar-ahí. Lo presente que se aproxima a los ojos especulativos lo hace como *algo ante los ojos* [*Vorhandenheit*] que adviene a la visión por medio de su puro aspecto, en este caso, como *objeto* de conocimiento, dispuesto para ser interrogado. Realizando las salvedades pertinentes, el mero *estar-ahí* de los entes se aproxima al carácter invariable y atemporal de los objetos de la *theoréin* aristotélica. La ciencia lidia con *objetos*, es decir, entes “petrificados” en su originario carácter pragmático, y convertidos en invariables y efectivos datos de un sistema de relaciones de sentido teórico.

4. Los términos griegos *Rastóne* y *Diagogé*

La comodidad, o bienestar, *Rastóne* nombra un estado de ánimo apacible, carente de perturbaciones, un cierto estado de detención y pausa; La *Diagogé*, el solaz, o el transcurso plácido de la vida refiere a un remanso en medio del acontecer de la medianía, la puesta entre paréntesis de la praxis cotidiana, se trata de un desinterés práctico, sin nunca olvidar que tal desinterés constituye uno de los diversos modos del *estar preocupado por*, como estructura existencial “El trato que mantenemos con el mundo se toma un respiro al desembarazarse de la tendencia a la ejecución” (Heidegger, 2002a:37) El Dasein se encuentra así dispuesto en la sensación de que las cosas ya no le conciernen pragmáticamente, ya no lo comprometen atrapándolo en los lazos de la ocupación, o simplemente, ya no *le afectan*. En consonancia con el tratamiento de la *diagogé* presente en *Ser y Tiempo* y diversos estudios acerca de Aristóteles, en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* Heidegger se refiere a este estado de suspensión pragmática, que posibilita la liberación contemplativa de la mirada -y, por tanto, la ciencia- en términos de reposo y descanso:

“El trato ocupándose con las cosas de la cotidianidad puede dar lugar al reposo [*zur Ruhe kommen*], sea porque se interrumpe para descansar, sea porque se acaba lo que se estaba haciendo. Ese *reposar y descansar* [*Zur-Ruhe-kommen und Ausruhen*] es un modo del ocuparse, puesto que en el reposo el cuidado no desaparece, simplemente -en el descanso- deja el mundo de presentarse para que se lleve adelante la ocupación. Ahora ya no comparece ante la circunspección, sino ante el demorarse-junto-a en el descansar [*dem ausruhendem Verweilen-bei*]”(Heidegger, 1994b:381)

Este especial modo de la afectividad, deja al Dasein posicionado de tal modo que se vuelve capaz de involucrarse con el ente desde otro plano, distinto del trato ocupacional, el desarrollo de este posicionamiento puede derivar en la consideración teórica de lo presente. El *transcurso apacible de la vida* habla de un mundo atenuado en su inmediata significatividad

práctica, es decir, representa el escape al mundo en tanto que *negotium*. La suspensión del trato cotidiano con los entes, (y de la mirada circunspectiva correlativa a la ocupación) que descubre en ellos el *para qué* de su utilidad, como nodos en medio de un complejo de remisiones, habilita al Dasein a volverse hacia ellos con nuevos ojos, los de la visión buscadora de propiedades, de causalidades y esencias, la visión penetrante, la mirada contemplativa. Lo que aquí se intenta destacar, en consonancia con el pensamiento de Heidegger, es que el transcurso apacible de la vida se funda en el transcurso ocupado y que los estados de ánimo que funcionan como condición de posibilidad de la tematización científica resultan sólo accesibles como correlato de un proceso de *desmundanización*.

Rastóne y *diagogé* son los estados de ánimo correlativos al movimiento que elide la (originaria) inmersión ocupacional del Dasein en el mundo, y que posibilitan, por consiguiente, la introducción en la actitud teórica de la ciencia. Sobra aclarar que *rastone* y *diagogé* son términos en los que se destaca un matiz de movilidad y transcurso. Luego, ambos hacen referencia a modalidades del tiempo asociadas al permitir la comparecencia del ente en su dimensión más invariable y simplemente presente; un retardante ritmo del ser del Dasein que acompaña al demorante ritmo del hacerse presente de los entes, ahora devenidos en objetos.

5. La apacibilidad o calma [*Ruhe*] como reinterpretación de la *rastóne* y *diagogé*

Heidegger recoge los resultados de la reflexión aristotélica y los desarrolla brevemente: Encontramos en *Ser y Tiempo* una referencia a un cierto *apacible demorarse junto a las cosas* [*ruhigen verweilen mit*]⁶³ (Cfr, Heidegger, 2006a:162). Un estado anímico que se deja afectar por lo intramundano ya no en tanto entramado de entes ocupacionales, sino como conjunto de “cosas” que sólo están-ahí. El descubrimiento comprensor del “puro aspecto” es sólo posible sobre la base de una disposición anímica que se deje afectar por semejante matiz en las cosas, alejándose del inmediato interés práctico de la existencia, la cual se encontraba enredada en el *para qué* [*Wofür*], y *por mor de qué* [*Worumwillen*]. Esta calma o *apacibilidad* mienta una cierta pasividad o indiferencia afectiva, no relacionada con el tedio, sino con la atención dirigida al mundo. Posicionado en el modo de la calma, el Dasein no se siente interpelado por las cosas en su originario aspecto ocupacional, la urgencia pragmática del mundo aparece apaciguada. El *apacible demorarse* [*ruhigen Verweilen*], nombra el dejar advenir los entes matizados por el no-concernir pragmático, por el desinterés circunspectivo, como meros objetos que sólo están- ahí ante nosotros. Esta parece ser la disposición afectiva correlativa a la teoricidad.

La calma o apacibilidad [*Ruhe*], que ya había aparecido en las lecciones recogidas en el tomo 20 de las obras completas, es la condición afectiva de posibilidad para el advenimiento de

⁶³ *ruhigen* figura en cursivas en la versión original

entes resaltados en su aspecto objetual, una cierta retención de lo presente desde el punto de vista tempóreo, un cierto permanecer des-ocupado, que acompaña a los entes en su perfil simplemente presente ante los ojos. La apacibilidad es un modo del encontrarse en medio de lo intramundano, en tanto que no concernido pragmática e inmediatamente por ello. Los ojos de la contemplación teórica se abren si el Dasein entrecierra los ojos de la ocupación media, evento que tiene lugar si se ha accedido previamente a un estado de des-ocupación y des-canso [*scholé, otium*]. Sin embargo, tal como se ha visto, resulta imposible separar completamente a las actividades especulativas de la ciencia de un cierto aspecto ocupacional y pragmático⁶⁴. En efecto, incluso las tareas que implican los más elevados niveles de abstracción con respecto al Mundo, resultan inseparables de las (aparentemente) triviales actividades de escritura en el libro de anotaciones, o realización de mediciones por medio de instrumentos (Cf. Heidegger, 2006a:374). Tómese esta inseparabilidad como una prueba más del estilo co-implicado de las instancias existenciales.

Tal como lo solicita la coorginariedad de los existenciaros, cada modo de la comprensión posee asociado a sí uno o varios estados afectivos, lo mismo vale en sentido contrario: cada modo de la disposición afectiva implica un particular modo del descubrir. El modo afectivo de la calma, apacigua la urgencia práctica del mundo, y abstrae al Dasein de su originaria implicación en la red semántico-pragmática. Por ello, podría afirmarse que la apacibilidad, constituye también la disposición afectiva correlativa al fenómeno de la desmundanización que permitirá que resplandezcan en los entes las propiedades predicativas (propias del enunciar científico), que se encontraban previamente fusionadas en función de la praxis.

Este es el fenómeno que llegó a entrever Aristóteles: Heidegger produce en el párrafo 29 de *Ser y Tiempo* una reinterpretación de la *Rastóné* y *Diagogé* en el *apacible* demorarse junto a las cosas. La apacibilidad [*Ruhe*] permite un des-ocuparse, para desplegar un nuevo modo del estar concernido por los entes. Aristóteles supo destacar cómo la *theoréin*, en tanto modo de la *alethéuein*, sólo se vuelve accesible en una etapa derivada de des-ocupación en el mundo de la praxis. Este *desapego* ante el mundo de la ocupación y los trabajos, que permite el emerger de los entes que *siempre son*, constituye un valioso antecedente para el fenómeno de la desmundanización. En los seminarios de Zollikon Heidegger reconoce, casi al pasar, el origen griego de la idea de tranquilidad como estado pasional asociado a la teoría: “En griego, *theoría* es la *tranquilidad pura*, la más elevada *enérgia*, el modo más elevado de ponerse a la obra prescindiendo de todos los manejos prácticos” (Heidegger, 2007c:222)

La co-variabilidad de estas estructuras ha demostrado, una vez más, que la contemplación científica, no representa la forma fundante de acercamiento del Dasein al

⁶⁴ De hecho, tal como lo subrayan Gethmann y Guignon entre otros, la ciencia es un modo de la ocupación.

mundo, sino sólo una más entre otras. Todas las visiones de acceso al Mundo radican en una misma estructura existencial (la aperturidad), son variaciones de ella, por tanto, puede concluirse que ninguna de ellas exhibe un mayor peso ontológico que las demás. Dicho más simplemente, la actitud contemplativa de la ciencia no representa la modalidad más esencialmente definitoria de la relación hombre mundo. La teoría se funda existencialmente en la previa aperturidad del Dasein.

La apacibilidad del demorarse con los entes [*ruhigen Verweilen mit*], característico de la contemplación objetivante posee un antecedente en el reposo [*Ausruhen*] o calma [*Ruhe*] que puede acontecer en medio de la propia ocupación. En el reposo, la ocupación no desaparece pero su visión correlativa, la circunspección, queda libre, desligada del *Werkwelt*. Existen entonces, tal como destaca, Rainer Bast dos modos de la calma o apacibilidad, asociadas a las dos actitudes que se dirigen al mundo: Por un lado, la del descanso en la ocupación, la de la pausa en el quehacer, o de la tarea concluida; y por el otro, la calma propia del dejar advenir a los entes en su puro ser-ahí. Una vez más, la transición de una a la otra forma de la apacibilidad resulta difusa.

“De este modo, del demorarse como modo de la ocupación debe diferenciarse el demorarse como reposar [*Ausruhen*]”. (Bast, 1986:142)

Lo que sí puede afirmarse es que la calma del simple contemplar en busca de propiedades es posibilitado por el previo y apacible reposo de la ocupación suspendida, la pura contemplación se muestra una vez más como derivada del cotidiano trato ocupacional, es decir, la actitud teórica aparece nuevamente como desarrollo de una posibilidad abierta por la autonomización de la circunspección. Aquel primer reposo [*Ausruhen*] del quehacer productivo deja libre a la circunspección, la cual se dirige a las posibilidades más próximas de des-alejamiento, esto es, el puro *aspecto* [*Aussehen*] de los entes. Esta posibilidad puede luego, ser desarrollada en la forma de la ciencia.

“El cuidado se convierte en búsqueda de las posibilidades de ver el “mundo” tan sólo en su *aspecto*, reposando y demorando [*ausruhend verweilend*] [junto a él]”. (Heidegger, 2006a:194)

Hasta aquí hemos estudiado la posibilidad de formas de la disposición afectiva asociada a la actitud contemplativa de la ciencia. Fuimos capaces de identificar antecedentes a esta cuestión en la filosofía Aristotélica, los conceptos de *thaumátzesthai* y *diaporéin*. A su vez, acompañamos a Heidegger en la elaboración de los conceptos *rastóne* y *diagogé*, y expusimos su conversión en la idea de calma o apacibilidad [*Ruhe*]. Lo que hemos encontrado son

disposiciones anímicas propias de la actitud teórica en general; no debe perderse de vista, sin embargo, que la disposición afectiva forma parte de la apertura, y por tanto, obtiene su configuración en función del proyectar fáctico del Dasein. Esto significa que, más allá de las disposiciones formalmente asociadas a la actitud objetivante, el Dasein quedará templado dependiendo cada vez de su modo de estar en el mundo. La actividad científica resultará penetrada por todo modo fáctico del encontrarse [*sich befinden*] ya sea la ansiedad, la euforia, el miedo, la inquietud, la ira, etc.⁶⁵

⁶⁵ Existe una interesante forma de confirmar que la actividad científica se encuentra anímicamente templada (aunque sea en el modo de la apacibilidad): Se trata del fenómeno discursivo de la Notificación [*Bekundung*] el discurso se verá teñido por el modo emocional de posicionarse en el mundo, y la marca dejada por esta posicionalidad se hará visible en una serie de fenómenos destacables: En primer Lugar, el discurso se carga emotivamente en el fenómeno de la notificación; ésta se verifica durante el expresarse [*Sichaussprechen*], posibilidad existencial del discurso, fundada en el *estar afuera*, constitutivo del Dasein (Cf. Heidegger, 2006a: §43). En la notificación, la disposición afectiva accede a una manifestación expresiva, la cual se constata en detalles fenoménicos tales como el tono de la voz, el *tempo* del hablar, el volumen, la modulación, detalles reunidos en el fenómeno unitario del “modo de hablar”. A su vez, la disposición afectiva también llega a discurso en la expresión facial y corporal, en lo que constituye la dimensión más escénica de la enunciación. En segundo lugar el discurso se tiñe emotivamente en el simple hecho de seleccionar los significados, extraídos del todo de significaciones, que serán objeto de la articulación. Ciertamente, el discurso que articula el sentido, se ve forzado a realizar un recorte de la totalidad semántica, implícitamente descubierta por la comprensión. Los sentidos que sean privilegiados es esta selección, resultan en gran medida capaces de manifestar el temple anímico del enunciador.

CAPÍTULO 3: El problema de la relación teoría-praxis

La ciencia, tal como es vista por la *noción existencial*, ha sido definida como un *comportamiento* últimamente fundado en el *tiempo*. En oposición al concepto lógico, que perfila a la ciencia como una conexión de proposiciones verdaderas acerca de una región ontológica, la visión existencial la considera, primariamente como un modo de la facticidad, una *Verhaltung*. La caracterización de la ciencia como un modo del actuar ubica el problema en el plano de la tensión ente saber y acción, la articulación entre teoría y praxis.

Como mencionamos al estudiar la cotidianidad como vía de acceso a las estructuras existenciales, el trato cotidiano con los entes es, sin dudas, inicialmente, trato pragmático. Ahora bien, ¿en qué consiste la praxis desde un punto de vista existencial? Ya que nos dedicaremos a dilucidar el sentido de una serie de términos griegos en su origen, será conveniente estudiarlos desde el horizonte de interpretación griega que les diera fundamento, es decir, aquellas formulaciones antiguas en las cuales los conceptos se encontraban más cerca de la experiencia originaria que vinieron a nombrar. Para ello, resulta prudente ingresar al problema de la *téchne*, la *epistéme*⁶⁶, la *práxis* y la *theoría*, por la vía de algunas de las consideraciones Heideggerianas en torno a la filosofía de Aristóteles.

1. Teoría, praxis y los modos de visión

Según los principios de la analítica existencial, cada comportamiento o actitud posee un modo de visión asociado a él, siendo los dos modos fundamentales la circunspección y la contemplación. La ocupación representa una actitud vital por medio de la cual el Dasein se arraiga en el mundo del interés pragmático, un mundo que se articula en función del proyectar de la existencia, que se ubica en el centro de un entramado de finalidades, remisiones y artefactos. El mundo de la ocupación o “mundo del trabajo” [*Werkwelt*] (Heidegger 2007a: §23b- α) así descrito, posee al útil [*Zeug*] como su ente paradigmático. En contraste con esta originaria actitud de acceso al mundo, se construye -por medio de una serie de complejas modificaciones - la actitud tematizante de la ciencia: la así llamada contemplación o visión

⁶⁶ En este capítulo nos referiremos a la *epistéme* como uno de los modos descubridores de referirse al mundo, es decir, como un modo de la *alethéuein*. En numerosas ocasiones, Heidegger destaca la diferencia entre la concepción griega de la *epistéme*, y la idea moderna de ciencia. Sobre esta cuestión, puede verse, por ejemplo, Heidegger, 2009: 19-25. Nos ocuparemos específicamente de esta distinción en el capítulo 9 de nuestra investigación, dedicado al problema de la fundamentación en las ciencias. En el presente capítulo, nos permitimos hablar de *epistéme* en tanto modo de la apertura y descubrimiento, es decir, como carácter existencial. *Epistéme* hará referencia, desde este punto de vista, al comportamiento descubridor que considera al ente como lo que está-ahí, esto es, la condición de posibilidad de toda investigación científica fáctica (ya quede ésta caracterizada por los métodos y procedimientos antiguos, medievales, modernos o contemporáneos).

teorética [*Hinsehen*]⁶⁷. La contemplación teorética se cierne al tradicional esquema gnoseológico sujeto-objeto, que considera y descubre al ente a la mano [*das Zuhandene*] abierto por el interés pragmático como algo que sólo está-ahí ante los ojos [*das Vorhandene*], luego, el ente ejemplar de este segundo y derivado modo de aproximación será el objeto [*Gegenstand*] o la cosa [*Ding*]⁶⁸

La circunspección representa una forma de la comprensión, que interpreta al ente a la mano en lo que él tiene de propio: su carácter remisional. En efecto, el ente con el que regularmente se las ve el trato cotidiano se comprende a partir de su inscripción en un todo de útiles [*Zeugamzheit*], interconectados por relaciones semánticas de carácter pragmático. En el ámbito del útil, comprender es remitir el ente a un *para qué*, que refiere últimamente a un *por mor de qué* [*Worumwillen*], aspecto que mienta siempre al Dasein que se proyecta fácticamente. En la modalidad circunspectiva de visión, comprender un ente es destacar su papel nodal en un entretejido de remisiones que poseen al Dasein como su centro, o, dicho de otra manera, para la circunspección comprender es un *dejar estar en respectividad* (Heidegger 2006a:370). Aquel entramado de entes, finalidades y mediaciones, comparecientes en función del proyectar de la existencia conforman el mundo, el cual queda esencialmente determinado como un plexo de relaciones de carácter remisional, con un estilo semántico y pragmático denominado significatividad [*Bedeutsamkeit*]. La comprensión circunspectiva se percata (aunque aún antepredicativamente) de la implicación de un ente en la significatividad mundana, abierta por el proyecto del Dasein.

“La ocupación está dirigida por la circunspección, que descubre lo a la mano y lo conserva en su estar descubierto. La circunspección proporciona a toda realización y ejecución el modo de proceder, los medios, la ocasión justa, el momento oportuno” (Heidegger, 2006a:194)

Ahora bien, dado el estilo inmediato y regular de este primer modo de la comprensión, se hace evidente que sólo una especial conversión de la mirada es capaz de descubrir en el ente pragmático algo así como un aspecto cósmico u objetivo. La contemplación [*Hinsehen*] constituye la mirada posibilitadora del descubrimiento de semejantes aspectos. El teorizar conlleva la tematización, y el abandono del inexplicito ocuparse entre los entes. Se trata de un modo del estar-en-el-mundo que escapa a la mediana comprensión pragmática. De hecho, esta visión, en

⁶⁷ La descripción aquí ofrecida presenta un panorama algo simplista de los modos de visión fundamentales. Esto se debe a que nos encontramos en una etapa inicial de la investigación; la exposición de los modos de visión será amplificada a lo largo de nuestro estudio, e incluso se propondrá la existencia de formas intermedias, o formas híbridas.

⁶⁸ El problema de la reconfiguración que el ente experimenta en el traspaso entre actitudes será trabajado en el capítulo 4 de la segunda sección de esta investigación

su versión puramente teórica, prescinde de la implicación de los entes en el horizonte remisional, y hace abstracción de su papel referencial hacia un *para qué*, y últimamente, hacia un central para *quién*, en el estudiado proceso de desmundanización. La conversión del modo de visión, por medio de la cual se produce el traspaso de la actitud cotidiana a la actitud objetivante de la ciencia es descrita por el propio Heidegger en términos de *independización* de la mirada

“El ser del Dasein en el mundo está determinado como ocupación circunspectiva. El Dasein tiene aquí la posibilidad de abstraerse de la ocupación y lograr que la circunspección se independice. Así nacen la filosofía y la ciencia en general” (Heidegger, 2009:87)

Es esta independización de la visión inherente a la ocupación lo que posibilita el descubrimiento del ente en su aspecto meramente presente ante los ojos. Esta situación nos introduce directamente en un problema largamente discutido por Heidegger y sus comentaristas. A saber, en el caso de que el modo de ingreso a la actitud teórica implicase la suspensión o “puesta entre paréntesis” [*Verklammerung*] del mundo de la ocupación y de los intereses prácticos del Dasein, parecería poder concluirse que el trato ocupacional con los entes, y la mera observación disociada de la praxis, pertenecerían a planos divergentes e incompatibles, es decir, la praxis y la teoría no podrían coexistir, sino que se opondrían esencialmente. Reflexionemos acerca de esta cuestión:

2. El análisis heideggeriano de los términos aristotélicos implicados en la relación

En los párrafos introductorios de su obra acerca de *el Sofista* de Platón (Marburgo, 1924-25), Heidegger analiza la postura de Aristóteles en torno a los diversos modos de comportarse respecto al ente. En la primera sección de la *Metafísica*, partiendo de la opinión vulgar [*hypólepsin*]⁶⁹ acerca de la naturaleza del sabio, Aristóteles se dedica a caracterizar las particularidades de la ciencia auténtica o sabiduría, a diferenciarla de los demás modos de la comprensión que descubre [*alethéuein*], y a perfilar el estado del alma que debe haber sido previamente conquistado por el sabio [*sofós*] que desea dedicarse a ella. Allí se vuelve manifiesto que experiencia, producción, acción, ciencia y sabiduría son todos modos de un mismo aspecto de la vida: el *lógon échon*, El tener *lógos*.

En efecto, el *lógos* como ejercicio y carácter existencial puede dividirse en dos tipos, dependiendo de la clase de actividad a la que esté orientado: el *lógos epistemonikón* (el que se dirige al desarrollo del conocimiento) y el *logistikón* (el que se orienta a la deliberación y la

⁶⁹ Lo que el propio Heidegger daría luego en llamar el “estado público de interpretación”

acción). Cada una de estas variantes permite formas de la comprensión. El primer tipo de *lógos* posibilita el surgimiento de la *epistéme* y la *sofía*, el segundo tipo permite la aparición de la *frónesis* y la *téchne*.

Tanto los modos productivos de comportamiento como los modos contemplativos poseen una genealogía común: todos ellos son modos del *lógon échon*. Esta noción no refiere únicamente al hecho accidental de poseer la capacidad de realizar locuciones con un contenido significativo, sino a una situación existencial: El *lógos* –como veremos en el capítulo 7 de la tercera sección- es ante todo manifestación [*deloún*], por ello está implicado en todas las relaciones del hombre con su mundo. En tanto manifestación y apertura, todo comportamiento es, en última instancia un *decir* (Cfr. Heidegger, 2007c:39)

Ahora bien, los diversos modos de la *alethéuein* (desocultamiento) –en tanto posibilitados por la situación existencial del tener *lógos*- se diferencian por aquello hacia lo que se dirigen: *Epistéme* y *Sofía* se dirigen al ente que no puede ser de otra manera, a lo *aidíon*; por su parte, *frónesis* y *téchne* se refieren a lo que puede ser de otra forma, a lo que puede ser obrado o producido. Aproximándonos al ámbito práctico, *téchne* y *frónesis* representan modos del saber asociados a dos prácticas diferentes: la *frónesis* constituye un saber orientado al obrar, la acción en tanto que recae sobre el propio obrante, ámbito en el cual cualquier error representa una falla del propio Dasein, por su parte, y arribando al punto fundamental de nuestro interés la *téchne* constituye un tipo de conocimiento orientado a la producción.

El primer aporte a la enigmática relación *theoría-práxis*, que, atendiendo a su sentido último, podría expresarse como la tensión, conocimiento – producción/acción, es la revelación de que la *téchne* no representa propiamente un modo de operación, ni una producción, sino el “saber” del producir. El propio Heidegger habla de la *Téchne* como un “saber-cómo”, o un saber orientarse [*Sich-Auskennen*] (Heidegger, 1992a:§17). Desaparece así la primera y aparente barrera entre el ámbito del saber y del producir. La *téchne* no es una categoría que se oponga a la del conocimiento. Las prácticas productivas implican un inherente *know-how* (Guignon 1986:152), y éste recibe el nombre de técnica. Ciertamente:

“La *téchne* es una *diánoia poietiké* (a27f, Et. Nic.) un pensamiento riguroso sobre los entes que contribuye a producir algo, contribuye al modo en el que algo debe ser hecho [...] No es una especulación teórica sobre los entes, más bien expresa a los entes de tal modo que provee la dirección correcta para una producción adecuada de lo que debe ser hecho” (Heidegger, 1992a:39)

La *téchne* es un modo de la *alethéuein*, del descubrir, del hacer manifiesto al ente. En ella existe un decisivo atender mirando, por ello se afirma que “el arquitecto conoce las causas de lo que ha de ser producido” (Aristóteles, citado por Heidegger en: 1992a:91), pero estas

causas no son inicialmente el *tema* de un mero observar, de una investigación especial. El conocimiento de las *aitía* es presentado inicialmente sólo en conexión con el propio fabricar, es decir, desde la lógica del *si-entonces*, del producir mismo. Se va diagramando un escenario en el cual a cada actividad práctica del hombre en el mundo le corresponde un cierto modo del conocimiento. *Conocer* y *hacer* comienzan a emparentarse. Sin embargo, en verdad, la relación entre ambos modos es mucho más radical que un simple hermanamiento, y así lo expresa este fragmento:

“La *zoé* del hombre es *praktiké metá lógou*, es caracterizada por *práxis kai alétheia* (Cf. Ét.Nic VI,2,1139a18), es decir, por *práxis*: actuación y *alétheia*: el carácter de descubridor del Dasein mismo, así como también de los entes a los cuales se refiere en sus acciones.” (Heidegger, 1992a:39)

La existencia del hombre (*Zoé*)⁷⁰ se define por la articulación de la *actuación* y el *descubrimiento*, se trata de dos momentos co-implicados. Resultaría impreciso hacer de uno de ellos la esencia del hombre, para relegar al otro a un ámbito operativo accidental. Puede verse que la tajante distinción acción – saber, no expresa correctamente la estructura fundamental de la existencia. Semejante oposición se vuelve cada vez más artificiosa. Sin embargo, nuestro problema inicial no era el de la oposición técnica-*episteme*, sino el del enfrentamiento *teoría-práxis*. ¿Por qué realizamos este rodeo? Porque la *práxis* –el primero de los términos enfrentados en nuestra propuesta- no puede ser examinada acabadamente en ausencia de su comprender correlativo: la *técnica*. Sin embargo, la *téchne* sí puede cobrar una forma autónoma que se independiza de los fines prácticos.

“Cada comportamiento del Dasein, pues, está determinado por *práxis kai alétheia* en el caso de la *epistéme* (el conocimiento científico) el carácter de la *práxis* no se resalta explícitamente, porque en la ciencia, el conocimiento es autónomo, y como tal, ya es *práxis y órexis*” (Heidegger 1992a:39, -el subrayado es nuestro-)

Por eso dice Aristóteles que la *téchne* suele ser considerada *epistéme*, ya que el técnico posee el conocimiento de lo que produce, y en ese sentido, conoce las causas, por ello es visto como “más sabio” *sofóteros*.(Cfr. Heidegger 1992a:75)

⁷⁰ Para la interpretación de la *Zoé* como vida (en un sentido diferente del puramente biológico, es decir, vida humana, existencia) nos basamos en la exposición de *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*: “*Zoé* es un concepto de ser; «vida» refiere a un modo de ser, ciertamente a un modo de ser-en-el-mundo”. (Heidegger, 2002b:18)

En el análisis de la *Ética a Nicómaco* presente en el parágrafo 13 de *El Sofista de Platón* se afirma que la *téchne* tiene una tendencia a liberarse de la ocupación con cosas y a convertirse en una *epistéme* autónoma (1992a:92), para Aristóteles, esta tendencia que reside en el *Dasein* mismo se hace evidente en el hecho de que el técnico, el que descubre algo, es admirado. La *epistéme*, el conocimiento científico puede emerger como una posibilidad interna de la técnica – el saber inherente a la praxis-, la ciencia aparece cuando el comprender propio del trato con los entes se *independiza* de la ocupación a la cual está originariamente direccionado, en otras palabras, la ciencia puede aparecer como *autonomización* de la visión propia de la técnica. En “El concepto de Tiempo”, Heidegger sostiene esta misma posición, desde una interpretación existencial: “En las ciencias, el estar descubierto del *Dasein* se asume a si mismo como tarea” (Heidegger, 2008:53). La ciencia parece surgir de la independización del modo de visión asociado a la praxis cotidiana. Heidegger, en otra importante investigación de la filosofía aristotélica expresa aquella idea de este modo:

“En virtud de una tendencia originaria de la actividad de la vida fáctica, el trato cuidadoso no sólo dispone de la posibilidad de renunciar al cuidado estrictamente ejecutivo, sino que es propenso a comportarse de esta manera; cuando el trato propio del Cuidado se comporta así, se convierte en un puro mirar en derredor [*lediglichen sich Umsehen*], carente de orientación y sin ningún propósito ejecutivo. La circunspección adquiere entonces el carácter de un simple *observar* [*bloßen Hinsehen*] (...) la observación [*Hinsehen*] se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de *ciencia*. Por consiguiente, esta ciencia es un modo de tratar con el mundo” (Heidegger, 2002a: 36, -el subrayado es nuestro-)

Otra sección de esta misma obra ofrece una situación similar, la contemplación científica puede surgir de un respiro de la ocupación. En esta tregua, la observación se vuelve autónoma, puesto que ya no está orientada a la producción o manipulación:

“[En este contexto de observación científica,] el trato que mantenemos con el mundo se toma un *respiro* al desembarazarse de la tendencia a la ejecución [propia de la relación práctica que el *Dasein* mantiene con el mundo]. La observación misma se convierte, pues, en una [forma] de trato autónomo y, como tal, constituye una forma particular de *permanecer* en el ámbito de lo que es objetivo sin llevar nada a cabo”. (Heidegger 2002a:37)

La misma conclusión puede extraerse de una obra posterior: el curso del semestre de verano de Marburgo titulado *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, recogido en el tomo 20 de las obras completas. A diferencia de las obras mencionadas hasta este punto, en estas lecciones, Heidegger expone su propia filosofía, no la presenta con ocasión de la discusión de los principios Aristotélicos. En el párrafo 29b, con ocasión del tratamiento de la curiosidad se afirma:

“En ese demorarse [*Verweilen*] queda libre el ver de la circunspección [*wird das Sehen der Urnsicht frei*], es decir, desligado de las referencias de remisión tal como vienen determinadas en el ocurrir y comparecer del mundo del trabajo. Ese ver desligado [*freiwerdende Sehen*], que ha quedado libre de la circunspección, no deja por eso en ningún momento, en cuanto modificación del ocuparse, de ser cuidado. Dicho de otro modo, el cuidado se pone ahora en el simple ver y percibir, liberado, el mundo.” (Heidegger, 2007a:345)

Esta nueva posibilidad del ver, se afirmará más tarde, puede ser desarrollada en el trabajo específico de la ciencia.

Hemos visto que la *práxis* posee a la *téchne* como su saber inherente, de hecho, cada forma de la actuación implica una modalidad de la *alétheia*⁷¹. Pues bien, ¿qué hay de la *theoría*, el segundo término implicado en nuestra propuesta inicial?

3. Los dos sentidos del término “teoría”

En primer lugar, atendamos al sentido griego del término: *Theoría* significa “visión”, “mirada” (Cfr. Heidegger, 1992a: 62-63) *Theorós* es el que mira algo según como ello se muestra en sí mismo, el que ve lo que está dado a ser visto. *Theorós* es el que va a los festivales y dramas, es el espectador, el que está presente ante esas cosas⁷². Entonces, ¿con cuál modo de la *aléthéuein* –apertura- estaría emparentada la teoría? Respondemos: En este sentido originario, la noción de *theoría* sería compatible con todas las formas del abrir, puesto que no nombra nada más que la *visión inherente* a cualquier modo de acceder al mundo. Por lo visto no habría una contraposición *a priori* entre teoría y praxis, sino todo lo contrario, la praxis posee necesariamente, un modo de la *theoréin*. En *Los Seminarios de Zollikon* se realiza la manifiesta equiparación “*theorein* = ver” (Heidegger, 2007c:48)

Entonces, ¿de dónde surge la contraposición a la que ahora nos dedicamos?, ¿por qué teoría y praxis parecen nombrar dos ámbitos divergentes? Consideramos que la respuesta se encuentra en la ya mencionada *autonomización* de la *téchne*, es decir, la liberación del saber

⁷¹ Esto se extrae de la caracterización de la existencia como *práxis kai alétheia*

⁷² De ahí el término alemán “*Theater*”, y el castellano “teatro”

asociado a la praxis. Antes de desarrollar esta propuesta, debemos recordar una cuestión que ha quedado definida desde el primer capítulo de nuestra investigación: toda forma de la *comprensión* lleva aparejada una modalidad de la *visión* que descubre a los entes; una modificación en uno de estos niveles, conlleva, por tanto, una modificación en el otro.

Pues bien, la técnica, se ha dicho, tiene una tendencia intrínseca a independizarse de los fines prácticos, y a erigirse en una forma de la comprensión por derecho propio, una modalidad que se disocia de la originaria implicación pragmática -por la cual se hallaba compeliada- y pasa a dirigirse al ente en tanto aquello que está ahí ante los ojos. Por ello se afirma en el *informe Natorp*: “la observación misma se convierte, pues, en una [forma] de trato autónomo” (Cfr. Heidegger, 2002a:37)⁷³. En vistas a esta situación, proponemos que el modo de visión que ha surgido como resultado de la disociación entre la *téchne* y los fines de la producción, esto es, la mirada ahora asociada a la autónoma comprensión que surge por separación desmundanizante del trato con los entes, se apodera, en razón de su recientemente adquirida estatura -en cuanto modo independiente de comportamiento- del nombre *teoría*. Analicemos esta propuesta en más detalle:

La visión, o el “ver” (*theoría*, en sentido amplio) funcionaba originariamente⁷⁴ como un término asociado a todos los modos de comportamiento, y, por tanto, a todos los modos de la comprensión y descubrimiento; sin embargo, en una forma muy especial del comportarse, este “ver” se libera de las ataduras de las finalidades prácticas, y se eleva hasta la condición de visión autónoma. Esta visión, luego de su liberación, llega a consistir en un “ver en cuanto puro ver”, en un mirar cuya función es la de un dirigirse al puro aspecto de las cosas. Debido a esta liberación, que otorga por primera vez a la teoría (visión en general) un estatuto de independencia, el término “teoría” pasa a identificarse con aquella forma más elevada a la que ha podido acceder: la visión en tanto “pura visión”.

En virtud de su derivación existencial a partir de la mirada inherente a la praxis, la visión independizada debía, para diferenciarse de la aquella visión implicada en el trato pragmático, reclamar para sí el sentido más eminente de teoría. Por tratarse del único caso en que la visión se erige en tarea independiente orientada a un puro descubrimiento de los aspectos de los entes, la noción de visión, en tanto autónoma, pura, e independiente, pasa a dominar el sentido del término “teoría”; en otras palabras, la idea de visión en general (teoría en sentido amplio) acaba por identificarse con su forma más independiente (teoría en sentido restringido, o “pura teoría”). El sentido de visión, previamente asociado a todos los comportamientos resulta acaparado por uno de ellos que se ha vuelto eminente: “teoría” pasa a significar lo mismo que *visión independizada*. En resumen, lo que aquí proponemos que la visión (siempre asociada a un

⁷³ Al respecto, confróntese, también en esa misma obra, la página 40

⁷⁴ No estamos realizando aquí una revisión histórica del desarrollo del sentido del término “ver”, sino una exposición de la derivación de la concepción de teoría como comprensión independizada a partir de la idea de teoría como visión inherente a toda forma del comportamiento.

modo de la comprensión), al quedar liberada, reclama para sí, en virtud de su autonomía, el término que nombraba todos los modos de visión. El sentido principal de *teoría* es aquel que se asocia a una de sus formas: aquella que nombra la visión liberada, la visión en cuanto pura visión, la visión en tanto que se dirige al puro aspecto de las cosas.

De modo que la contraposición inicial teoría – praxis responde a una interpretación parcializante, que se ha hecho tradicional, del término *teoría*, esto es, la teoría como contemplación científica objetivante-tematizante.

Este modo de la teoría es frecuentemente designado como “pura teoría”⁷⁵ (Heidegger, 1992a:62). La asidua adición, a lo largo de la obra heideggeriana de calificativos como “puro” [*reine*] “sólo” [*lediglich*], “mero” [*bloÙe*] a la palabra “contemplar” o “ver” [*Hinsehen, Sehen*] resulta en verdad sugerente. Estas adiciones cumplen la función de subrayar un aspecto decisivo de esta forma tan peculiar de la visión: El hecho de no encontrarse aprisionada por las necesidades cotidianas, el hecho de no quedar referida a ningún fin práctico. Esta misma idea es destacada por Rainer A. Bast:

“La actitud del conocimiento como contrario a la ocupación está señalada con verbos (nominalizados) del campo de la “visión”, y también con adjetivos como “puro”, “simple”, etc. De allí surge el esquema del ya-sólo-ver [*nur-schon-sehen*] como no manipular más [*nicht meher Handeln*]” (Bast, 1986:139)

La confusión se encuentra en la convivencia y superposición de dos sentidos del término teoría: originariamente, su significado era el de “visión”, mas, en las interpretaciones moderno-contemporáneas esta primera acepción fue siendo acaparada por la idea de “conocimiento científico”.

Es cierto que ya Aristóteles se refirió al teorizar (*theoréin*) como una actividad independiente, “La *sofía* tiene el modo de desarrollo [*Vollzugsart*] del puro conocimiento [*reinen Erkennens*] del el puro ver [*reinen Sehens*], de la *theoréin*” (1992a:62), que consiste en el “puro ver”, en la mirada independizada. Él mismo acuñó el término *Bíos theoretikós*, término que refiere a la forma de vida contemplativa, la cual conlleva un apaciguamiento del mundo pragmático; se trata de la disposición⁷⁶ necesaria para que el sabio pueda dedicarse a la contemplación de las cosas que siempre son, con independencia de los fines prácticos.

Por todo lo visto, puede afirmarse que la teoría, *en tanto forma de visión en general*, atraviesa a todos los modos del descubrimiento y el comportamiento; ella nombra la *mirada*

⁷⁵ Práctica que comienza con las interpretaciones medievales de Aristóteles, y permanecen hasta la actualidad.

⁷⁶ El *Bíos Theoretikós* va acompañado de una disposición afectiva: la *diagogé*, noción a la cual ya nos hemos dedicado puntualmente.

inherente en cada caso al modo del des-ocultar y entrar en relación con el ente y con el sí mismo.

“La visión como iluminación y apertura del Ahí se funda primariamente en la comprensión. Por tanto todo tener-que-ver-con [*Zu tun haben mit*] el mundo, incluso el ocuparse más manipulador [*hantierendste*] y el más irreflexivo [*gedankenlostete*] se coloca en una visión [*Sicht*]” (Bast, 1986:144)

Sin embargo, es necesario recordar que “La ciencia es en sí misma una [cierta] praxis, una tarea a llevar a cabo” (Heidegger 1992a:38), y por tanto, nunca puede resultar opuesta a aquello que ella misma ya siempre es. Para continuar con este análisis, deberemos abandonar las reflexiones en torno a Aristóteles, e introducirnos en las nociones filosóficas del propio Heidegger durante los años ‘20

4. La propuesta de articulación teoría – praxis

Heidegger se ocupa del problema de la sugerida contraposición teoría-praxis en el contexto del tratamiento de la temporeidad del ser-en-el-mundo, en el parágrafo 69 de *Ser y Tiempo*. Allí, en la sección “b”, dedicada al análisis de la conversión del ocuparse circunscriptivo en descubrimiento teórico, Heidegger realiza dos aclaraciones relevantes para nuestra discusión: En primer lugar, asegura que la suspensión de la ocupación no es por sí sola capaz de acreditar el acceso a la actitud científica; la simple abstención o interrupción del operar práctico en medio de lo circundante no es capaz de permitir la comparecencia del ente en su perfil objetivo: “abstenerse del uso de útiles no es de suyo una teoría”(Heidegger, 2006a:374). Para ello es necesario un *cambio de visión*, acompañado de un proceso que suspenda la originaria inmersión del Dasein en el entramado semántico del mundo (desmundanización). En segundo lugar, Heidegger destaca que a la investigación teórica le corresponden sus propias modalidades de la praxis. Abordando, como es usual, las diversas problemáticas en términos de la correlación intencional, nuestro autor se ocupa del paralelismo existente entre un modo de visión y un modo de lo presente por ella descubierto. En esta línea se destaca:

“Y así como a la praxis le corresponde su propia visión (“teoría”), así también a la investigación teórica [le corresponde] su propia praxis⁷⁷” (Heidegger, 2006a:374).

Lo que aquí se afirma es de importancia fundamental para dilucidar el carácter derivado de la actitud teórica. Lo que presenciamos en este fragmento es nada menos que la puesta en

⁷⁷ Los paréntesis y comillas de este fragmento, pertenecen todos al original: “Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht (»Theorie«) eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis”.

juego de la ya propuesta equivocidad del término teoría⁷⁸. En efecto, Heidegger utiliza específicamente las comillas en el término teoría, para indicar su sentido griego de “visión”. No se habla en la primera parte del fragmento de teoría como discurso científico acerca del mundo en tanto objeto, sino como modalidad de la mirada. A continuación, se emplea el término “investigación teórica”, como contraparte del concepto utilizado hacía un instante, sin embargo, ambos conceptos se encuentran en planos distintos. Las comillas resaltan el sentido “amplio” y griego: teoría como *visión en general*; por su parte, la conversión de la idea de teoría en un adjetivo (“teórica”), y su anexión a la idea de “investigación”, resalta de manera inequívoca la asociación de aquel término con las labores específicas de la ciencia. La incorporación de un adjetivo, o modalizador se vuelve necesaria para destacar la segunda acepción de teoría, a saber, su carácter puro o independiente del interés pragmático. Acudimos, pues, aquí al empleo simultáneo de los dos sentidos de *teoría*. Bast identifica esta sutileza en aquel fragmento, y la expresa de este modo:

“Se nota que Heidegger no habla más de conocimiento como contrario de la ocupación, sino cada vez más de “Teoría” [*Theorie*]. Con eso, la original oposición ocupación- conocimiento, o *Vor- Zuhandenheit* se nivela” (Bast, 1986:143)

En lo referente a la praxis, el fragmento afirma que así como ella, en tanto forma de la ocupación dirigida hacia el mundo relacional de los artefactos, posee su propia mirada comprensora (Teoría entre comillas: visión), esto es, la circunspección [*Umsicht*], del mismo modo la investigación científica debe acarrear sus propias modalidades de la praxis ocupacional. En otras palabras, la contemplación [*Hinsehen*], que se dirige a un mundo de objetos, debe llevar asociada a sí algún modo de la praxis en tanto ocupación. En efecto, incluso las reflexiones teóricas más abstractas resultan acompañadas –en uno u otro momento- por actividades del orden pragmático, tales como mediciones de distancias, operación de maquinarias específicas, preparación de experimentos, o el simple y llano apuntar resultados en el libro de anotaciones.

“pero incluso la más “abstracta” elaboración de problemas y fijación de logros opera, por ejemplo, con útiles de escribir. Aunque tales elementos de la investigación científica sean “poco interesantes” y “obvios”, no son de ningún modo ontológicamente indiferentes” (Heidegger, 2006a:374)

⁷⁸ La ambigüedad de los modos de la *alethéuein* ya había sido notada y señalada por Aristóteles (Cfr. Heidegger, 1992a:§17)

Heidegger destaca el carácter ontológicamente relevante de los elementos técnicos requeridos por la investigación científica, esto significa que dichos artefactos y el mismo operar con ellos en vistas a la investigación, constituye una actividad susceptible de una reflexión pormenorizada, en busca de las condiciones de posibilidad que permiten semejante manejo pragmático en medio del contemplar teórico

Pero la fundación de la actitud científica en la actitud pragmática no se reduce a la utilización de artefactos en el contexto de investigación, sino que va mucho más profundo: Tenemos ante nosotros dos modos de visión: circunspección y contemplación. La circunspección es la mirada inherente al trato ocupacional con los entes en tanto útiles, luego, ¿qué queda para la contemplación? Será ella acaso la visión correspondiente a la desaparición de la ocupación [*Besorgen*] y su intercambio por otro modo, aún no descripto? Si este fuera el caso, qué diremos de la afirmación de Heidegger de que “La ciencia es en sí misma una [cierta] praxis, una tarea a llevar a cabo” (Heidegger 1992a:38) o de este fragmento ya revisado: “la observación se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de *ciencia*. Por consiguiente, esta ciencia es un modo de tratar con el mundo” (Heidegger 2002a:36) o de esta otra propuesta: “El ocuparse comprende en sí mismo tanto el hacer -en el mas amplio de los sentidos- algo con circunspeccion cuanto el demorarse mirando sólo” (Heidegger, 2007a:352). La ciencia no representa un opuesto de la ocupación, sino que ella es uno de sus modos. Ciertamente, un modo tan altamente modificado y derivado, que merece una denominación propia. En esta modalidad, la visión se ha independizado a un grado tal que esa misma visión pasa a nombrar una tarea autónoma: el teorizar.⁷⁹

La prueba de que la teoría (en su sentido científico, objetivante-tematizante) es una variación independizante del modo de ver lo circundante se percibe en un fenómeno ya señalado: el hecho de acentuar su carácter autónomo llamándola “pura teoría” “investigación teórica” o “contemplación teórica”. Cada una de estas denominaciones, en definitiva no hacen sino reforzar el carácter observacional de la observación independizada. Atendiendo al originario sentido griego de teoría, La expresión “contemplación teórica” representaría un pleonasma⁸⁰, no diría otra cosa que “visión del puro ver”. En esta dirección interpretativa se encuentra la siguiente indicación, realizada en el contexto de las conferencias de Kassel:

“Puedo reorientar mi actitud, separando la circunspección de mis propias preocupaciones y permitiendo que ésta se transforme en un simple mirar alrededor

⁷⁹ Carl Gethmann realiza las siguientes observaciones: “La ciencia no es un modo de la suspensión de la praxis, sino una praxis diferente. Por tanto, se coloca aquí la praxis (del mundo de la vida) [*Lebensweltliche*] ante la praxis (científica)”, (Gethmann, 1991:193) e inmediatamente se añade: “Heidegger considera inútil la disyunción entre teoría y praxis (al igual que a muchas otras distinciones fundamentales tradicionales)” (1991:193)

⁸⁰ Figura a la cual Heidegger recurre frecuentemente

[*bloßen Umsehen*]; *Theoría*. Este proceso de autonomización es el verdadero origen de la ciencia” (Heidegger, 2009:75)

La autonomización de la mirada, que posibilita el traspaso hacia la visión constataadora de propiedades del ente en tanto lo que sólo está-ahí [*das Vorhandene*], es un proceso complejo, a través del cual tanto el modo comprensor de dirigirse a lo ente, como el modo de aparecer de lo ente mismo resultan reconfigurados. Heidegger lo describe en oportunidades como una serie de pasos, que avanzan desde un nivel de mayor implicancia pragmática (el mero dirigirse-a), hacia uno de mayor independencia (la retención y conservación del ente). Sin embargo, como hemos tenido oportunidad de ver, semejante estratificación de los momentos del traspaso de actitudes, resulta profundamente problemático, e incluso inconsistente si se comparan los diversos tratamientos en las distintas obras de Heidegger. Efectivamente observamos un caso de esta compleja estratificación en “Prolegómenos...”; en esta obra, Heidegger profundiza en la cuestión de la autonomización de la mirada refiriéndose a cinco etapas a través de las cuales el mirar circunspectivo se abstrae de la urgencia pragmática de los útiles. La independización de la mirada se estructura de esta manera: El primer nivel en la producción del conocer es el dirigirse-a [*Sichrichten-auf*], que se realiza sobre la base del ya estar siendo en el mundo. El segundo nivel es el pararse-en (o “detenerse-ante”) [*Sichaufhalten-bei*], este nivel constituye un detenerse en algo ente, una fijación de aquel inicial dirigirse-a. Sobre la base del pararse-en, se lleva a cabo, en tercer lugar, el percibir [*Vernehmen*], el separar [*Auseinanderlegen*], el explicar o interpretar [*Auslegen*]. La cuarta etapa consiste en la conservación (custodia) de lo percibido en el nivel anterior; el conocimiento conserva lo percibido aunque ya no esté presente ante él, como si fuera una propiedad suya. Por último, el cognoscitivo retener conservando pasa a constituir una nueva forma de relación con lo ente, un nuevo modo del estar-siendo-en. Según Heidegger, esta progresión de estados o niveles que van desde el dirigirse-a hasta el retener cognoscitivo como nueva forma del ser-en, muestran la configuración de un estado de ser nuevo del Dasein (Cfr. Heidegger, 2007a:205-206) Ahora bien, es importante destacar que a la autonomización de la mirada circunspectiva, lo cual la lleva, progresivamente, a erigirse en mirada contemplativa, le pertenece un correlativo proceso de obturación de la mirada del ocuparse circunspectivo (2007a:245).

En *Ser y Tiempo*, en el contexto del tratamiento del cambio del hablar circunspectivo en el discurrir constataador de propiedades, el propio Heidegger se había referido –en un fragmento ya estudiado- al pasaje de una actitud a la otra en términos de un “ver de modo nuevo” [*neu ansehen*].

La autonomización de la mirada no escapa a las estructuras existenciales, sino que es posibilitada por ellas. La estructura hermenéutica de la existencia [*Hermeneutische Als-struktur*] no queda suspendida en la liberación de la mirada de las ataduras del interés utilitario, sino sólo

modalizada. Por ello se afirma en *Lógica, la pregunta por la verdad* que el conocimiento tematizante de la ciencia podría ser interpretado como una comprensión “en tanto que libre” (Cfr. Heidegger, 2004a:121), lo cual vuelve manifiesto la fundación del conocimiento científico en la estructura del *en tanto que*.

Sin embargo, con estas consideraciones nos hemos introducido en una cuestión profundamente enigmática de la posición de Heidegger en lo referente a la génesis de la ciencia; una cuestión que ya ha sido trabajada en nuestro estudio, pero a la que accedemos ahora desde una perspectiva diferente. Esta cuestión fue extensa y minuciosamente analizada por Rainer A. Bast. En su obra “*Der Wissenschaftsbegriffs Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*”, este autor identifica una serie de inconsistencias en las propuestas heideggerianas de fundamentación existencial de la ciencia. La mayor imprecisión del pensamiento de Heidegger en torno a la ciencia radica precisamente en el problema de la transición entre la actitud a-teorética del trato ocupacional, y la actitud teorética de la ciencia. Bast demuestra, por medio de la comparación de dos secciones muy significativas de la obra de los '20 (Respectivamente, el párrafo 20 de *Ser y Tiempo* y el párrafo 13 de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*), que ambas investigaciones realizan tratamientos disímiles de la fundación del conocimiento. Esta comparación manifiesta no sólo que las etapas de la conversión del cotidiano ocuparse en contemplación no son equivalentes en las dos obras, sino que, en uno de los esquemas (el de *Ser y Tiempo*), se anula incluso la posibilidad misma de comprender el pasaje en términos de escalonamiento y progresión. Apoyando su estudio con numerosas referencias textuales (Bast, 1986:129), se afirma que no hay en Heidegger un tratamiento definitivo del momento en el cual la circunspección se independiza, es decir, no se identifica claramente el punto en el cual se provoca el traspaso, y la visión ocupacional llega a ser visión contemplativa.

Los textos de Heidegger incluso se abren el campo para formas intermedias entre la ocupación y la ciencia, entre la circunspección y la contemplación, tales como la, forma de visión que emerge como consecuencia de la deficiencia de la ocupación, o el surgimiento de una “circunspección aumentada” (Cfr. Heidegger, 2006a:373), asociada a la reflexión contemplativa sobre lo realizado en la obra.

“Cuando, por así decirlo, nos quedamos quietos [*stillhalten*] en la manipulación, y contemplamos el estado de cosas/situación [*sachlage*], entonces este observar no es todavía un comportamiento teórico, no es un puro contemplar y mirar [*bloßes*]⁸¹ *Hinsehen* und *Betrachten*] sino que permanece en la actitud [*Haltung*] del trato-con,

⁸¹ *Bloßes* aparece en cursivas en el original

es sólo un verse circunspectivo [*sich umsehen*] un saber orientarse [*sich auskennen*] circunspectivo” (Heidegger, 1995b:25)

Estas formas transicionales entre contemplación y circunspección van acompañadas de configuraciones correlativas del ente, modos de ser intermedios entre la *Vor-* y la *Zuhandenheit*, así aparece la enigmática “cosa usual” [*Zeugding*]⁸², o la posibilidad de reificar u objetivar a un ente en tanto a la mano, lo cual daría origen a un útil que no pierde su carácter de útil, pero puede volverse objeto de un discurso científico, por ejemplo, de la economía (Cfr Heidegger, 2006a:377)

Todas estas interesantes formas intermedias, que quedan sin desarrollar en Heidegger, refuerzan la afirmación de que el límite entre la actitud teórica y la a-teórica aparece desdibujado, y que el preciso punto de intercambio entre una y otra resulta difuso. Con todo, a pesar de las imprecisiones acerca del punto de transición, el surgimiento de la ciencia es una y otra vez tratado por Heidegger en términos de autonomización de la mirada⁸³.

Desde luego, esta misma autonomización parece acontecer de manera gradual. No ocurre un traspaso preciso y definido entre las dos formas de ver. Reiner Bast detecta las complejidades del tránsito entre modalidades, y se ocupa de señalar las sutilezas de las posiciones intermedias, por ejemplo, en el texto de *Ser y Tiempo* (Cfr. Bast, 1986:142). Allí puede observarse que existen formas de liberación de la mirada circunspectiva que aún no constituyen un mirar contemplativo científico. Aquí el texto de Heidegger:

“En el reposo, la ocupación no desaparece, pero la circunspección queda libre, desligada del mundo del obrar. En el reposo, el Cuidado se sumerge en la circunspección ahora libre⁸⁴ [...] La circunspección que ha quedado libre ya no tiene nada a la mano de cuyo acercamiento hubiera de ocuparse. Por ser esencialmente des-alejante, la circunspección se procura nuevas posibilidades de des-alejamiento; y esto significa que, dejando lo inmediatamente a la mano, tiende hacia el mundo distante y ajeno. El cuidado se convierte en búsqueda de las posibilidades de ver el “mundo” tan sólo en su *aspecto*, reposando y demorando [junto a él]”. (Heidegger, 2006a:194-195)

⁸² Que será trabajada en el capítulo siguiente.

⁸³ En el primer capítulo de nuestra investigación, se reveló que el fenómeno decisivo para el surgimiento de una ciencia era el desarrollo de un proyecto de la comprensión del ser de una región ontológica previamente delimitada. La autonomización de la mirada, el “ver de modo nuevo” representan movimientos tributarios de aquel primer y fundamental fenómeno que se encuentra en la base de toda disciplina teórica.

⁸⁴ Esta circunspección liberada no representa aún una visión puramente teórica (en el sentido de *científica*)

Si bien el traspaso resulta difícil de determinar, existen indicadores capaces de señalar en qué momento la actitud del Dasein ya se encuentra efectivamente inscrita en las tareas de la ciencia. Del estudio de Heidegger puede extraerse que el producto que emerge como resultado de la actitud científica, esto es, el estado en el que la ciencia óptica ya se ha consumado como actitud independiente, es la producción del enunciado apofántico determinativo, constatación de propiedades predicativas, que toma al ente como *tema* de discurso. El enunciado categórico conserva lo ante los ojos con el matiz que ha sido descubierto. También resulta propia de la ciencia la consideración del ente como lo que está ante los ojos, en tanto determinado por propiedades, y el hecho de que la mirada se dirige a ello sin un fin práctico. En lo específico, la ciencia implica la convergencia de varios fenómenos de estructura compleja: la tematización (en sus dos sentidos de conversión del *als* hermenéutico en el apofántico, y de fundación de una región ontológica), la objetivación, el acto de enunciar, la desmundanización, el cambio del modo de aparecer del ente, la independización de la mirada, la abstención de la ocupación, entre otros. Todas estas variaciones y reconfiguraciones pueden agruparse en un movimiento principal que determina el surgimiento de una ciencia: el desarrollo expreso de un proyecto de la comprensión del ser de los entes. La convergencia de aquellos fenómenos nos permite reconocer nuestra actividad como científica cuando de hecho ya nos encontramos fácticamente en ella.

En lo referente a las inconsistencias y puntos no desarrollados, podrían señalarse secciones donde el propio Heidegger se muestra consciente de los alcances y desafíos de su noción existencial, por ejemplo:

“La referencia explícita al hecho de que el comportamiento científico, en cuanto modo de estar-en-el-mundo no es tan sólo una “actividad puramente intelectual” puede parecer una complicación superflua. ¡pero no vaya a resultar que en esta trivialidad se nos aclare que no es en absoluto evidente por dónde pasa, en definitiva, el límite ontológico entre el comportamiento teórico y el a-teórico” (Heidegger, 2006a:374)

En la opinión de Bast, sin embargo, Heidegger no da respuesta suficiente a los problemas por él mismo detectados. Como vimos en el primer capítulo, el comentador considera que Heidegger no puede explicar el cambio en la comprensión del ser, la modificación de la ocupación en descubrir contemplativo. De hecho, y refiriéndonos a un fragmento ya trabajado - central para nuestra reflexión acerca de la relación teoría-praxis- Bast considera que la utilización encomillada del término “teoría” en §69b de *Ser y Tiempo* representa nada menos que un escape a la respuesta exigida por la cuestión del traspaso de una actitud a la otra.

En nuestra opinión, Heidegger no intentó una exposición completa de la interpretación existencial de la ciencia (Cfr. Bast, 1986:140), su objetivo fundamental era el de resaltar que la ciencia posee un carácter derivado, fundado en las estructuras existenciales del Dasein, y que, por tanto, un análisis fundamental de la ciencia debería inscribirse dentro de un estudio de las condiciones de posibilidad de todo comportamiento, una analítica existencial. En este marco, y teniendo en cuenta la situación de las ciencias en los años '20, y los interlocutores del pensamiento de Heidegger, no resultaba tan apremiante la realización de una minuciosa taxonomía de los momentos implicados en la derivación que define al pasaje de la actitud a-teorética a la actitud teorética, o establecer el unívoco escalonamiento de dicho traspaso; lo decisivo era señalar la fundación de la ciencia en estructuras más básicas, poner en cuestión el consagrado esquema de la relación sujeto-objeto, y caracterizar a la relación hombre-mundo como inicialmente pragmática. La ciencia debía aparecer como un modo de comportamiento, como una actitud entre otras, en eso consiste la noción existencial.

Sobre la cuestión fundamental de si la ciencia representa un modo de la ocupación, o un modo completamente diverso de la vida del Dasein, consideramos que el aporte de Heidegger resulta claro en este sentido: La ciencia se funda efectivamente en la ocupación -o más precisamente, representa un modo de aquella- aunque llevando a esta última a un grado de modificación tal que resulta difícil identificar su génesis en el comportamiento a-teorético, una variación profunda que la hace merecedora de un nombre de derecho propio, usurpando todo el sentido de la palabra "teoría". La cuestión verdaderamente problemática y poco precisa del tratamiento heideggeriano no es la del origen de la actitud teórica, sino el punto de traspaso de una actitud a la otra, la bisagra en la que la ocupación deja de serlo para convertirse en teoría (en tanto contemplación tematizante).

Ahora bien, por más que la ciencia represente una tarea independiente de las finalidades prácticas, ella nunca podrá desconocer su genealogía: Un componente ocupacional siempre quedará asociado a ella⁸⁵, manifiesto en las aparentemente triviales operaciones manuales, de medición y observación a través de artefactos. Recordando a Aristóteles, la existencia siempre será *práxis kai alétheia*.

A pesar de la posibilidad de formas intermedias entre la circunspección y la contemplación, lo cual muestra que el pasaje de actitudes resulta enigmático, el aporte fundamental de Heidegger ha sido el de destacar el carácter derivado de la ciencia, una noción básica, pero por ello mismo fundamental y caída en el olvido en el escenario filosófico de los años '20.

En lo referente a la consigna inicial de nuestro capítulo -la posibilidad de una relación entre teoría y praxis- consideramos que la no-oposición de estos fenómenos ha quedado

⁸⁵ No sólo un componente ocupacional, sino también un afectivo, como hemos tenido oportunidad de ver.

suficientemente fundamentada. Basta con atender a las consideraciones de Heidegger acerca de la presencia de modos de la praxis asociados al desarrollo de las actividades de la ciencia, y recordar el uso coordinado de dos sentidos de teoría. Por último, si bien el punto traspaso de la actitud pragmática a la teórica se ha mostrado como difícil de determinar, no puede negarse que efectivamente, una actitud nace de la otra, y por ello siempre se encontrará un componente práctico en medio de las actividades especulativas. Regresamos a Gethmann al recordar que la distinción teoría-praxis, al igual que otras disyunciones tradicionales es considerada como inútil por Heidegger. La ciencia óptica se nos ha mostrado claramente como un modo de la ocupación, y aquí radica la posibilidad de articulación, o más precisamente, la innecesaria distinción entre teoría y praxis.

SEGUNDA SECCIÓN:

Las regiones de objetos de la investigación científica

LAS REGIONES DE OBJETOS DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Según nuestra propuesta inicial, la investigación quedaría dividida en tres secciones que corresponden a tres perspectivas desde las cuales puede abordarse el problema de la concepción de la ciencia en la filosofía heideggeriana del período de Marburgo. De acuerdo con nuestro plan, la investigación se plegaría al esquema de la intencionalidad (trascendencia óptica) para estudiar la ciencia desde tres puntos de vista: la fase de la *intentio*, es decir, la ciencia como conjunto de actos, la fase del *intentum*, es decir, el correlato entitativo de esos actos, y, por último, el nivel *discursivo*, que funciona como el principal modo de acceso a todos los fenómenos existenciales, y en el cual los dos momentos anteriores acceden a su forma más expresa.

De acuerdo con este planteo, la primera sección de nuestra investigación estuvo dedicada a la exposición de la noción existencial de la ciencia, a la descripción del contexto histórico en el que hace su aparición, y a la caracterización de la investigación científica como una más –y no la más originaria- entre las diversas actitudes del Dasein en el mundo. El objetivo de esta segunda sección será el de abordar la noción existencial de la ciencia atendiendo específicamente a las variaciones provocadas en la estructura del mundo y en la del ente compareciente. Ya que la estructura del Mundo fue expuesta en la primera sección, tomaremos esta explicación como trasfondo, para poder dedicarnos a los problemas específicos.

Una serie de cuestiones se presentan como temas ineludibles para esta sección: ¿Que significa “mundo” para las ciencias ópticas? ¿Operan estas ciencias con una concepción existencial del mundo, esto es, la noción de un entramado significativo de relaciones pragmáticas abiertas por el proyecto de la existencia, o acaso se basan en algún otro modo de interpretarlo, lo cual provocará que sus preguntas, sus conclusiones, y sus modos de dirigirse a él resulten drásticamente diferentes del modo en el que lo describe la analítica existencial?. Adicionalmente ¿son equiparables la regiones de estudio propias de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu (cuyo modelo es la historiografía)? ¿Cómo quedan caracterizados los entes en cada una de ellas? Se pregunta en esta sección por los objetos de la ciencia en general, y por los objetos de las dos formas principales de las disciplinas teóricas (ciencias naturales y ciencias del espíritu)

Comenzamos, pues por una pregunta: ¿Qué es lo interrogado por la ciencia en general? En consonancia con la aproximación heideggeriana a las diversas problemáticas, partimos aquí por los sentidos popularmente difundidos, para luego avanzar hacia los sentidos más originarios, en los cuales se vea implicada la existencia.

Suele afirmarse (y, desde luego, con cierta razón, aunque aún pre-filosófica) que las ciencias se refieren al mundo. Cada ciencia realiza un “recorte” del mundo, centrándose en aspectos y entes cada vez privilegiados. Cada ciencia será dirigida a su vez por una serie de

temáticas cuestionamientos fundamentales, relegando otros de menor relevancia. A su vez, cada ente compareciente dentro del mundo será accesible mediante un pertinente operar epistemológico, un método, una serie de pasos sugeridos por el ente cuestionado, y, a su vez, por las respuestas que se pretenden obtener. Cada ciencia se cuestiona un área del mundo, centrándose en un determinado ente y sus propiedades. Este recorte, inicialmente realizado por la ciencia de manera irreflexiva constituye las llamadas “regiones ontológicas”.

Sin dudas, el mundo al que se refiere la reflexión científica óptica no es pensado como un entramado remisional que posee a la existencia como su centro, polo desde el cual se irradia sentido a los entes que vienen a la presencia. El existenciario *Significatividad* [*Bedeutsamkeit*], que nombra el carácter reticular y originalmente pragmático del mundo, no ocupa lugar en las reflexiones científicas positivas. El mundo no es vivido como un plexo de remisiones pragmáticas, que emergen y se interconectan en función del proyectar interesado del Dasein. La implicancia de la existencia en la atribución de sentido de los entes por ella descubiertos no es presupuesta, y mucho menos tematizada explícitamente. Se abre el terreno de investigación para los dos modos ontológicos fundamentales del ente intramundano: La *Vorhandenheit*, y su instancia fundadora, la *Zuhandenheit*, a ellos se dedicará el primer capítulo.

Los siguientes dos capítulos de esta sección estará dedicado al estudio de las dos regiones de objetos fundamentales que caracterizan a los dos tipos principales de ciencias: las ciencias naturales y las del espíritu. Nos ocuparemos de la noción de naturaleza, como región de investigación de las ciencias naturales, y de la idea de Historia como región de estudio de la historiografía. El análisis de estas tres grandes temáticas nos ofrecerá un panorama del modo en que la ciencia se configura en tanto región de objetos.

CAPÍTULO 4: Los dos modos ontológicos fundamentales del ente intramundano

Comenzamos nuestro estudio por medio de un análisis de las dos formas fundamentales en las que el ente comparece ante la existencia que se despliega.

Tal como lo señala la interpretación vulgar, los entes de la ciencia parecen estar dotados de una independencia con respecto al proyectar del Dasein, una independencia con respecto a la instancia productora de sentido (Cfr, Heidegger, 2000a:§11b), interpretación que proviene de una tradición antiguo-medieval que prioriza el modelo de la producción a la hora de pensar el ente en relación con la existencia. En efecto, estos entes independientes de la causa eficiente, imbuidos de un sentido propio, y capaces de permanecer en el mundo más allá del interés colocado sobre ellos por un comportamiento humano que se proyecta, constituye aquello que Heidegger da en denominar *efectividad* (2000a:§7), otro nombre para la *sustancialidad*. Los entes de la ciencia parecen ser en-sí. El término heideggeriano correlativo a este perfil persistente y autónomo del ente es la *Vorhandenheit*, que ya fue definida en líneas generales.

Ella nombra carácter *simplemente ante los ojos* de lo presente. Los entes de la ciencia son vividos como meramente *ahí*, ante la mirada contemplativa de una existencia, esta vez, comprendida como polo subjetivo enfrentado a un ámbito de objetos de conocimiento. Sin dudas esta perspectiva hace olvido de la ya discutida *mundanidad* del mundo, es decir, su sistema concatenado de significaciones. Cada ente del mundo científico aparece recortado de los demás, y ofrecido a la visión contemplativa [*Hinsehen*], [*Theoría*], como independiente de la instancia productora de sentido. Luego, el sentido de mundo con el que opera la ciencia no es otro que el sentido que Heidegger asocia a la interpretación vulgar: El mundo parece mostrarse como el conjunto total conformado por la sumatoria de los entes que sólo están-ahí ante los ojos, o, dicho de otro modo, el complejo formado por la totalidad de las sustancias. Es desde el interior de este complejo de sustancias desde donde cada ciencia realizará su selección entitativa, y su recorte de un área temática (aunque, en un primer momento, dicha tarea no sea manifiesta para la propia ciencia). He aquí el punto por el cual debe continuar nuestra investigación: Para proseguir, será necesario ocuparnos inmediatamente de la caracterización del ente que comparece en el contexto de la actitud teórica, ya que la ciencia interpreta al mundo basándose primeramente en el ente compareciente de este modo. Ahora bien, el modo de comparecencia del ente en tanto algo ante los ojos definido por propiedades predicativas se basa en un modo anterior y más originario, y encuentra en él su fundamento. Por ello nos dedicaremos paralelamente a los dos modos ontológicos fundamentales del ente intramundano. En primer lugar realizaremos la caracterización del ente como lo *a la mano*. Este desarrollo nos ofrecerá la oportunidad de estudiar el interesante fenómeno de las formas deficientes de la ocupación, formas que no sólo permiten tener una experiencia pre-ontológica del mundo en tanto *significatividad*, sino que también posibilitan la comparecencia de modos del ente fronterizos entre lo ante los ojos y lo a la mano. Continuaremos con la descripción del ente como lo que está ahí ante los ojos, y observaremos el modo en que los perfiles que caracterizaban al ente dentro del contexto de la praxis cotidiana se convierten en propiedades predicativas.

1. La *Zuhandenheit* y la comprensión primaria

En la filosofía del primer período del pensar del Heidegger existen tres formas fundamentales del ente: el ente como Dasein, el ente como lo a la mano, y el ente como lo ante los ojos¹. Cada forma del ente comparece ante el Dasein como resultado de una “puesta en libertad” [*Freigeben*] llevada a cabo por la existencia, que permite el venir a la presencia del ente

¹ También podría añadirse al ente en tanto el “otro”, es decir, el Dasein que no es el mío propio, sino el de los demás, con quienes me relaciono y comparto el mundo. Ya que este perfil del “otro” [*Mitdasein*] se funda en la estructura del ente en tanto existencia, no lo mencionamos como una forma separada.

definido en alguno de sus modos. Los modos del poner en libertad dependen de la apertura, la cual se dirige al Mundo en función del proyectar de la existencia. Esto significa que la determinación del modo del ente constituye el correlato del modo en el que el Dasein se proyecta en el mundo. El ente se presentará perfilado en uno u otro modo en tanto abierto por una existencia que se proyecta siempre históricamente en el interior de un mundo socialmente compartido. Pues bien, ¿cuál es la forma inmediata y regular de comparecencia del ente?, por lo dicho, el modo típico del ente aparecerá como correlato del modo inmediato y regular de comportamiento de la existencia: una vez más nos encontramos en el terreno de la cotidianidad, el modo en el que la existencia se encuentra la mayor parte de las veces (inmediata y regularmente [*zunächst und zumeinst*]) (Heidegger, 2006a:40).

El ente paradigmático de la actitud cotidiana, aquel ente con el que la existencia se involucra más a menudo es el artefacto, el útil. [*Zeug*]. En la primera sección se hizo claro que el modo originario de relación del hombre con el mundo no es precisamente el *conocimiento de objetos*, sino más bien, la *ocupación* [*Besorgen*], el trato pragmático con los entes de los que la existencia dispone para llevar a cabo las tareas de la cotidianidad; este trato pragmático descubre al ente en su faceta utilitaria. Así, el mundo circundante [*Umwelt*] con el que el Dasein se las ve por término medio es el mundo del interés ocupacional, poblado por artefactos surgidos de y destinados al desarrollo técnico humano. Inmediata y regularmente, el *ser-ahí* se encuentra involucrado en proyectos de índole práctico y operativo. Por lo tanto, el aspecto del ente con el cual el Dasein se involucra cotidianamente será su “funcionalidad para”.

El útil representa el modo del ente que funciona como punto de partida de los primeros párrafos de *Ser y Tiempo* para orientar las preguntas en torno al modo de ser del mundo. En consonancia con el carácter fenomenológico de su hermenéutica, Heidegger piensa las diversas problemáticas en términos de la correlación intencional, es decir que cada modo del dirigirse al mundo será capaz de delinear al ente según tales o cuales aspectos concordantes con la forma de acceso. Luego, cada una de las resaltadas caracterizaciones del ente (útil u obstáculo, amenaza, o beneficio etc.) deberá verse acompañada, e incluso posibilitada por una determinada modalidad de la mirada de acceso al mundo. En efecto, el polo utilitario del ente, sólo puede ser destacado por la mirada inherente a la ocupación, esta mirada descubridora de la faceta funcional del ente es la ya expuesta *circunspección*. Se trata de una modalidad de la comprensión, esencialmente asociada a la “puesta en práctica”, un cierto “saber” habitual y práctico que podría caracterizarse como un “habilidoso saber cómo” [*skillful know-how*] (Guignon, 1986:152)

El contacto primigenio del Dasein con su mundo , y por ello mismo, su vía (impropia) de acceso al ser del ente, y últimamente al ser en general, se inicia en el plano del útil, rector del cotidiano ocuparse. El artefacto nombra al ente tal como queda definido por su carácter de *a la mano* [*Zuhandenheit*]. Se trata de un tipo de ente íntimamente implicado en, y surgido del

originario modo pragmático y antepredicativo de relación existencia-mundo, se trata del ente involucrado en el quehacer, el producir, modificar y trabajar.

“La *quididad* del ente con el que nos encontramos a diario es delimitado por el carácter de útil. El *modo*, en que el ente de esa constitución quiditativa es un útil, lo llamamos el carácter de estar a la mano o lo a la mano [*Zuhandensein* o *Zuhandenheit*], que distinguimos de la subsistencia.” (Heidegger, 2000a:363)

El útil queda caracterizado hermenéuticamente por una serie de notas constitutivas: Ante la pregunta ¿qué *es* este artefacto?, se ofrece inmediatamente la respuesta “*es para*”. La respuesta a la pregunta por la esencia del útil se responde haciendo referencia a su funcionalidad. Esta característica nombra el aspecto que inmediatamente define al artefacto, la *remisionalidad*, así se da a conocer la constitución pragmática de lo a la mano. Todo útil se define por referencia a algo, a alguna funcionalidad, a un cierto *para-qué*, de este modo, el *martillar* del martillo, o el *señalar* de la flecha constituyen posibles concreciones de la remisionalidad de lo a la mano. Cada objeto de uso hace referencia a una funcionalidad, y se interconecta con otros útiles en una totalidad de útiles [*Zeugganzheit*], la cual aparece perfilada por el proyectarse de la existencia. Así, el lápiz “es para” escribir, pero esa funcionalidad deberá ensamblarse en un conjunto de artefactos necesarias para la tarea: El lápiz queda referido al papel donde realizar los trazos, a la mesa, en la cual se apoya el papel y se realiza la tarea, a la silla, en la cual se ubica el escritor, a la lámpara, que ilumina y posibilita el trabajo.

El carácter remisional del útil puede, a su vez, ser interrogado en busca de sus fundamentos existenciales, de este modo, abandonaríamos el plano óptico para dirigirnos a una descripción ontológica. El fundamento ontológico de la remisionalidad del útil se conquista orientando las anteriores reflexiones hacia la existencia como fundamento de todo quehacer productivo. En efecto, la utilidad del útil (remisión) encuentra su condición de posibilidad en el proyectar fáctico del Dasein. Interrogando al ente desde este enfoque daremos con nuevas notas esenciales: El martillar del martillo, cobra su sentido en función de una determinada tarea productiva, por ejemplo, la fijación de una teja en su lugar, a su vez, esta actividad queda referida a la necesidad de reparar un techo para solucionar goteras, por último, esta serie de referencias pragmáticas cobrarán su sentido ontológico en la referencia a un determinado proyectar de la existencia, en este caso, el habitar del Dasein bajo un techo.

La aproximación que destaca el papel fundamental de la existencia en el circuito de sentido de todo útil convierte a la *remisionalidad* del artefacto en *condición respectiva* [*Bewandtnis*]. La *condición respectiva* nombra el carácter de quedar referido a algo, es decir, el ser de lo a la mano (Heidegger, 2006a: 110) Desde luego toda determinación ontológica será tal únicamente por referencia a la existencia, luego, la condición respectiva nombra la relación de

la funcionalidad del útil con el fáctico proyectar del Dasein. Volviendo a nuestro ejemplo, el primario *ser en respectividad* del martillo se orienta al martillar, a su vez, este respecto puede tener una nueva condición respectiva, se martilla para reparar, finalmente, todas las condiciones respectivas descansan en una última referencia: El encadenamiento de respetos se despliega siempre en función de una posibilidad de ser del Dasein, en nuestro caso, el habitar bajo un techo, protegido de los elementos. Esta remisión final de todas las condiciones respectivas es denominada *por mor de qué* [*Worumwillen*]², y constituye el centro desde donde brota el sentido de la *totalidad respeccional* [*Bewandtnisganzheit*]. “Aquello hacia lo cual algo es dejado respeccionalmente en libertad es una totalidad respeccional, y últimamente, el mundo, el cual ya debe estar pre-descubierto” (Tugendhat, 1970:290) El hecho de que la serie de condiciones respectivas encuentre su centro y culminación en el Dasein, se funda en que, por su propia constitución, el Dasein no puede quedar en respectividad de otra cosa, es decir, la existencia no puede convertirse en un *medio para*. La *Worumwillen* es la condición de posibilidad para que lo intramundano aparezca como a la mano (Tugendhat, 1970:288)³

La pertenencia de un útil a una totalidad, no es captada de manera explícita. No es necesario que el contexto ocupacional del taller sea captado patentemente para habilitar al carpintero a concluir su construcción de la silla (de hecho, la percatación explícita de todos los momentos nodales del plexo de remisiones sería un auténtico obstáculo al quehacer⁴) El triunfo de un artefacto depende en parte de su *no-llamatividad*, es decir, la ocupación no debe detenerse en la contemplación del útil, sino atravesarlo en dirección a la tarea que debe ser realizada.

La ocupación se desarrolla dentro de una comprensión inexplicita del mundo, la así llamada *comprensión primaria* (Heidegger, 2004a:§12a). Como veremos, el ente de uso sólo puede mostrarse como objeto de contemplación si previamente se ha suspendido el trato ocupacional⁵, que constituye nada menos que el modo más originario de descubrimiento de este tipo de ente.

El ser en respectividad constituye ontológicamente al útil, por ello no puede hablarse de un artefacto aislado de un entramado significativo. En cada útil late como trasfondo una totalidad respeccional, caracterizada por su significatividad. En nuestro caso, el lápiz aparece en

² Claro está, con la expresión *Worumwillen*, no se mienta únicamente los intereses propios del trato ocupacional con artefactos. También las labores menos prácticas como la investigación científica, o la contemplación artística, responden a un por mor de qué, el cual, sin dudas, será capaz de perfilar a los entes según tales o cuales aspectos, aquellos en los que la existencia fija, en cada caso, su interés.

³ Y, como veremos más adelante, la *Worumwillen* también se encuentra en la base del fenómeno de la libertad y la fundamentación.

⁴ Trataremos esta temática inmediatamente, en la sección dedicada a las formas deficientes de la ocupación

⁵ Esta suspensión de la ocupación puede tener la forma de una completa independización de la mirada circunspectiva, o puede tomar la forma menos radical de una simple pausa o reposo en medio de la paraxis con el objetivo de contemplar la obra finalizada; la caracterización de las formas intermedias entre la circunspección y la contemplación representan una cuestión compleja en la que el propio Heidegger parece no haber profundizado; (tal es la postura de Rainer Bast)

el contexto de la oficina, o el estudio, y siempre por referencia al Dasein que escribe. Sin embargo, existen ciertas experiencias que son capaces de manifestar la estructura reticular del mundo desde una perspectiva pre-ontológica, que no abandona la mirada circunspectiva de la comprensión primaria. A estas formas nos dedicaremos inmediatamente:

1.1 Formas deficientes de la ocupación.

Anteriormente afirmamos que el Dasein vive en una captación implícita del mundo; esto significa que la existencia se ocupa entre los entes sin atender puntualmente a la constitutiva remisionalidad de los mismos, ni a su inherente participación en el entramado de relaciones de sentido que se abre en función de un proyectar fáctico. A la cotidianidad del Dasein le basta una captación no-temática de lo circundante, él vive en un cierto comprender de habitualidad o familiaridad (comprensión primaria), para el cual aún no hay enunciados ni cargas teóricas. Al igual que todos los aspectos de la existencia, el despliegue de posibilidades ocurre siempre desde una comprensión previa de aquello con lo que el Ser-ahí se involucra. Por consiguiente, se hace manifiesto que el Mundo opera como un horizonte para la aparición de entes, un trasfondo y condición de posibilidad para la ocupación.

Sin embargo existen ciertas experiencias, accesibles en el contexto de la cotidianidad, en las cuales el mundo y su estructura se vuelven patentes para el Dasein, pero sin acceder aún a un nivel de tematización científica o filosófica. Nos referimos a tres *formas deficientes de la ocupación*, las cuales posibilitan un cierto acceso pre-ontológico al mundo⁶, una percatación que, a pesar de advertir la red remisional en la que la existencia ya se hallaba inmersa, no la vuelve tema de una enunciación teórica. En otras palabras, los diversos modos del fracaso de la utilización abren a una experiencia de la estructura del mundo que ocurre desde el interior de la actitud originaria y pre-teórica de acceso a lo circundante. Nuestras prácticas, y su papel en medio de una totalidad remisional toman una forma explícita sólo cuando algo es encontrado como no listo para ser usado. Esto representa una interrupción en nuestra “ordinaria e irreflexiva deliberación en el suave flujo de los quehaceres” (Guignon, 1986:153)

El párrafo 16 de *Ser y Tiempo* se dedica a estudiar tres casos en los cuales la ocupación media se topa con una interferencia en su desarrollo, que produce una explicitación del todo remisional en el cual el Dasein se encontraba inmerso, y el útil, implicado. Gethmann detecta en estos colapsos de la ocupación nada menos que los primeros pasos para el ingreso a la actitud teórica: “La génesis ontológica del conocimiento científico comienza pues, con típicas interferencias del mundo del trabajo [*Störungen der Werkwelt*]” (Gethmann, 1991:195)

⁶ Puede confrontarse con Mascaró, 2010

Revisaremos ahora las formas de la ocupación fallida, que logran perfilar, de manera negativa, la estructura existencial del medio circundante. En efecto, el útil puede descomponerse, ausentarse u obstaculizar una tarea, introduciendo así una obstrucción en la ocupación media: el útil ahora llama la atención (en el fenómeno denominado *llamatividad* [*Auffälligkeit*]), insta a su recuperación (en la llamada *apremiosidad* [*Aufdringlichkeit*]), o exige su superación (*rebeldía* [*Aufsässigkeit*]). Atendamos a estos fenómenos por separado, pero antes, tengamos en mente una situación ilustrativa: Deseamos realizar un dibujo en un papel, para ello, necesitamos un lápiz, una hoja, una mesa o superficie, y una fuente de luz. Sin embargo, nos vemos imposibilitados de realizar la tarea por alguno de estos tres motivos, o bien, por la superposición de ellos **a)** La punta del lápiz se rompe, y no disponemos de un sacapuntas **b)** No podemos encontrar el lápiz, simplemente no está disponible **c)** sabemos que el lápiz se encuentra en el interior de un cajón del escritorio, pero no podemos abrirlo ¿Qué es lo que ocurriría si nuestro quehacer se viera interrumpido en uno de estos tres modos posibles?

La avería del útil es puesta de manifiesto por la imposibilidad de la realización del proyecto. La normal ocupación, absorbida en el mundo, se encuentra con una interferencia en el plexo remisional. Esta interferencia fuerza a la atención del Dasein a volverse sobre el útil descompuesto, el cual queda abierto de un modo particular: en la fractura del útil, lo normalmente a la mano (con su funcionalidad esencial) se deja ver como caracterizado por un cierto *no estar a la mano* (Heidegger, 2006a:100). Este perfil del ente lo aísla de aquello que cotidiana y esencialmente lo define: la *empleabilidad para*; separado de este modo de su operabilidad esencial, el ente queda abierto como algo que sólo *está ahí* ante los ojos, un simple “algo referido al uso”, o bien, “algo destinado a un fin pragmático”, una mera *cosa usual* [*Zeugding*], (concepto que será desarrollado inmediatamente). Lo inútil se manifiesta como un ente recortado del entretejido semántico que constituye el mundo, y despojado de su funcionalidad esencial, pero, sin embargo, aún es descubierto como algo referido al uso. “El carácter *ante los ojos* del artefacto es un modo deficiente del *carácter a la mano* del artefacto” (Gethmann, 1991:196) El ente así puesto al descubierto, *llama la atención*, y en este destacarse, se percibe, negativamente, una nota distintiva de la mundanidad del mundo, a saber, su no-llamatividad. Como puede verse, la inempleabilidad y consiguiente *llamatividad* de lo a la mano, son abiertas por la mirada circunspectiva del trato cotidiano, no aún por la contemplación tematizante de la actitud científica, y sin embargo, al atender al útil en tanto carente de su empleabilidad, es decir, como mera *cosa usual* ante los ojos, ya se acusa una aproximación al perfil objetivo de lo presente.

En lo que respecta a la experiencia del mundo, vemos que por medio de la avería del útil, queda revelado el sistema remisional en el que éste se encontraba implicado. En la deficiencia del ocuparse, el útil pierde su transparencia, y de este modo se vuelve notorio el entretejido de funcionalidades en el que se encontraba instalado, y del cual obtenía su sentido.

En este entretejido, se acusa la estructura reticular del Mundo. Al respecto afirma Heidegger “El no-acusarse del mundo es la condición de posibilidad para que lo a la mano no salga de su no-llamatividad. Y ello constituye la estructura fenoménica del ser-en-sí de este ente” (Heidegger, 2006a:102). Mientras el mundo no resplandezca y demande para sí la atención del Dasein, mientras el entramado de relaciones semánticas permanezca acallado pero operante, la ocupación podrá entregarse normalmente y sin interrupciones a los entes que le competen y a las tareas que la dirigen.

De un modo similar, cuando un útil se ausenta, y el trato interesado queda impedido por esta falta, la mirada circunspectiva descubre lo a la mano precisamente en su no estar a la mano. El ente resplandece aquí por su ausencia, y su recuperación se vuelve imperiosa, tanto más cuanto más necesario fuera éste para el desarrollo del proyecto. Nos encontramos aquí ante el fenómeno de la *apremiosidad*. La urgencia de la recuperación para la prosecución del ocuparse abre el carácter no-a la mano de lo ausente, “quedarse sin saber que hacer descubre como modo deficiente de la ocupación el solo estar-ahí de un útil.” (2006a:101)⁷. Este modo de la ocupación descubre la ausencia de lo a la mano, de tal modo que el ente faltante parece perder su condición de referido a la praxis. Sin embargo, lo no-disponible no se despide definitivamente del ámbito de la utilidad, puesto que aún sigue siendo la mirada del interés ocupacional la que lo destaca del trasfondo. Nuevamente, la ausencia del útil nos expone ante una percatación del horizonte sobre el cual se destacaba el ente ocupacional, el trasfondo remisional se resquebraja por la ausencia de uno de sus momentos nodales, y en esta fragmentación, el mundo se vuelve notorio, aunque aún no tematizado explícitamente.

Por último, el fenómeno de la *rebeldía* nombra el matiz con el que es descubierto el ente que obstaculiza la ocupación. Algo se interpone entre el Dasein y la realización del proyecto, llevando a la ocupación a tropezar con la resistente permanencia del obstáculo. Una vez más, es la circunspección la que descubre a lo a la mano con semejante matiz. El ente así descubierto se manifiesta como lo que sigue estando ahí, y clama por su despacho, como aquello de lo que hay que hacerse cargo inmediata y obligatoriamente. Aquello sobre lo cual la ocupación no puede volverse, y para lo cual no tiene tiempo, comparece como un no-estar-a-la-mano. La atención se fija en el empecinado estar-ahí de lo inconveniente. El ente aparece de este modo ante la mirada del interés como una cosa que estorba, e interrumpe el proyectar fáctico de la existencia. El proyecto inconcluso manifiesta la subyacente totalidad respeccional que ahora no puede operar normalmente por la obstinada presencia de un elemento inesperado.

Luego de repasar las particularidades de estos tres fenómenos asociados al fracaso de la utilización, estamos en condiciones de determinar sus notas comunes, y los cambios que ellos

⁷ A esta altura ya ha quedado en claro que lo ausente puede ser correlato de un descubrir. La existencia descubre lo ausente precisamente en su carácter de ausente.

introducen en la ocupación media, en los entes por ella descubiertos, y en la cotidiana experiencia del Mundo.

Todos estos modos deficientes de la ocupación coinciden en manifestar al ente como *algo ante los ojos* [*Vorhandensein*]. En los tres casos estudiados, el útil comparece como despojado de su *utilidad para...*, esto es, lo a la mano se muestra como destituido de su carácter a la mano. Semejante pérdida compromete al ente usual precisamente en lo que tiene de más propio, el ente resultante del despojamiento aparecerá revestido del único carácter del que dispone, habiendo sido abandonado por la empleabilidad: el simple estar-ahí.

“La familiaridad [*Vertrautheit*] del útil construye un carácter esencial adicional: el darse por sentado [*Selbstverständlichkeit*], y la no-llamatividad. Este carácter de ser del útil se vuelve claro y explícito por vez primera cuando la ocupación es interferida, y el útil llama la atención [*auffällt*]” (Bast, 1986:124)

Luego de describir los tres modos del “modificado encontrarse de lo a la mano”, Bast afirma:

“La circunspección se pierde en el vacío [*geht ins leere*] y la *Zuhandenheit* del útil se pierde en cierto modo. Se anuncia la pura *Vorhandenheit*. [Nos encontramos] Aún en el interior de la circunspección, no en un contemplar teórico- temático. Nos movemos hacia una “nueva” ocupación (como eliminación del obstáculo) El útil no deviene todavía en una cosa natural [*Naturding*] sólo ante los ojos [*vorhanden*]” (Bast, 1986:124)

Bast se pregunta qué es lo que se vuelve manifiesto en este -por así decir- carácter ante los ojos del útil. La respuesta: la mundicidad⁸ [*Weltmässigkeit*] de lo a la mano, es decir, nos encontramos ante el umbral de una experiencia antepredicativa de la textura Mundo.

La experiencia de lo inútil revela al ente como algo que ya siempre estuvo ahí, manifiesto con tales o cuales aspectos, e involucrado en el entramado remisional que llamamos mundo. Se trata de una notable variación en la actitud cotidiana, en la que el entramado remisional nunca es objeto de una reflexión temática, sino que se repliega al ámbito de la latencia, operando como horizonte para la aparición de entes. El Dasein, absorbido en la ocupación, hacía uso de las cosas sin advertirlas expresamente. Este es justamente el detalle que queda cancelado por la experiencia de la inempleabilidad. Ahora los entes *llamarán la atención*, aparecerán resaltados allí ante los ojos, no ya como artefactos comprendidos pragmáticamente,

⁸ La traducción es de Rivera

sino como meras *cosas usuales* [*Zeugdinge*] con las cuales el Dasein no puede relacionarse exitosamente.

A su vez, los tres fenómenos coinciden en arrebatar la atención del Dasein de la ocupación cotidiana. La imposibilidad de llevar a cabo el proyecto pone de manifiesto, por vía negativa, la interconexión semántica de elementos, medios y finalidades. La interrupción del proyectar revela la inmersión del Dasein en una, hasta entonces, inexplicita armazón de sentidos pragmáticos. La deficiencia de la ocupación pone de manifiesto la secuencia de los co-dependientes *para qué* [*Wofür*], orientados al fundamental *por mor de qué* [*Worumwillen*], un entramado en el que el Dasein se encuentra desde siempre involucrado, pero el cual comprende en el modo de la familiaridad pre-teorética.

1.2 El caso fronterizo de la “Cosa usual”

Como pudo verse, la enigmática *Zeugding* aparece caracterizada tanto por las notas constitutivas de lo *a la mano*, como por las de lo *ante los ojos*, sin embargo, a la vez, exhibe un grupo de salvedades que la diferencian de aquellas dos modalidades del ente. En efecto, la cosa usual, en su aspecto de *Zeug* nombra a un ente nacido de la ocupación del Dasein, y descubierto por ella. Como todo útil, su esencia se define por la remisionalidad, la *Zeugding* obtiene su sentido de su inscripción en un plexo de relaciones pragmáticas, que se despliega en vistas a un proyecto del Dasein. El *Zeug* es completamente transparente ante su función, de modo que la atención ocupada se desliza más allá de él, a través de él, hacia el objetivo de su utilización, sin captarlo a él explícitamente. El éxito de la utilización se haya en la no-llamatividad de sus momentos nodales. El artefacto tiende a desaparecer ante la potencia del despliegue del proyecto, disolviéndose en el modo de comprensión más originario, permitiendo así que la ocupación la sobrepase, y de este modo, le de cumplimiento.

Por el contrario, la segunda caracterización de la cosa usual, a saber su aspecto cósmico (indicado en la partícula *-ding*) nombra al ente tal como queda descubierto en su perfil ante los ojos, como mero ser-ahí. La *cosa* no mienta un ente implicado en un entramado de remisiones, sino algo recortado de cualquier circuito orientado a una finalidad, con el Dasein como remisión final. La cosa u objeto reclama para sí toda la atención del Dasein, no permitiéndole a éste atravesarla en dirección a un *para qué*, y últimamente, un *para quién*. El objeto, a diferencia del útil, es llamativo. La circunspección, íntimamente involucrada en la ocupación media, no es capaz de descubrir en el ente algo así como un conjunto de propiedades, posteriormente articulables en un discurso predicativo. El descubrimiento de la cosa es explícito, y acontece como consecuencia de un proceso de desmundanización, que coarta la participación pragmática del ente en el plexo de remisiones, y descubre en él una cierta independencia con respecto al proyectar de la existencia.

Entonces, ¿en qué difiere la caracterización del ente obtenida como resultado de la vivencia de la inutilidad, del modo de aparecer de los objetos de conocimiento científico? Como pudo verse, en ambos casos el ente tal como fuera descubierto por la ocupación aparece ahora como despojado de su carácter a la mano. No obstante, el proceso por el cual lo a la mano llega a quedar perfilado como algo ante los ojos es diferente en cada una de las actitudes, y por ello merece nuestra atención.

En primer lugar, resulta indispensable recordar que la suspensión o abstención de la praxis no constituye condición suficiente para el ingreso a la actitud teórica. Lo definitorio para posibilitar el descubrimiento de un perfil objetivo se halla en el modo de aproximación que se dirige al ente y, paralelamente, el modo en el que el ente queda configurado. En efecto, ahora “Vemos de un modo nuevo” (Heidegger, 2006a:377)⁹ al ente que está a la mano, desde un punto de vista desmundanizante. El cambio de actitud de acceso, en favor de la aproximación contemplativa produce una supresión de los límites del mundo circundante, que acompaña a una nueva comprensión del ser como estar-ahí. Pero la suspensión de la praxis no sólo no autoriza por sí misma a realizar el paso a la actitud teórica, por el contrario, ante la experiencia de la inutilidad, el fallo en la normal ocupación, lejos de eliminar la circunspección, fuerza a la mirada a caer acaso con más insistencia en lo que la rodea, es decir, la circunspección se vuelve incluso más intensa al desaparecer el trato utilitario. El ocuparse se emplaza en un puro mirar en torno a sí, “[La circunspección] está totalmente aprisionada en el útil a la mano del ocuparse” (Heidegger, 2006a:374)

La actitud teórica no se constituye bajo la única condición de la suspensión de la praxis. Las ciencias se mueven y desarrollan abrigadas por una posibilidad de la existencia: La verdad como apertura y descubrimiento. Sólo si es posible desocultar fenómenos en el cómo de su venir a la presencia, quedará permitido un acceso derivado a ellos, que los recorta del entretejido del mundo, resalta en ellos sus aspectos y matices, para luego atribuirlos como propiedades en una enunciación tematizante, dejándolos por esta vía, convertidos en objetos de conocimiento, dispuestos a ser abordados por el conocimiento que interroga. La visión tematizante de la ciencia queda así fundada en el acceso originario de la ocupación.

La experiencia de la inempleabilidad pone en libertad un aspecto del ente convergente con el descubierto por la objetivación contemplativa, pero obtenido desde un posicionamiento existencial fundamentalmente diferente. En estos casos, el Dasein *jamás abandona la mirada de la circunspección*; es el cotidiano ocuparse en el mundo el que descubre al ente como averiado, faltante o interpuesto, de hecho, sólo este punto de vista es capaz de permitir que los entes comparezcan con tales aspectos. En la vivencia de lo inservible, esta variación se realiza *en el*

⁹ Si nos referimos a esta cuestión con mayor profundidad, diremos que el ingreso a la actitud teórica se define en los movimientos de desmundanización, tematización y objetivación, ellos, en conjunto implican el cambio que se resume en la idea de “ver de modo nuevo”.

interior de la circunspección media. Lo inútil -que sólo *parece* perder su estado de a la mano- todavía queda abierto por la mirada inherente al interés pragmático. Esto significa que el útil no pierde completamente su carácter de a la mano, sólo lo paraliza ante el fracaso de la ocupación. “Este estar-ahí de lo inservible no carece aún de todo estar a la mano, el útil que de esta manera está-ahí no es todavía una cosa que solo se encuentra en alguna parte” (Heidegger 2006a:100). En efecto, la inempleabilidad no es descubierta por una mirada contemplativa constatadora de propiedades, sino aún por la misma circunspección ocupada en el mundo.

Como contraparte de esta experiencia, hace su aparición la *Zeugding*, un tipo de ente definido por las características de lo a la mano y lo ante los ojos, del útil y el objeto. Por tratarse de una dimensión de lo presente sólo compareciente como correlato de la peculiar experiencia de lo inempleable, la “cosa usual” representa un ente de difícil descripción, como consecuencia de su carácter transicional entre *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*. La cosa usual ya no se caracteriza por la inexplicitud propia de lo a la mano, pero tampoco posee aún la objetividad de los temas de la ciencia. Acudimos al surgimiento de un tipo de ente fronterizo entre la actitud teórica y la ocupación de la medianía. Semejante modalización del ente sólo se vuelve posible porque la actitud cotidiana de acceso al mundo no ha cambiado radicalmente, simplemente se ha encontrado con un obstáculo que fuerza su atención hacia nuevos horizontes. Sólo la circunspección es capaz de descubrir la dimensión utilitaria del ente y su implicación en la significatividad mundana. Cuando desde la mirada de la ocupación, y en virtud de una interferencia en el normal desarrollo del proyecto pragmático del Dasein, el útil se vuelve llamativo, queda resaltado un carácter hasta entonces desapercibido: El simple *estar ahí de lo a la mano*. Sin embargo, esta peculiar dimensión de la *Vorhandenheit*, no es descubierta por la contemplación, sino todavía por la circunspección. Ahora bien, la captación del útil como algo que sólo está-ahí ya constituye un acercamiento al tipo de entidades con las que lidia el interés tematizante de la ciencia: El útil, despojado de su utilidad, comparece como algo ante los ojos, nota distintiva de los *objetos* de la mirada teórica, que puede llegar a su máxima explicitud en el discurso científico.

El grado de objetivación del ente disponible para la circunspección queda íntimamente asociado a la comprensión pragmática; en ella, el útil sólo *parece* perder su carácter a la mano, no obstante permanece bajo el espectro de la visión ocupacional. Ninguna expresión enunciativa, ninguna consideración del ente *en sí* ha sido aún llevada a cabo. El trato usual que se aferra al mundo se ha topado con un modo del aparecer de los entes, que lo fuerzan a prestarles atención; por ello, podría sostenerse que semejante modificación desencadenada por la experiencia de la interferencia, constituye, en cierto modo, una “desmundanización forzada”. El útil que comparece de esta manera sobresale del mundo, alejándose de su habitual estilo implícito de aparición. La suspensión de la utilidad del útil justifica su comparecencia como algo que *está ahí*, algo que se destaca del trasfondo mundano, y algo que ya siempre estuvo a

disposición del Dasein. Puesto que la *Vorhandenheit* puede ser considerada como un elemento estructural del aspecto objetivo del ente, el fracaso de la ocupación nos expone a un incipiente perfil objetivo de lo presente, aunque aún no coincidente con el de la tematización científica.

La objetivación resultante de la experiencia de lo inútil, encarnada en la *Zeugding*, es de carácter aparente y parcial, ya que depende del permanecer a la mano de lo que, sin embargo, exhibe una utilización impedida. Ya que lo inútil aún se encuentra a la mano, sigue siendo descubierto por la mirada ocupacional, “El desperfecto del útil no es todavía un puro cambio en las cosas, una mera variación en las propiedades de algo que está ahí” (Heidegger, 2006a:101), por medio de esta afirmación, Heidegger se refiere a la divergencia entre el *objeto científico* y lo inútil que sólo *está ahí*. En efecto, es necesaria una aproximación alternativa para destacar en el ente el aspecto cósmico, un acercamiento que deliberadamente lo resalte por sobre el entretreído del mundo, separándolo de la trama remisional a la que pertenece y en la que el Dasein se despliega, y suspendiendo la ocupación inexplicita y antepredicativa. En otras palabras, se hace necesario un manifiesto proceso de desmundanización.

El estudio de la “cosa usual” ha servido para ilustrar un caso de las formas de aparición del ente que se mueven en el límite entre lo a la mano y lo ante los ojos. Ahora bien, es importante destacar que las formas deficientes trabajadas hasta este punto coinciden en el carácter repentino de su acontecer, o bien, en su carácter forzado y no-planificado. Tanto la ausencia del útil, como su obstaculización, como su ruptura representan formas de la interferencia de la ocupación que sobrevienen sin deliberación en el contexto de la ocupación, el Dasein no tiene la responsabilidad de estas interrupciones, el cambio no es adoptado libremente. Sin embargo, estas no son las únicas formas de la deficiencia de la ocupación. Notemos, por ejemplo el “mirar alrededor buscando”:

“En ese mirar alrededor buscando, en ese examinar la herramienta, la cosa del mundo-en-torno que ahora esta a la mano se halla tematizada en su ser a la mano. Esta tematización, sin embargo, se sostiene por completo y únicamente en el tipo de mirada que dirige el uso genuino de la cosa en el ocuparse -la *circumspección*-” (Heidegger, 2007a:245)

En un apartado anterior tuvimos la oportunidad de mencionar otras formas del ente, fronterizas entre lo a la mano y lo ante los ojos, tales como la misteriosa consideración del útil en tanto útil, aún dentro del contexto de las reflexiones de una ciencia –i.e. la Economía- (Cfr. Heidegger 2006a:377), o la faceta sólo presente del útil que aparece como correlato de la enigmática “circumspección aumentada”, relacionada con la reflexión contemplativa que acontece durante una pausa en el trabajo, o en una reflexión acerca de lo realizado en la obra (Cfr. 2006a:373).

1.3 Dimensión tempórea del desperfecto del útil

En la línea de la caracterización del ente desde el punto de vista de la temporalidad, corresponde analizar ahora la dimensión tempórea de la experiencia de la inutilidad del artefacto, vivencia que lo ubicaba en una zona fronteriza entre la *Vor-* y la *Zuhandenheit*.

A partir del parágrafo 69 de *Ser y Tiempo*, Heidegger reitera el estudio de una serie de fenómenos que constituyeron su vía de acceso al problema de la mundanidad del mundo. En este contexto, se repite la exposición, esta vez, tomando en cuenta su horizonte tempóreo, de los fenómenos de la *apremiosidad*, *rebeldía* y *llamatividad*.

Heidegger manifiesta que algo así como un *útil aislado* de un contexto de respectividad resulta ontológicamente imposible. En efecto, todo advenimiento, y consiguiente articulación e interpretación de un ente a la mano es posibilitado desde el trasfondo de la significatividad mundana. El trato de la ocupación nunca se detiene en un útil singular, sino que regresa sobre él desde un mundo que ya ha sido abierto. El útil solo puede ser puesto en libertad si ya se comprende algo así como la condición respectiva, puesto que la remisión constituye la misma esencia de lo a la mano.

De aquí se extrae algo que ya se había destacado en un punto anterior: El descubrir propio de la ocupación representa un *dejar estar en respectividad*. Este es el término que mienta el *poner en libertad* lo a la mano (Tugendhat, 1970:289), o sea, un proyectar comprensor de una condición respectiva. El útil es dejado comparecer en respecto a un *para qué*. Ahora bien, la comprensión del *para qué* tiene la estructura tempórea del *estar a la espera*. El modo de la comprensión que llamamos circunspección se encuentra desde un punto de vista tempóreo *a la espera* del *para qué*. Heidegger aclara que este esperar no representa en absoluto una captación temática. El útil es empleable en vistas a un *para qué* (clavar un clavo – reparar un techo – construir una casa – habitar del Dasein), sólo *estando a la espera* de esta cadena de respetos, es posible que la ocupación retorne sobre lo que está en condición respectiva (el martillo que es fácticamente utilizado). Ocurre en este momento estructural, una *retención* de lo que se encuentra en condición respectiva. Ambas dimensiones, *espera* y *retención*, posibilitan la *presentación* de lo a la mano, mediante su uso. De este modo, se unifican en el fenómeno de la utilización los tres éxtasis de la temporeidad.

“El dejar estar en respectividad se constituye en la unidad del *retener* que está a la *espera*, de tal manera que la *presentación* que de allí brota posibilita la característica absorción del ocuparse en su mundo pragmático” (Heidegger, 2006a:370)

De este modo, la ocupación queda tempóreamente definida como una *presentación que, reteniendo, está a la espera*. Ahora bien, la utilidad sólo puede ser fácticamente descubierta *en cuanto tal* por una mirada circunspectiva, y no una visión tematizante¹⁰. El útil comparece originariamente en la no-llamatividad de lo inexplicitamente involucrado en el uso. Como ya fue expuesto al tratar el fracaso de la utilización, si un elemento llama la atención dentro del todo pragmático, se abre la posibilidad de que el plexo mismo se haga patente. Sin embargo, lo inservible sólo puede llamar la atención para un trato que maneja. Únicamente los ojos circunspectivos son capaces de descubrir en cuanto tal, el aspecto utilizable de un ente, y, consecuentemente, sus formas deficientes. “La presentación misma sólo puede encontrar algo «inapropiado para...» en tanto ya se mueve en un estar a la espera que retiene lo que está en condición respectiva para algo.” (2006a:371) Veamos por separado las tres formas de la interrupción de la ocupación:

En cierto modo, la *llamatividad* caracteriza a los tres fenómenos, puesto que todos ellos producen un despertar de la atención, la cual se ve forzada a fijarse en el útil averiado, faltante u obstaculizado, que impide un desarrollo eficiente de la ocupación. La llamatividad suspende el carácter inexplicito del compromiso con el útil, y lo lleva a primer plano. En términos tempóreos, la llamatividad constituye un impedimento de la *presentación* que hace uso del útil¹¹, ante el desperfecto, ella se centra en sí misma, para posibilitar la reparación, búsqueda de lo faltante, o superación del obstáculo, con vistas a un proyectar que *espera* la finalidad del uso, mientras *retiene* lo a la mano.

Por su parte, la *apremiosidad*, que mienta la experiencia del faltar, constituye un modo de la presentación, no se trata de un no-presentar, sino de la no presentación de algo esperado o algo ya siempre disponible. El Dasein sólo puede “encontrar” o descubrir algo que falta porque el estar a la espera se da en unidad con un presentar y un retener. Sólo es posible “encontrar” algo que no está disponible porque ello es esperado, retenido y presentado en la unidad extática de la temporeidad.

Por último Desde el punto de vista tempóreo, la posibilidad de ser sorprendido (en este caso, por el obstáculo que dificulta el uso), fenómeno previamente denominado *rebeldía*, se funda en el *no estar a la espera*. Lo que no puede ser dominado por la ocupación (no sólo como producir o procurar, sino también como apartar, o franquear) se presenta como obstáculo insuperable. Pero el ocuparse también puede resignarse al obstáculo, ese resignarse es un modo particular de la presentación en tanto *dejar comparecer*. La estructura tempórea de la resignación ante el obstáculo es la de un *no retener que presenta estando a la espera*. Lo que

¹⁰ Lo cual, de acuerdo con Heidegger, no implica que el carácter utilitario de los entes no pueda ser “objeto” de un desarrollo teórico, en una disciplina científica, v.gr, la economía, ingeniería industrial etc.

¹¹ sin dudas, este modo (impedido) de la presentación continúa unido a la *espera* del para qué y la *retención* de lo a la mano.

obstaculiza el uso, queda retenido de tal manera, que está a la mano precisamente en su carácter de inapropiado.

Hasta este punto nos ocupamos de la caracterización del primer modo ontológico de configuración del ente intramundano; en este trayecto observamos la posibilidad de la deficiencia de la praxis y estudiamos sus consecuencias en modo de caracterizar la estructura del ente compareciente, y en tanto posibilidad de una experiencia de la estructura del mundo que, sin llegar a un nivel de explicitud teórica, permite percibirlo desde una perspectiva incipientemente objetivante. Corresponde ahora dedicarnos al segundo modo fundamental del ente intramundano: la *Vorhandenheit*.

2. La *Vorhandenheit* como modo fundamental del ente en las ciencias positivas.

Si la ciencia es posibilitada, como se dijo, por una independización de la mirada circunspectiva inherente al trato ocupacional con los entes, ¿qué modo de comparecencia del ente emerge como correlato de esta liberación de la visión?. Ciertamente, deberá tratarse de un perfil de los entes en tanto separados de la instancia de producción.

Hemos visto que el ente paradigmático de la actitud cotidiana era el útil, un ente que queda definido por su funcionalidad, y que se inserta en una totalidad respeccional que posee al Dasein como su remisión final. Pues bien, ¿cómo se mostrará un ente sobre el cual no recaerá ningún interés práctico o productivo de la existencia, o, más precisamente, un ente al que no se accede en vistas a su funcionalidad?. La mirada circunspectiva, que se rige por la lógica comprensiva del “si – entonces”, comprendía entes de manera implícita y antepredicativa, en un “saber” de habitualidad. Si el interés productivo se suspende – y con él, su visión inherente – lo que queda del ente será su mero aspecto, su puro modo de aparecer ante los ojos. En la circunspección liberada, el Dasein, que es des-alejante en su esencia...:

“busca lo lejano sólo para acercárselo en su aspecto. El Dasein se deja llevar únicamente por el aspecto del mundo y en este modo de ser procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo, sustrayéndose de su estar entre los entes inmediatamente a la mano en la cotidianidad.” (Heidegger, 2006a:195)

Como puede verse, la visión circunspectiva no pierde su impronta des-alejante al quedar independizada de los intereses productivos, sino que esta tendencia busca nuevos horizontes, nuevos puntos en los que descansar. Como consecuencia de este “ver” desvinculado del objetivo práctico, el ente será traído a la cercanía, pero no ya en tanto eslabón necesario para cumplimentar alguna tarea, sino como algo “en sí mismo”, simplemente presente, ahí ante los ojos. El ente cuya funcionalidad se ha vuelto irrelevante (al menos, irrelevante para el desarrollo

de un quehacer productivo), vendrá a la presencia en su simple venir a la presencia, es decir, el ente ya no comparece *en tanto que (Als Struktur) útil funcional para...*, sino en tanto que *él mismo* en su modo de aparecer¹². A partir de la liberación de la mirada, se busca al ente para permanecer junto a él, para reposar y demorar [*Ausruhen, Verweilen*] (Cfr. Heidegger, 2006a:195)

Es necesario precisar qué es lo que entiende Heidegger cuando habla de “puro aspecto”: En *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, Heidegger usa el término aspecto [*Aussehen*] para traducir la palabra griega *éidos*. En esta obra se explica que el *éidos* es la configuración que se le imprime a lo producido en el proceso de producción. Es el “aspecto anticipado de la cosa que ha de configurarse” (Heidegger, 2000a:141). El aspecto antecede a lo producido y lo posibilita, pero además, lo define como lo que es: “en el aspecto de una cosa somos capaces de ver lo que ella es, su constitución quiditativa” (2000a:156). Inmediatamente se afirma:

“Es este aspecto anticipado de la cosa, vislumbrado de antemano, lo que los griegos quieren decir ontológicamente con *éidos, idea*. Lo dotado de figura, lo que es configurado de acuerdo con el modelo, es, como tal, la copia [*Ebenbild*] del modelo.” (2000a:156)

Según la propuesta de la lección del semestre de verano de 1927, los términos utilizados para expresar la esencia de un ente, su *realitas*, o contenido quiditativo – conceptos que son griegos en su ascendencia, pero han quedado desarraigados de la experiencia originaria que les diera origen- muestran que la esencia de la cosa era entendida ontológicamente a partir del modelo de la producción, y no el de la percepción. El aspecto o *éidos* nombra lo que una cosa *ya era antes*, de este modo, esta noción pasa a cumplir una función sinónima a la de la conocida expresión *to tí én einái* (“lo que era ser”).

“El aspecto anticipado, el modelo, muestra la cosa tal como es antes de la producción y cómo se supone que será su aspecto una vez producida. El aspecto

¹² El ente nunca aparece como liberado de toda forma de la interpretación. El venir a la presencia “en tanto él mismo” representa una de las posibles concreciones de la estructura *Als*. La situación por nosotros presentada es simplificada en su planteo. El ente “en sí mismo”, significa aquí “el ente en tanto independiente de la instancia productora, y en tanto independiente de un objetivo técnico”. Si observamos la cuestión con detenimiento, veremos que el ente en tanto *Vorhandenheit* siempre aparecerá por medio de una faceta o aspecto, en este caso, un perfil asociado, en general, a la actividad teórica. El ente se muestra “en sí mismo, en tanto que vivo, para la biología”, “en sí mismo, en tanto que histórico, para la historia”, “en sí mismo, en tanto que móvil, para la física”. La capacidad de prescindir de la instancia de producción no convierte al ente en algo que “flota en el vacío”, sino que lo inscribe en los intereses de otros proyectos de la comprensión del ser, en este caso, las ciencias ópticas. El sí mismo del ente, es siempre un “*sí mismo para...*”, una constitución del ser que le es propia, en función del proyecto en el que la existencia lo inscribe fácticamente.

anticipado, sin embargo, no ha llegado a ser exterior como algo formado, efectivo, sino que es la imagen de la imaginación [*Ein-bildung*], de la *fantasía*, como dicen los griegos: lo que el configurar trae libremente primero a la vista, lo que se ve”. (Heidegger, 2000a:141)

Ahora bien, el *éidos*, en tanto aspecto previo, es el modelo, por medio del cual las cosas son traídas a la presencia en la producción, de tal modo que puedan *permanecer por sí mismas* ante el Dasein con independencia de la instancia productora (Cfr. 2000a:143). En otras palabras, el *aspecto*, nombra el fundamento de la producción, y por tanto, de la permanencia independiente.

“El *qué* que se encuentra en toda efectuación, el aspecto que proporciona la medida, no está todavía sometido, como lo efectivo, al cambio, a la generación y a la corrupción. Es anterior a este y, en cuanto tal, es *siempre*” (2000a:142)

En el proceso de producción (modelo entitativo para los griegos) dos elementos se caracterizan por su independencia y permanencia: Por un lado, el *éidos*, como modelo invariable según el cual se produce la obra, y por el otro, la misma obra finalizada, el objeto producido que ya no necesita seguir siendo causado. Estos son los aspectos que se recogen en la noción griega de *tó hypokeímenon*, literalmente, *lo que sub-yace*, o *pro-yace* (Cfr. 2000a:143), la *subsistencia*. El *éidos* “está por debajo” de la producción, como su modelo; por su parte, la obra, el ente artificial terminado “está por debajo” de los accidentes que lo determinan (peso, color, textura, etc.). Es por causa de este doble sentido de “lo que subyace” que en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* se realiza la siguiente afirmación:

“Lo que primero de todo y constantemente pro-yace, en el círculo mas próximo de los comportamientos humanos y, por ello, está continuamente disponible, es la totalidad de los enseres [*Gebrauchsdinge*], con los que constantemente tenemos que tratar, la totalidad de todas aquellas cosas existentes que, de acuerdo con el sentido que les es propio, tienen que ver entre sí, el *utensilio que se usa* y los productos de la naturaleza continuamente utilizados: la casa y el corral, el bosque y el campo, el sol, la luz, el calor. Lo que es así subsistente delante de la mano [*vor-handenes*].” (Heidegger, 2000a:143)

De este fragmento se extrae una conclusión interesante: Lo primero que *subyace* es *das Zuhandene*; la primera aparición de la dimensión “substancial” de los entes ocurre en nuestro contacto cotidiano con artefactos y otros entes que se colocan bajo su círculo. Nuestro primer

contacto con el carácter *ante los ojos* de los entes ocurre en la medida en que este carácter se muestra en *el útil* y su círculo de influencia; en otras palabras, la primera experiencia de *das Vorhandene*, ocurre en la medida en que ello se muestra como *das Zuhandene*. Lo que se pretende afirmar en este pasaje es que *lo a la mano* también posee un carácter substancial, independiente y permanente; de lo contrario, el *único* modo de descubrimiento de los artefactos sería su utilización en una tarea¹³, y como consecuencia, jamás una ciencia podría dedicarse a la investigación de artefactos, lo cual, manifiestamente, no es el caso. Los entes utilitarios, en tanto que permanecen en sí mismos con independencia de la instancia productora que les diera origen, pueden ser percibidos como algo subsistente, algo que sólo está-ahí, algo *ante los ojos* [*das Vorhandene*]¹⁴. La *Vorhandenheit* se asocia a *lo que subyace* en sus dos sentidos, es decir, lo que subyace antes o después de la producción. Es por esto que se indica que los artefactos son las primeras *substancias* con las que nos relacionamos.

Pues bien, dado que los entes con los que lidian las ciencias que no hacen del Dasein su objeto temático (sean ellos artefactos, documentos, entes naturales, o conceptos matemáticos) siempre vienen ante los ojos contemplativos del científico como *algo que subyace*, algo independiente y permanente, puede concluirse que la modalidad del ente con la que se relaciona la ciencia óptica será siempre la *Vorhandenheit*. ¿Significa esto que la ciencia está imposibilitada para dedicarse al estudio de artefactos? De ninguna manera; en tanto que los útiles sólo están-ahí –es decir, en tanto que son independientes de la realización de una tarea práctica, y en tanto que separados de la instancia productora- también pueden formar parte de *das Vorhandene*. Dicho de otro modo, cuando un artefacto cae bajo el espectro de la ciencia óptica, lo hará en tanto algo caracterizado por la *Vorhandenheit*.¹⁵

Esta consideración trae una respuesta a una cuestión analizada hace algunos capítulos: cuando se afirmaba que el artefacto puede volverse objeto de una investigación científica sin perder su carácter utilitario (Cfr. Heidegger, 2006a:377) se estaba haciendo uso de las distinciones que acabamos de mencionar. En efecto, una ciencia que se ocupe temáticamente del artefacto, aún lo considera como una cosa de uso [*Gebrauchsding*], pero no se relaciona con ese

¹³ En nuestro estudio hemos dicho que la forma de descubrimiento *más propia y adecuada* a las características de lo a la mano es, efectivamente, la simple utilización práctica; pero nunca afirmamos que esta represente la *única* forma de descubrimiento de lo a la mano

¹⁴ En este punto podría llamarse la atención sobre un problema terminológico: La traducción que Rivera ofrece para *das Zuhandene*, es, en efecto, “lo a la mano”. Sin embargo, la traducción propuesta para *das Vorhandene* es “lo ante los ojos”, o “lo que está-ahí”; en esta segunda conversión se pierde un detalle para nada menor: se elimina la mención de la palabra “mano” [*Hand*]. Una traducción quizás más fiel (aunque menos cortés con nuestro propio idioma) sería “lo para la mano” (*das Zuhandene*) y “lo ante las manos” (*das Vorhandene*). Tal vez por eso la afirmación recientemente estudiada parezca sorprendente o paradójica. La *Vorhandenheit*, como su nombre alemán lo indica puede, implicar un componente “manual”. En realidad, también la *Zuhandenheit* puede representar un modo de la *substancialidad*, no únicamente la *Vorhandenheit*.

¹⁵ Distinto será el caso de las ciencias que hacen del Dasein su objeto temático: a ellas nos dedicaremos en el capítulo 6 de esta sección.

ente por medio de la utilización. Una vez más subrayamos que la utilización no es la *única* forma de descubrimiento de lo a la mano.

Estas consideraciones también arrojan luz sobre una expresión que fue discutida en el capítulo 3: el “ver de modo nuevo” como movimiento que permite que lo a la mano se muestre como algo ante los ojos. La afirmación de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* que fue analizada hace unos momentos nos indica que la dimensión *ante los ojos* ya se encuentra de manera latente en lo a la mano (de ahí la expresión “lo que es así subsistente delante de la mano”), esta afirmación se ve claramente confirmada en *Ser y Tiempo*:

“El estar- ahí, en cuanto posible modo de ser de un ente a la mano, está latente en el estar a la mano”. (Heidegger, 2006a:110)

Para volver manifiesto el virtual carácter *ante los ojos* de lo a la mano es necesario que la atención del Dasein se dirija al ente libremente con la intención de liberarlo en su aspecto meramente presente, como algo que sólo está-ahí. Este cambio en la forma de dirigirse no necesariamente suspende el carácter utilitario de lo útil, simplemente se abstiene de descubrirlo *por medio de* la utilización. La economía, la ingeniería industrial y similares tematizan el artefacto, pero lo hacen accediendo a él por medio de un mirar contemplativo que devela su aspecto ante los ojos, es decir, su perfil independiente de la instancia productora.

Cuando la ciencia trabaja con la *Zuhandenheit*, lo hace en su aspecto substancial latente, es decir, en tanto *Vorhandenheit*. Por ello no habría una contradicción en afirmar que el útil no pierde su carácter de útil al volverse objeto de la economía. Lo que sí es necesario para que un artefacto se vuelva tema de una investigación científica es que la existencia ya no se relacione con él de manera técnico-manipuladora.

Como vimos, el *aspecto* (o “puro aspecto”) cumple una importante función en la caracterización de la *Vorhandenheit*; el mismo queda asociado a lo que es siempre (*aidíon*), a la capacidad de permanecer ante los ojos, y a la no-dependencia. Existe una conducta del Dasein que se dirige precisamente al *aspecto* –que quedó definido como la condición de posibilidad de la subsistencia independiente- de lo que comparece: el *percibir*. En efecto, Heidegger afirma:

“El sentido intencional de dirección del percibir mismo, sea engañoso o no, apunta a lo subsistente en tanto que subsistente” (Heidegger, 2000a:98)

El percibir, y lo perceptible (en tanto subsistente) llega a obtener una relevancia fundamental en la determinación de lo real. Lo *observable* se convierte –en los planteos positivistas- en el parámetro decisivo para la identificación de los entes de la ciencia, y de lo *real* en general. Con estas indicaciones, ya nos hemos introducido en una problemática medular,

a la cual nos dedicaremos en un próximo capítulo: La interpretación de lo ante los ojos [*das Vorhandene*] como “cosa natural” (Cfr. Heidegger, 2007a:§23b,β). Este problema se inscribe en el terreno de la cuestión general de la caracterización de la naturaleza como el ámbito de objetos de la ciencia natural.

De los principios expuestos se desprende que el *aspecto* (*éidos*) del ente lo muestra en su independencia y en su subsistencia, como algo acabado “en sí mismo”, y no compelido por la producción. Si incorporamos la noción de aspecto a la ya discutida independización del mirar circunspectivo, comprenderemos que una modificación en el modo de visión trae como correlato una variación en el modo de aparecer del ente, en este caso, el ente comparece en su puro aspecto, en su pura independencia ante los ojos del Dasein. Lo ante los ojos se muestra como un punto más dentro del todo de lo circundante, un mero “algo” no diferenciable de todos los demás, un ente separado de su primaria relevancia pragmática. En *Lógica, la pregunta por la verdad* se afirma:

“El modo de ser peculiar, a saber, el modo de ser original de la tiza de ser como utensilio, ahora está nivelado con este promediado estar presente de algo, en lo que no se distingue de otras cosas.” (Heidegger, 2004a:131)

Existe otra palabra que define lo que sólo está ahí delante, otro término que nombra al ente en su carácter de despojado de interés pragmático, en su modo de aparecer ahí ante los ojos, hablamos de lo ente en tanto *arrojado ante* los ojos contemplativos, el ente como *objectum*, el *objeto*¹⁶. Este término aparece tradicionalmente (y de forma derivada, como se ha expresado en el primer capítulo) como correlativo al término “sujeto”. Así, el ente es interpretado como lo exterior de suyo, que se contrapone a “lo interior”, la subjetividad en tanto cognoscente.

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger explica el término “*objectivus*” diciendo: “Lo *objectivus* es lo que, en el captar y en el aprehender, se contrapone como lo aprehensible” (Heidegger, 2000a:116) En numerosas oportunidades, Heidegger se refiere al objeto como el ente en tanto que se aprehende (Cfr. Heidegger, 2007a:273 y 321). Pero por otra parte, *objeto* siempre nombra el *qué* de un interrogar, de un dirigirse, de un aprehender, un investigar o un conocer. (Cfr. Heidegger, 2009:56) Desde luego, se insiste en que, al igual que la idea de “cosa” o del “puro aspecto”, el objeto aparece como resultado de un proceso de derivación:

¹⁶ Para más precisiones sobre la noción de objeto, remitirse al capítulo 1

“Los objetos no son primariamente objetos de un conocimiento teórico, sino cosas con las que estoy imbricado y que encierran indicaciones relativas a su función, a su uso y a su utilidad. Lo que se da inicialmente no son cosas materiales en el sentido de la física”. (Heidegger, 2009:73)

Puede verse que tanto el término “objeto”, como la expresión “cosa” –o “cosa natural”- nombran matices de un mismo aspecto del ente: La *Vorhandenheit*. El carácter de objeto reforzaría el aspecto de “aprehensible” o “interrogable”, al tiempo que señalaría su descubribilidad, su propensión a ser descubierto por un discurso científico. La idea de objeto hace hincapié en la independencia con respecto a un “sujeto”, la capacidad de permanecer ahí delante por sí mismo, la substancialidad. Una acepción adicional (y fundamental) de la *Vorhandenheit*, “objeto” o “cosa” a la que ya nos hemos dedicado merece ser simplemente recordada en este punto: nos referimos al ente en tanto “objeto temático”, o simplemente “tema”. Para una caracterización de esta forma de configuración del ente, remitimos al primer capítulo de nuestra investigación.

2.1. Origen de las propiedades

Ya ha quedado claro que la independización de la mirada circunspectiva, proceso que conlleva – como su correlato- una modificación del modo de aparecer del ente, requiere de una cierta suspensión o deficiencia de la ocupación. Esto no significa que la suspensión del trato con útiles ya constituya por sí misma una contemplación teórica, y tampoco excluye la posibilidad formas intermedias de la visión y del ente compareciente.

“Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar en que ahora le queda, al mero permanecer-junto-a... *Sobre la base* de este modo de ser respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo sólo comparezca en su puro *aspecto (éidos) [puren Aussehen]*, se hace posible como modo de esa forma de ser, un explícito *mirar hacia* lo así compareciente.” (Heidegger, 2006a:87)

El ente compareciente en su puro aspecto, es decir, el ente pragmáticamente irrelevante, experimenta una serie de modificaciones en su constitución, modificaciones correlativas al tipo de mirada que ahora los pone al descubierto: Las características que volvían a un ente adecuado o inadecuado para una tarea, es decir, aquellas determinaciones del ente que se mostraban en

función del esquema comprensor del “si-entonces” (visión circunspectiva), cobran, al igual que la visión, y el ente mismo, una autonomía con respecto a su involucramiento pragmático. Así, por ejemplo, la constatación antepredicativa del carácter propicio de un objeto para la finalidad de realizar marcas o cortes sobre otro – percatación que ocurre dentro del contexto de una realización pragmática- puede convertirse en la atribución de las características de la “dureza” o el “filo” al ente en cuestión. Las características aparecen ahora como desarraigadas de la finalidad práctica; al igual que el ente, ellas mismas también se muestran como determinaciones permanentes de un ente que está ahí ante los ojos. Por esta vía aparecen las así llamadas propiedades [*Eigenschaften*] de los entes en tanto *das Vorhandene*. “Dentro del proceso del descubrimiento del estar-ahí que encubre el estar a la mano, el ente que comparece estando ahí es determinado como *estando de tal o cual modo ahí* [*So und so vorhandensein*]. Ahora, por primera vez, se abre el acceso a algo así como las *propiedades*.” (Heidegger, 2006a:181) En otra sección se afirma:

“El “señalar” del signo, el “martillar” del martillo no son empero propiedades de un ente. No son en absoluto propiedades, si con este término ha de designarse la estructura ontológica de una posible determinación de las cosas. Lo a la mano tiene a lo sumo aptitudes e inaptitudes, y sus “propiedades” están, por así decirlo, latentes en aquéllas”. (Heidegger, 2006a:110)

En esta misma línea, en *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, el surgimiento de las propiedades aparece claramente asociado a la liberación de los perfiles funcionales que aparecían inicialmente unificados en el contexto del trato pragmático, detalles que eran descubiertos por la circunspección interesada.

“Podemos describir perceptivamente este ente subsistente de manera cotidiana, ingenua; sobre ese objeto, podemos hacer enunciados precientíficos, pero también enunciados científico-positivos. La ventana esta abierta, no cierra del todo, encaja bien en la pared; el marco es de este o de aquel color, tiene tal o cual tamaño. Lo que así encontramos en este ente subsistente es, por un lado, determinaciones que le pertenecen como un utensilio, o como decimos también, como un *útil*, además, también determinaciones como dureza, peso, tamaño, que pertenecen a la ventana no *qua* ventana, sino como pura cosa material”. (Heidegger, 2000a:98)

Paralelamente, en *Lógica, la pregunta por la verdad* la aparición de las propiedades se explica en estos términos:

“El carácter original de ser del objeto, de la tiza, es ocultado a su vez en la medida en que ya no existe inmediatamente como utensilio, sino como mera cosa presente en la que yo constato una *propiedad* y se la atribuyo, de modo que en la propia atribución determino la cosa.” (Heidegger, 2004a:132)

El descubrimiento de esta nueva faceta del ente, i.e., de su aspecto “en-sí”- en el sentido de una característica que salta a la vista con indiferencia del quehacer práctico- implica un principio de ocultamiento del carácter de útil de este ente. Como correlato de esta variación del modo de aparecer del ente, se requiere una correspondiente obturación de la mirada del interés pragmático:

“En nuestro trato natural con cosas tales como la ventana, podemos enmascarar el *carácter de útil* que salta a la vista en primer lugar y que constituye su carácter de uso, y considerar la ventana solo como cosa subsistente” (Heidegger, 2000a:98)¹⁷

2.2. Modos de la temporalidad asociados a la *Vorhandenheit*

Una exposición pormenorizada del tratamiento del tiempo como sentido de la existencia excede los objetivos de esta investigación¹⁸ La constitución triplemente extática del despliegue temporal de la existencia se tomará como presupuesto para el desarrollo del tema que ahora nos compete. Simplemente recordemos aquí la estructura fundamental del Cuidado: *el anticiparse a sí estando ya en el mundo en medio del ente intramundano* (Cfr. Heidegger 2006a:193). Esta expresión reúne las tres facetas de la temporeidad del Dasein. La caracterización del sentido tempóreo de cada componente de la estructura del cuidado, y la indicación de las formas propias e impropias de la temporalidad ya fue realizado con ocasión del estudio de la dimensión tempórea de la tematización y objetivación (Capítulo 1).

El conocimiento científico se ancla (al igual que la circunspección) en la relación con el ente intramundano, por ello, sus configuraciones se corresponderán a las de la comprensión

¹⁷ Renglones más adelante, Heidegger se referirá a la cosa en tanto subsistente como “pura cosa natural”. Esta descripción nos introducirá en una temática compleja y extensa, a saber, la caracterización del mundo -en tanto objeto de la ciencia- en términos de naturaleza o realidad. Debido a la amplitud de esta cuestión, reservamos para ella un apartado especial, en el que se discutirán los diversos sentidos de naturaleza, la y la idea del ente subsistente como “cosa natural”.

¹⁸ La temática aparece, de uno u otro modo, en toda la obra heideggeriana del período de Marburgo, aunque la misma llega a su elaboración más específica en la obra culminante de 1927. Algunas obras fundamentales del primer período del pensar de Heidegger en las que se estudia la constitución del Dasein como temporalidad son *El concepto de tiempo*, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, entre otras.

*impropia*¹⁹, con la variación de que en la contemplación el ente intramundano será abordado en tanto objeto *ante los ojos*, no ya en su perfil ocupacional. Heidegger había afirmado: “el comprender impropio proyecta el poder-ser a partir de un posible objeto de ocupación” (Heidegger, 2006a:355). Pues bien, la modificación que el conocimiento científico trae al esquema básico de comprensión circunspectiva es la referencia de los tres éxtasis temporales al ente en tanto *Vorhandenheit*, y no ya como algo *a la mano*. Desde esta perspectiva que teoriza acerca del ente, (del mismo modo que en el caso de la visión ocupacional) el futuro se manifiesta como un *estar a la espera* [*Gewärtigen*], el presente se muestra como *presentación o presencia* [*Gegenwärtigen*], y el pasado se configura como *olvido* [*Vergessenheit*].

El ente en tanto “lo que está ahí ante los ojos” viene asociado a una modalidad de la temporeidad: la *presencia* en una de sus posibles configuraciones, la *Vorhandenheit*. En ciertas secciones Heidegger se refiere a la presencia de lo ente en términos de “mantenerse en el estar concluido” y “estar ahí delante” (Cfr. Heidegger, 2008:101).

La presencia es el modo en el que se interpreta el mundo del trato ocupacional (Cfr. Heidegger, 2008:127), y, como se ha dicho, la ciencia constituye una modalidad de la ocupación; por tanto, el ente que comparece ante los ojos de la contemplación no será ya puesto al descubierto estando a la espera de un pragmático para-qué, sino en vistas a su independencia, su capacidad de subsistir ante los ojos. El ente de la contemplación se hace presente “en tanto que” él mismo.

En *Introducción a la investigación fenomenológica*, la idea de presencia se asocia a la noción griega de *tá fainómena*, “lo que está manifiesto a la luz del día”, un modo destacado del estar-ahí del ente. “la *presencia* está pensada implícitamente al pensar los conceptos de “cosa” mencionados”. (Heidegger, 2006b:63). En *Principios metafísicos de la lógica* se afirma que Aristóteles consideró a la *ousía* en términos de presencialidad autónoma, de hecho, *ousía* es a menudo sólo una abreviación de *parousía*, presencia. (Cfr. Heidegger, 2007b:45 y 171). “*Ousía* significa presencia, presente” (Heidegger, 2009:97)

Tanto el ente a la mano como en ente ante los ojos constituyen modos de lo intramundano, es decir, el ente que no tiene el carácter del Dasein. Tanto *Vor-* como *Zuhandenheit* coinciden en ser puestas al descubierto en modalidades del presentar. Los entes así descubiertos, quedan caracterizados por la presencia (ya sea ésta a la mano o ante los ojos)

“El *presente* [*Gegenwart*] en sentido existencial no equivale a la presencia [*Anwesenheit*], o sea, a la subsistencia. Tan pronto como existe, el Dasein, esta confrontado con el ente subsistente. Lo tiene en su presente. Sólo en tanto que presentificador es futuro y pasado, en el sentido estricto. El Dasein, anticipando una

¹⁹ Heidegger se dedica a ellas puntualmente en el párrafo 68a de la segunda sección de *Ser y Tiempo*

posibilidad, es siempre de tal modo que, haciendo presente esta posibilidad, se relaciona con algo subsistente y lo tiene, en la medida en que se presenta, en su presente”. (Heidegger, 2000a:320)

En otra sección de la misma obra se expresa:

“En la medida en que el carácter de lo a la mano y el carácter de lo a trasmano significan algo así como el estar presente o el estar ausente, esto es, la presencia modificada y modificable de este o de aquel modo, el ser del ente intramundano que viene al encuentro es presencial [*presential*] y esto quiere decir proyectado de modo fundamentalmente temporáneo” (2000a:366)

Como ya ha podido verse en la sección dedicada a la disposición afectiva de la teoriedad, la dimensión meramente presente ante los ojos del ente encuentra su correlato en un comportamiento por parte del Dasein, un simple demorarse [*Verweilen*] junto a las cosas, sin ser concernido pragmáticamente por ellas. Este demorarse nombra, por supuesto, una modalidad de la temporeidad del Dasein, un permanecer junto al ente en su presentarse, en tanto no urgido por el pragmático para-qué de la ocupación. El demorarse sigue el ritmo del aparecer no-apremiante del ente ante los ojos liberados de la circunspección

“En ese demorarse queda libre el ver de la circunspección, es decir, desligado de las referencias de remisión tal como vienen determinadas en el ocurrir y comparecer del mundo del trabajo. Ese ver desligado, que ha quedado libre de la circunspección, no deja por eso en ningún momento, en cuanto modificación del ocuparse, de ser cuidado. Dicho de otro modo, el cuidado se pone ahora en el simple ver y percibir, liberado, el mundo”. (Heidegger, 2007a:345)

Ahora bien, el reposo y la demora de la ocupación finalizada o interrumpida; y el reposo del contemplativo “sólo-mirar-hacia” no son una y la misma cosa. La pausa en la ocupación posibilita la liberación de la mirada circunspectiva. Hasta este momento, el mirar se demoraba en aquello de lo que se ocupaba, permanecía en el quehacer entre los artefactos. Durante el descanso de la ocupación, la mirada circunspectiva queda liberada del quehacer, y en este liberarse puede dirigirse a lo lejano, con lo que ya no tiene una relación práctica. La mirada ahora salta de una cosa a la otra sin detenerse en ninguna de ellas, sin demorarse, nos encontramos ante el fenómeno de la *curiosidad*.

“No demorarse quiere decir: no parar(se) en nada, captándolo de una manera temática concreta; se prefiere, más bien, de modo característico saltar de una cosa a otra, lo que es constitutivo de la curiosidad”. (Heidegger, 2007a:346)

Sin embargo, el dirigirse a lo lejano, fijándose en el aspecto, pero sin detenerse puntualmente en nada específico no constituye todavía una visión teórica de tipo científico. En efecto, la liberación de la mirada ya representa un entregarse al *aspecto* del mundo, pero sin *demorar* aún junto a él (Cfr. Heidegger, 2007a:346). En la ciencia, por el contrario, el Dasein vuelve a demorarse, pero no ya entre las cosas en tanto quehaceres, sino entre las cosas en tanto objetos, substancias. Por tratarse de una modalidad muy particular de la ocupación, en el contemplar científico, la mirada *vuelve a quedar aprisionada*, el Dasein vuelve a fijarse en el ente, aunque esta vez para descubrir en él sus propiedades, y su carácter subsistente. Ciertamente, “El demorarse en el descansar no es quedarse mirando lo que está ahí” (Heidegger, 2007a:346). Nos encontramos, pues, ante una de las ya anunciadas etapas fronterizas entre la actitud teórica y la a-teórica. Ya se había anunciado en *Ser y Tiempo*:

“Lo que sólo está-ahí no se le muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando ésta lo puede dejar venir hacia sí misma en el *apacible* demorar junto a [las cosas]”(Heidegger, 2006a:162)

De esto puede concluirse que la ciencia representaría un fenómeno diferente al de la curiosidad, puesto que en la primera no estaría presente el típico “saltar de una cosa a otra”, sino que nos encontramos con un esencial *demorarse* junto al ente, fijarse en él, en tanto presente ante los ojos.

CAPÍTULO 5: El problema de la Naturaleza como región de las ciencias naturales

El capítulo anterior estuvo dedicado a la determinación de los dos modos ontológicos fundamentales del ente que no tiene el carácter de ser del Dasein: la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*. La *Vorhandenheit* se mostró como el modo del ente al que se refieren en general las ciencias que no tematizan al hombre (o lo tematizan en tanto entidad biológica). Sin embargo la caracterización de los entes que puede funcionar como objeto de las ciencias constituye una tarea diferente de la que ahora emprenderemos. Hasta este punto describimos entes y sus constituciones de ser; en contraste, en este capítulo y el siguiente, nos ocuparemos de describir las particularidades de dos *regiones* de objetos.

La región ya quedó definida como resultante de un recorte de un área del Ser, un ámbito poblado por entes definidos por una constitución de ser común, y determinados por una serie de conceptos fundamentales (este recorte, en un primer momento no resulta explícito para las propias ciencias). Pues bien, nos preguntamos ahora por las características de aquella región sobre la cual se despliegan los estudios de las ciencias que lidian primariamente con la *Vorhandenheit*: Las ciencias naturales.

Nos preguntamos aquí por el objeto de la ciencia natural, aquel ámbito máximo al cual se orientan todas las preguntas “regionales”. ¿Qué es lo interrogado por la ciencia natural en general? Comenzaremos el capítulo por una consideración del sentido de la idea de Naturaleza en las lecciones de Marburgo. El concepto de Naturaleza se mostrará como una noción compleja y multívoca por ello estudiaremos los diversos sentidos de Naturaleza que son utilizados durante nuestro período de interés. En consonancia con la aproximación heideggeriana a las diversas problemáticas partiremos por los sentidos popularmente difundidos, para luego avanzar hacia los sentidos más originarios, en los cuales se vea más claramente la implicancia de la Existencia. El capítulo continuará con un análisis de los modos en los que la Naturaleza hace su aparición en el contexto de la ocupación.

Continuaremos con la consideración de un concepto fundamental que fuera usado como ejemplo en la caracterización de la génesis ontológica de una ciencia: el proyecto matemático de la Naturaleza. El capítulo concluye con el estudio de la fundación del espacio y tiempo homogéneos de la física en la temporeidad y espacialidad del Dasein

1. El concepto de Naturaleza

En la obra *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, se establece una interesante distinción entre dos modalidades del mundo, que puede sernos útil como punto de partida para el tratamiento del problema que ahora nos ocupa. Nos referimos a las disímiles formas del “mundo del trabajo” [*Werkwelt*] y el “mundo de la naturaleza” [*Welt der Natur*]. En esta obra se

afirma que ambas perspectivas del mundo representan formas de una dimensión común: el mundo como mundo-en-torno o mundo circundante [*Umwelt*]

El mundo del trabajo nombra a aquel ámbito al que la ocupación se abandona sin percibirlo temáticamente, se trata del horizonte en el que se despliegan las labores productivas del Dasein. Esta es la modalidad del mundo que resulta resaltada por la experiencia de la inutilidad del artefacto, el mundo como estructura reticular de sentidos pragmáticos interrelacionados, abiertos por el proyecto de la existencia. El mundo del trabajo da cuenta de algo que expusimos en un apartado anterior: El útil nunca comparece de manera aislada, siempre se encuentra en un contexto práctico: la totalidad de útiles [*Zeugganzheit*]. En el comparecer del útil ya siempre ha venido a la presencia el taller, el estudio, el aula.

La segunda caracterización del mundo es la que reclama ahora nuestra atención. Ya pudo verse la distinción entre las dos modalidades del ente compareciente dentro del mundo. La aparición del ente en su *puro aspecto* sólo resulta posibilitada por la puesta entre paréntesis del interés práctico, en el proceso denominado desmundanización. Tomemos como hilo conductor para esta temática una sección de la lección del semestre de verano de 1925 que expone de manera precisa el surgimiento de la *cosa natural*:

“Mas al mismo tiempo esa tematización del estar a la mano es el escalón de tránsito a una posible manera autónoma del trato ocupándose con las cosas -*la del cuidado del quedarse solo mirando a...* - ; ahora ya sólo se *mira* lo que esta a la mano puesto al cuidado. Para que eso sea posible, para que pueda comparecer únicamente en cuanto cosa natural que aparece ahí delante, la cosa de uso del mundo-en-torno debe quedar encubierta en lo que toca justamente a las remisiones específicas que hacen de ella un objeto de uso. Dicho encubrimiento o parcial obturación de la mirada lo lleva a cabo el ocuparse siempre que el estar-siendo-en-el-mundo se modifica, y pasa a ser ahora un quedarse solo *mirando*, un quedarse solo mirando, *exponiéndolo, interpretando*. Dicha modificación del estar-siendo-en-supone, como quien dice, un intento del *Dasein* por dejar de estar en su mundo-en-torno inmediato. Solo en ese, digamos, alejarse saliendo del mundo-en-torno se hace accesible la supuesta verdadera realidad de la cosa natural pura.” (Heidegger, 2007a:245)

Este fragmento explica que el mundo de la naturaleza – en tanto mundo compuesto de “cosas naturales”- sólo es posible en un proceso de derivación, y que su emerger²⁰ se funda en el

²⁰ En el fragmento se utiliza el problemático término “escalón”. Ya nos hemos referido a la difícil cuestión del escalonamiento del pasaje de la circunspección a la contemplación. En ese contexto, hemos señalado el carácter difuso del preciso punto de intercambio.

previo mundo del trabajo. El mundo de la naturaleza nombra al mundo tal como comparece ante la percepción pura (Cfr. 2007a:245), un tipo de visión que responde al puro aspecto de lo compareciente, y que requiere, para su acceso a este ámbito, de la previa obturación de la mirada ocupacional.

La naturaleza aparece como un derivado del mundo del trabajo, los entes, antes comprendidos en tanto artefactos, ahora aparecen ante la mirada contemplativa como cosas naturales. Sus aspectos funcionales, su *utilidad para...*, o su pertinencia para la resolución de un problema práctico, se muestran ahora como una serie de propiedades atribuibles a una cosa que sólo está ahí. La cosa natural con sus propiedades, entonces, se funda en el modo de aparecer de la ocupación circunspectiva. Se observa que la ciencia trabaja con una noción derivada del ente, una que lo determina como substancial, independiente y separado del interés práctico, además de definido por propiedades predicativas que se le asignan como aquello que le es propio. Como puede verse, la distinción *Werkwelt – Welt der Natur* es correspondiente a las versiones del ente en tanto *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, (en esta obra, esta divergencia viene a ser señalada por medio de los términos “cosa del mundo entorno” [*Umweltding*] y “cosa de la naturaleza” [*Naturding*]) y a las formas de mirada correlativas a ellos, la circunspección y la contemplación.

“La naturaleza en cuanto objeto de las ciencias naturales solo viene a *descubrirse* en absoluto gracias a dicha desmundanización, mas la realidad del mundo-en-torno no es una corporalidad disminuida, naturaleza degradada.” (Heidegger, 2007a:246)

Una vez más se insiste en el sentido derivado de la noción de naturaleza. La corporalidad, aspecto puesto al descubierto por la percepción de lo que sólo está-ahí no constituye una característica originaria del mundo en torno, por el contrario, las diversas propiedades de la cosa natural se fundan en el previo modo de ser descubiertas dentro del contexto del mundo del trabajo.

“El modo de ocurrencia (de la comparecencia) de la cosa natural que tiene el carácter de la corporalidad, ese imponérsenos característico de la cosa natural con que se nos muestran las cosas del mundo cuando meramente son objeto de la percepción, ese carácter de la corporalidad tiene su fundamento en una específica *desmundanización del mundo-en-torno*.”(Heidegger, 2007a: 245)

En *Ser y Tiempo* (2006a:92) encontramos una interesante caracterización de cuatro sentidos de mundo, dos de ellos son llamados *ónticos*, y dos *ontológicos*: En un primer sentido, se utiliza la noción de mundo como concepto óntico: Éste mienta la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo; en un segundo sentido, llamado ontológico, mundo designa el ser

del ente encontrado en el primer sentido, el ser del conjunto de lo que está-ahí; en este sentido, mundo nombra la región de una multiplicidad de entes. En tercer lugar, y una vez más, en sentido óntico, mundo puede nombrar aquello en lo que “vive” el Dasein, esta noción puede referirse al mundo público del ser-con, o al mundo privado, más cercano y doméstico. Por último, en el sentido ontológico culminante, mundo designa la *mundanidad*. La caracterización de *Ser y Tiempo* se vuelve especialmente relevante si la contraponemos a otra exposición realizada un año más tarde. En el último curso de Marburgo, *Principios metafísicos de la Lógica* (1928) el tratamiento de los cuatro sentidos de mundo se realiza de manera coincidente punto por punto. Sin embargo, la única variación es sumamente valiosa para nuestro estudio: La identificación del mundo en su primer sentido óntico y en su primer sentido ontológico con la idea de “naturaleza”. En efecto, el primer sentido *óntico* es llamado “concepto óntico-natural”, y el primer sentido *ontológico* hace referencia a la así llamada “región naturaleza” (Cfr. Heidegger, 2007b:211). En esta obra, se habla de mundo (en su sentido óntico-natural) como “la expresión para lo subsistente en su conjunto, para la «naturaleza»” (2007b:211) esta precisión señala un hermanamiento de tres conceptos previamente trabajados por nosotros: substancia, naturaleza y mundo. Estas tres nociones resultan reunidas por la característica común de venir a nombrar lo que se encuentra ahí ante los ojos, la *Vorhandenheit* con su carácter de independencia. Ciertamente, la noción de mundo presente en las ciencias naturales pertenece a la determinación del conjunto total de lo subsistente. En *Principios metafísicos de la lógica*, el primer sentido “en cierto modo ontológico” (Cfr.2007b:211) de mundo lo posiciona como un concepto de demarcación, es decir, de establecimiento de una región, a saber, un término para la así llamada “región naturaleza”. En *Ser y Tiempo* (obra un año anterior) esta noción aparecía asociada con la idea de “ámbito de los posibles objetos de una ciencia”, luego, en consonancia con estos principios, podemos interpretar la variación de la propuesta Heideggeriana no como una reformulación, sino con una expansión conceptual: La naturaleza podría pensarse (de acuerdo con la obra del ‘28), como la “región límite” o “región máxima” es decir, el conjunto de todo posible objeto de la ciencia natural. “Naturaleza” no mienta ya *esta* región en *particular* (como por ejemplo, la vida microscópica, los intercambios calóricos, el movimiento planetario), sino la posibilidad general de todas las regiones en su conjunto. “Naturaleza” se convierte así en el suelo y nombre común de todos los posibles objetos temáticos (diferentes del Dasein) hacia los que puede dirigirse la actitud científica de la existencia (en tanto ciencia natural).

En definitiva el mundo de la naturaleza, o simplemente, “la naturaleza” – en tanto ámbito del despliegue de las consideraciones científicas naturales- representa un caso límite de la *Vorhandenheit*, ya que nombra al conjunto global integrado por todos los entes ante los ojos, la totalidad de *das Vorhandene*. Este es el sentido en el que las ciencias naturales consideran a su ámbito de proyección. Pues bien, la mirada contemplativa descubre al ente en su puro aspecto, en su corporalidad, independencia y substancialidad, es decir, como mera cosa natural

ante los ojos, sobre la cual no recaer ningún originario interés pragmático. Hablamos de la cosa en tanto liberada de las ataduras del entramado remisional, la cual aparece ahora imbuida de una persistencia por derecho propio, que revela una cierta autonomía respecto del interés que la existencia pueda derramar sobre ella. Si este panorama es tal como lo describimos, ¿cómo queda caracterizada la cosa natural ante los ojos específicos de la ciencia? Escuchemos a Heidegger en *Introducción a la investigación fenomenológica*:

“Se da, como carácter fundamental de este ser, que toda cosa en la esfera del ser es perceptible como idénticamente la misma en una multiplicidad de distintas percepciones directas. El ser de la cosa natural es a la vez tal que esta mismidad identificable de la cosa natural es perceptible por varios sujetos. Este ser cósmico es identificable intersubjetivamente como siendo de esta o de aquella clase. Cada uno de estos entes tiene, como se dice, sus propiedades determinadas en toda la extensión del espacio y del tiempo y, a la vez, se encuentra en un entramado de series causales. Cualquier propiedad de una cosa no es más que una posibilidad, bajo leyes causales, de modificaciones reguladas específicamente de esta cosa en relación con toda la naturaleza. Así cada cosa es determinable, por principio, en el contexto de la naturaleza mediante el recurso a la conexión funcional de las relaciones entre cosas. Esta específica unidad cósmica se muestra en las apariencias” (Heidegger, 2006b:81)

Una vez más acudimos a la descripción de la percepción como supremo modo de acceso al mundo. Esta caracterización no hace más que resaltar los ya conocidos ideales del positivismo, reinante (aunque en crisis) en la época de las reflexiones heideggerianas. En el fragmento, la perceptibilidad o experimentabilidad se yergue como condición para que un ente o región pueda ser considerado como objeto de una ciencia (natural). Esta postura despliega la búsqueda positivista de “meros hechos” contra los cuales Heidegger dirige sus críticas.

Una segunda característica destacada por la descripción de los entes en tanto captados por la ciencia es la vinculatoriedad de los principios que los rigen. La genealogía del problema de la universalidad del saber y la validez de sus descripciones “para todos los observadores posibles”, ha sido trabajado en profundidad por Heidegger en la obra que ahora analizamos. Allí se estudian estas cuestiones en términos de la “preocupación por la seguridad del conocimiento” (Heidegger, 2006b:133). La preocupación por la certeza y universalidad, se afirma, adquiere su configuración moderna a través de las reflexiones de Descartes, quien se abocó a la búsqueda de un fundamento firme y vinculante para una *máthesis universalis*.

El fragmento también señala que las cosas naturales aparecen como pertenecientes a una determinada clase. La clasificación del ente constituye una de las tareas distintivas de las

ciencias ópticas, en lo que Robert Brandon llama “ontología vulgar”. En efecto, en contraposición a la ontología fundamental, la versión vulgar se ocupa de un “catalogamiento del amoblamiento [*furniture*] del universo” (Brandon, 2002a:298)

En el fragmento se afirma que cada ente aparece como caracterizado por una serie de propiedades. Esta cuestión ya ha sido analizada, y se ha podido demostrar cómo aquellas emergen de las notas asociadas a la utilidad de lo a la mano. Estas propiedades, y sus modificaciones se muestran como objeto de cálculo, medición y predicción, es decir, como sujetas a leyes cuyo descubrimiento representa una de las actividades principales de la ciencia. Desde luego, como se verá más adelante, esta concepción es tributaria del así llamado “proyecto matemático de la naturaleza”. Las propiedades, se afirma, vienen determinadas en la extensión del espacio y el tiempo, dos categorías que operarían como el “habitáculo” en el cual se dispersa y ubica aquel amoblamiento del universo.

Hasta este punto hemos revisado la idea general de naturaleza como derivado de la noción de Mundo, y hemos tenido la oportunidad de observar la caracterización general de la cosa natural, esto es, el objeto de las ciencias naturales en general. Ahora bien, a lo largo del período de Marburgo, la noción de naturaleza no es utilizada en un solo sentido; el carácter multívoco de la idea de naturaleza es tomado en cuenta por Reiner Bast, quien, en una fuerte propuesta, sugiere que los diversos sentidos no son trabajados puntualmente por el propio Heidegger:

“Naturaleza” (de manera similar a “vida”) es, en el análisis de Heidegger, un concepto sumamente difícil y multívoco, con el cual Heidegger no se enfrenta ni discute detalladamente en ninguna parte de los textos hasta aquí publicados de la etapa de Ser y tiempo” (Bast, 1986:150)

En un intento por penetrar esta multivocidad, nos dedicaremos a continuación a investigar las diversas nociones de naturaleza que forman parte de las reflexiones heideggerianas de los '20.

1.1 Sentidos de Naturaleza

En *El concepto de tiempo* se afirma que el conocimiento de la física (como prototipo de toda ciencia natural) constituye un presentar que considera al mundo como simple naturaleza (Cfr. 2008:95). Nosotros mismos hemos dicho que la naturaleza en tanto región de objetos de la ciencia natural encuentra su condición de posibilidad en el *Werkwelt*; por tanto, en un sentido que aún está por descubrirse, la consideración científico-natural del mundo debe derivar de la consideración cotidiana. Esta temática es discutida en diversas obras, tales como *Ser y Tiempo*,

Los conceptos fundamentales de la metafísica, Principios metafísicos de la lógica, y Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, entre otras. La cuestión aparece siempre en el contexto de la exposición de la fundación del mundo como naturaleza en el más originario mundo del trabajo.

Ante la multivocidad del término naturaleza, nuestra tarea será, en un primer momento, la de diferenciar los diversos sentidos que puedan encontrarse a lo largo del período de Marburgo; inicialmente, nos concentraremos específicamente en aquellos sentidos que se revelen como derivados de la experiencia originaria del *Werkwelt*, puesto que son estos sentidos alejados de la cotidianidad los que funcionan como trasfondo para las reflexiones científicas. En un segundo momento, nos detendremos en la consideración de los modos de aparición de la naturaleza en el contexto de las actividades técnicas de la medianía, sentidos de comparecencia de la naturaleza de los cuales emanan los previamente estudiados, y que funcionan como su suelo y origen [*Grund und Boden*]. Nuestra exposición se moverá, por tanto, desde un nivel de mayor alejamiento de la experiencia originaria y cotidiana hacia uno de mayor implicación en los quehaceres del mundo del trabajo.

Comencemos pues, por una exposición de los diversos sentidos de Naturaleza que aparecen en la obra culminante del período de Marburgo: *Ser y Tiempo*. Casi todos los sentidos presentados a continuación coinciden en encontrarse dentro del rango de la derivación, es decir, se muestran como alejados del suelo de la experiencia originaria por medio de la cual la Naturaleza viene primariamente a la presencia. Si bien nuestro análisis se sostiene inicialmente de las consideraciones presentes en *Ser y Tiempo*, no nos detendremos exclusivamente en ellas: Esta obra nos servirá como mera “piedra de toque”; desde la cual haremos frecuente referencia a otras obras de los años '20 donde el problema de la naturaleza también es estudiado con diversos grados de profundidad.

a) El sentido derivativo fundamental en el que se comprende la naturaleza es el de *conjunto exterior de lo que está-ahí ante los ojos* (Cfr. Heidegger, 2006a:168). Esta interpretación puede ser rastreada fundamentalmente en los párrafos 14 y subsiguientes de *Ser y Tiempo*. El objetivo inicial de aquellas secciones es el de diferenciar la noción de naturaleza, de otra usual, aunque erróneamente emparentada con ella, a saber, la noción de mundo. Según Heidegger, la interpretación tradicional del mundo como el conjunto de “lo exterior” proviene de la identificación de la *extensio* como la determinación fundamental del medio circundante, realizada por Descartes. La distinción cartesiana de *res cogitans* y *res extensa* definirá, en lo sucesivo, la diferencia entre dos ámbitos del ser: el espíritu y la naturaleza. Según Heidegger, la naturaleza aparece en la concepción cartesiana (y desde ella, en toda la tradición filosófica posterior), como el “ente intramundano que funda en su ser todo otro ente” (Heidegger, 2006a:125). Desde esta perspectiva, la naturaleza sería ella misma un caso extremo del ente que comparece dentro del mundo, y que, por tanto, no se identifica con este último. “La naturaleza,

comprendida en sentido ontológico categorial es un caso límite del ser del posible ente intramundano” (2006a:93).

La naturaleza queda comprendida como un ente -el ente máximo- y caracterizada, como todos los demás entes, por su substancialidad, es decir, su independencia de la instancia productora (Cfr. Heidegger, 2000a:§12a). La naturaleza se define como la totalidad del ente que comparece ante los ojos [*Vorhandensein*], ente que comparece como determinado por una serie de propiedades predicativas, últimamente derivables de la *extensio*, que funciona como su característica más esencial. La naturaleza se muestra, pues, como una interpretación derivada e impropia del fenómeno existencial del mundo, derivación provocada por el hecho de que este último resulta interpretado a partir de lo que primeramente se muestra a la experiencia: el ente intramundano. En este sentido, semejante interpretación de la naturaleza, responde a la configuración del fenómeno de la caída, en la cual la existencia se interpreta a partir del ente. Así queda definido el primero y más global de los sentidos derivativos de naturaleza: el conjunto de lo que está-ahí ante los ojos. Heidegger considera que la noción de mundo como *lo exterior corpóreo-sustancial* encuentra sus raíces en el así llamado *proyecto matemático de la naturaleza*, propio de la modernidad; el mismo interpreta a este ámbito como el espacio fenoménico de los procesos susceptibles de cuantificación y cálculo; en esta línea, se afirma en el párrafo 69b de *Ser y Tiempo* que la matematización de la naturaleza no consiste principalmente en la aplicación de la matemática a la determinación de los procesos naturales, sino en el hecho de abrir de antemano lo circundante en una dirección muy específica, la cual le permite advenir únicamente en su aspecto mesurable por la investigación científica. La Naturaleza se proyecta aquí como el conjunto de los fenómenos ajenos a la subjetividad, en tanto cuantitativamente caracterizables. El proyecto matemático de la naturaleza abre el mundo por medio de una mirada que inspecciona lo circundante y le permite advenir en su aspecto de mero “hecho”. Este proyecto matemático constituye un sentido tan influyente en las tareas de la ciencia que deberá ser objeto de un apartado específicamente dedicado a él.

Esta primera noción de naturaleza como el conjunto exterior de lo que está-ahí es quizás, el más alejado de la originaria experiencia pragmática en el mundo. Este primer sentido se relaciona directamente con la acepción fundamental de la naturaleza en tanto objeto de *contemplación* teórica por parte de la ciencia. Cuando se hace referencia a las “leyes de la naturaleza”, o al anteriormente mencionado “proyecto matemático de la naturaleza”, se está empleando este sentido científico de naturaleza. Según la visión tematizante, la naturaleza quedaría integrada por la totalidad de los objetos de las ciencias, totalidad que se diversifica en las diferentes regiones sobre las cuales las distintas disciplinas extienden su discurso. Este sentido de naturaleza como objeto de contemplación teórica condensa las ya mencionadas ideas de *Vorhandenheit*, objeto, presencia, cosa natural, propiedades, independencia pragmática y substancialidad.

b) Un segundo sentido derivativo –aunque acaso más cercano a la experiencia originaria del *Werkwelt*- lo constituye la comprensión de la naturaleza en tanto *paisaje* (Cfr. Heidegger, 2006a:98) ya sea éste interpretado como espacio de contemplación artística, o como objeto “para ser visitado” en el emplazamiento de una industria de vacaciones. El paisaje es, eminentemente, lo que está-allí ante los ojos interesados de la existencia, aunque, en general, el interés que se dirige al panorama natural no coincide con el interés práctico de la actividad técnica. El paisaje puede mostrarse como lo que nos cautiva, como un objeto de contemplación en sentido estético o afectivo. Este modo de aparecer de la naturaleza se aparta ya de la consideración que hacía de ella la “totalidad de lo que sólo está-ahí”. Desde esta visión nos alejamos en cierta medida de un movimiento de tematización que distancia los intereses pragmáticos y originarios de la existencia. La contemplación estética del paisaje se ubica en un nivel de mayor originariedad, con respecto a la contemplación tematizante, ya que en ella, la separación hombre-mundo no se encuentra tan acentuada como en la labor científica, al tiempo que se relaciona más cercanamente con la dimensión afectiva de la existencia. Por supuesto, como ya se dijo, el paisaje también puede presentarse como ámbito del desarrollo técnico de la industria del turismo (Cfr. Heidegger, 1994e:15), en cuyo caso la contemplación estética quedaría reducida a un producto de compraventa, o un bien en stock. Sin embargo, estas últimas reflexiones pertenecen a una consideración de la técnica propia del así llamado “segundo período” del pensar de Heidegger. Su análisis pormenorizado escapa a nuestro actual objetivo.

c) En tercer lugar, también puede descubrirse la Naturaleza como *Fuerza natural* [*Naturmacht*] la cual se expresa en el poder de los elementos y los desastres naturales. Heidegger se ocupa brevemente de este problema al dedicarse al estudio de la estructura del *sentido* [*Sinn*]. Habiéndose referido a la triple estructura del sentido, constituida por el *haber, ver y concebir previos*, se afirma que, en tanto modo de ser del Dasein, único ente al cual por su propia constitución le corresponde un comportamiento comprensor hacia el mundo, el *sentido* sólo puede poseer el modo de ser de la existencia, es decir, se trata de una estructura esencial del Dasein. De aquí se extrae que sólo el Dasein tiene sentido, y que todo lo demás es, de suyo propio, sinsentido. Es en este punto que se realiza la aclaración que nos interesa: En el modo poderoso, y, por lo mismo, potencialmente amenazador de manifestarse de la fuerza natural, la naturaleza se muestra como un *contrasentido* para el Dasein, es decir, como aquello que, estando presente ante la existencia, puede ir en contra de ella (Cfr. Heidegger, 2006a:175). La fuerza natural comparece como aquello que puede amenazar a la existencia, acercarla a su completa cancelación, y al mismo tiempo, como aquello que el hombre no se ha dado a sí mismo, lo cual lo revela a merced de lo inclemente, de lo que se “agita y afana” [*webt und strebt*], como confirmación de su estado de arrojado [*Geworfenheit*]

d) En cuarto lugar, puede señalarse el regreso Heideggeriano al sentido griego de naturaleza [*Phýsis*] como *lo que viene a la presencia* en un proceso de manifestación. Este

sentido no se encuentra explicitado en *Ser y Tiempo*, pero funciona como trasfondo de las consideraciones en torno a la *alétheia* (verdad como des-ocultamiento), el *lógos* (como mostración y determinación) y los *prágmata* (como noción griega asociada a los entes, en tanto descubiertos por el trato ocupacional)²¹. En *Introducción a la investigación fenomenológica*, el sentido de naturaleza incluso se hace coincidir con el de *tá fainómena*, lo manifiesto, el ente en tanto que viene a la presencia desde sí mismo, el ente a la luz del día, pero también entre las sombras. En este fragmento también se sugiere, anticipando una cuestión que será tratada en el próximo punto, una primera forma de aparición de la naturaleza en el ámbito de la ocupación:

“*Tá physiká*, lo existente del mundo que no es producido, es en sí mismo, *llega a ser* sobre el fundamento de su ser específico, pero a la vez es el posible de dónde de la producibilidad (madera, hierro) y así están en relación con *tá poioúmena*” (Heidegger, 2006b:63)

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* se realiza una exposición del término *phýsis* con ocasión del tratamiento del origen de la palabra “metafísica”. Allí se indica que *phýsis* significó para los griegos *lo que crece*, pero también en *crecimiento*, y *lo que ha crecido* en aquel crecimiento. El crecimiento es comprendido como el conjunto total de lo que alterna y cambia, por ello la idea de *phýsis* llega a una formulación más específica: el “imperar que se constituye a *si* mismo de lo ente en su conjunto” (Heidegger, 2010:51) este imperar general de lo ente incluye en sí a lo humano, su historia y su destino. El hombre mismo resulta gobernado por este imperar. Naturaleza significa lo imperante en su imperar, pero también el imperar de lo imperante (Cfr. 2010:56) Lo que para la experiencia aparece como lo que impera con un poder supremo es el cielo, la tierra, los mares y los vientos, que al mismo tiempo amenazan y abrigan al hombre. Todo ello impera sin la intervención del hombre.

“*Phýsis* significa ahora aquello que siempre esta ya presente por *si* mismo, y que siempre esta constituyéndose por *si* mismo y pereciendo, a diferencia de lo que es hechura humana” (Heidegger, 2010:57)

Desde esta interpretación *phýsis* pasa a designar una región destacada de lo ente (Los *physei ónta*) que se contraponen a otra: los *téchnē ónta*. *Phýsis* pasa a ser un “concepto de ámbito” [*Gebietsbegriff*] (Heidegger, 2010:57) Pero la naturaleza en este sentido (ámbito del

²¹ La concepción de la naturaleza como *lo que viene a la presencia* es estudiada detenidamente en la obra de 1935 *Introducción a la metafísica*. Allí se afirma, con ocasión del tratamiento de diversos fragmentos de Heráclito, que para los griegos, *Phýsis* tendría un sentido incluso identificable con el de ser. Ya que estas consideraciones nos alejan del período al que nos limitamos, deberán quedar sólo enunciadas.

ente) es, para los griegos, a su vez, lo que no nace ni perece, este cosmos es siempre el mismo a través de todas las transformaciones.

En la obra que ahora revisamos, Heidegger señala un segundo sentido del problemático término griego: *Phýsis* no significa ya dominio alguno del ente, sino más bien la naturaleza de lo ente, esto es, su esencia. No ya lo imperante mismo, sino su imperar, la quiddidad, la ley interna de un asunto. Heidegger es claro al señalar que ambos sentidos (*Phýsis* como el ente en su conjunto y *phýsis* como la esencia de este ente) expresan algo que es igualmente esencial. Según la lectura de Heidegger, en Aristóteles, el sentido de *phýsis* recibe una elaboración particular. La *phýsis* es tomada como ámbito de investigación por el saber científico, por ello se habla de *epistème physiké*, aunque no aún en el sentido de la física matemática actual. La *epistème physiké* se refiere un ámbito muy amplio de investigación (propio de la amplitud del término *phýsis*). Ella abarca temas tales como la biología, la vida de lo viviente, el movimiento, los cielos y los astros, el nacer y el perecer

“La *episteme physiké* no es sólo una recopilación de hechos en los diversos ámbitos, sino que en la misma medida y originalmente es un reflexionar sobre la interna legalidad de todo este ámbito mismo. Se pregunta qué es la vida misma, qué es el alma, el surgir y el perecer, qué es el suceder en cuanto tal, qué es el movimiento, qué el lugar, qué el tiempo, qué el vacío en el que se mueve lo movido, qué es este automotor en su conjunto y qué es el primer motor. Todo eso corresponde a la *epistème physiké*” (Heidegger, 2010:59)

La *epistème physiké* tiene por objeto todo lo que abarca la *phýsis*, esto es, lo que los griegos denominaban *tá physiká*. El preguntar de esta disciplina conduce a la pregunta por el primer motor, es decir, aquello en lo que redundan el conjunto de la *physiká*, como su sentido último: lo “divino” [*theión*]

Más allá de esta consideración específicamente Aristotélica (la de la *Phýsis* como objeto de la *episteme physiké*), en lo que respecta a la acepción de *phýsis* como esencia (el segundo de los sentidos fundamentales), el imperar de lo imperante puede tomarse como aquello que constituye al ente como tal, y lo hace ser lo que es. Los griegos designan a la esencia del ente con el término *ousía*. *Ousía*, esto es, la esencia del ente, todavía significa para Aristóteles *phýsis* en tanto lo imperante, lo que hace que el ente sea tal ente.

“Con ello tenemos dos significados de *phýsis*, tal como se juntan en la filosofía aristotélica: por un lado *phýsis* como lo ente en su conjunto, por otro lado *phýsis* en el sentido de la *ousía*, de la esencialidad de lo ente en cuanto tal” (2010:59)

Aristóteles se encarga de unificar esos dos sentidos. En efecto, no hay dos disciplinas que se encarguen por separado del preguntar por lo ente en su conjunto, y por su esencia. Este doble preguntar se unifica en la *próte philosophia*.

e) En quinto lugar, puede destacarse la noción de *Naturaleza histórica*, un aspecto de lo natural que lo coloca en una relación directa con el despliegue del acontecer humano en general. (Cfr. Heidegger, 2006a:404) Con ocasión del tratamiento del problema de la historicidad del Dasein como fundamento de la historiografía, Heidegger afirma que la historia del mundo se encuentra desde siempre incorporada a los objetos con los cuales el Dasein se relaciona o ha relacionado pragmáticamente. El artefacto, en tanto manifestación cultural e histórica (puesto que surge del proyectar del Dasein, que es histórico en su propia constitución) siempre es capaz de abrir mundo, es decir, por medio de un proceso de reflexión tematizante, es posible reconstruir, con diversos grados de precisión o especulación, el contexto pragmático al cual pertenecía, esto es, aquella red remisional de la que formaba parte, siempre en función de los intereses de la existencia que se ubicaba en su centro como remisión final; en esa red remisional, se acusa el mundo. Esta posibilidad de rastrear antiguos contextos pragmáticos por medio de la investigación dirigida hacia entes a la mano, como libros, fotos, utensilios y construcciones, puede ser expandida hacia la detección de la relevancia histórica de espacios donde la intervención humana no resulta tan manifiesta; se trata de ámbitos que, de algún modo u otro, han sido afectados por el proyectar de la existencia, y que en esa medida, se vuelven expresión de un contexto pragmático que ha quedado alejado en el tiempo en sentido vulgar. Así harán su aparición ciertos sectores del “mundo exterior” especialmente recargados de un contenido y sentido definido por el transcurrir histórico, tales como el terreno de asentamiento o explotación, el campo de batalla, y el lugar de culto. De esta manera, la naturaleza se configura como un objeto temático más que cae bajo los intereses de la historiografía.

f) un último sentido nos coloca nuevamente en la órbita de la obra *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Allí se trata a la naturaleza como el conjunto superpuesto e intersecante de anillos de perturbación y deshinibición en el que se conducen los vivientes (reino animal)²².

1.2 Modos de aparición de la Naturaleza en el contexto de la ocupación

Hasta aquí fueron expuestos diversos sentidos de Naturaleza, y se los ha organizado a partir de una lógica de mayor originariedad hacia una mayor derivación. Pues bien, si los sentidos de naturaleza frecuentemente utilizados por las ciencias pertenecen a alguno de los modos

²² Un tratamiento específico de la cuestión de la conducta y el comportamiento, la perturbación y el ser afectado, nos alejaría del objetivo de nuestra investigación, y nos obligaría a dedicarnos largamente a las determinaciones de “lo vivo”. Por este motivo, no estudiaremos este último sentido en mayor profundidad.

derivados (o a una superposición de varios de ellos) ¿cuál será el sentido originario de naturaleza, es decir, aquel que la asocia más inmediatamente a los intereses de la existencia que se despliega?; o dicho de otro modo, ¿Cuáles son los modos de aparición de la naturaleza en el contexto del inmediato trato ocupacional con los entes?, ¿es posible establecer una serie de formas de aparecer de la naturaleza asociadas al estilo de visión pragmáticamente interesada (la circunspección)?, ¿existen modos de manifestación de la naturaleza que la hagan accesible en términos de la segunda modalidad fundamental del ente, a saber, la condición de a la mano [*Zuhandenheit*]?, ¿Cómo es la experiencia de la naturaleza que se ofrece a partir del contacto con los artefactos?.

Las obras tempranas de Heidegger destacan una serie de experiencias técnicas de lo natural, que a continuación expondremos. Como se verá, todas ellas coinciden en que la naturaleza se hace presente en tanto relacionada con la praxis, y no como algo ante los ojos, ofrecido a una experiencia contemplativa o tematizante. En estas experiencias, la naturaleza es descubierta como fenómeno accidental del trato ocupacional con artefactos, es decir, ella misma nunca comparece como ente a la mano, sino como algo en relación al útil y a la ocupación técnica, en otras palabras, aparece de manera concomitante e implícita con el trato pragmático. Para el estudio de estas nociones serán fundamentales las reflexiones del párrafo 15 de *Ser y Tiempo*, pero puede encontrarse una síntesis de los diversos modos en la obra *El concepto de tiempo* que puede funcionar como un pertinente punto de partida. Allí se afirma lo siguiente:

“Este mundo circundante esta ahí como aquello *con-lo-que* cuenta la ocupación (presencia, curso y puesta del sol, cambio de la luna, meteorología), como aquello *ante-lo-que* se protege (construcción de la casa), como aquello de lo que se sirve y *a-partir-de-lo-que* fabrica algo (madera, metal), como vía y medio del comercio y del transporte (agua, viento). En el uso y el servicio de la ocupación comparece la naturaleza.” (Heidegger, 2008:32-33)

En efecto, este fragmento diferencia tres modos de aparición de la naturaleza dentro del contexto de la ocupación, a saber, aquello *con lo que* cuenta la ocupación, aquello *ante lo que* se protege, y aquello *a partir de lo que* se produce algo. Observemos por separado estos fenómenos -y otros no explicitados- comenzando por el último sentido expuesto en la cita:

a) En primer lugar, la Naturaleza viene a la presencia en el *material* (o el “de qué” [*Woraus*]) del ente técnico.

“Martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera (están hechos de todo eso). Por medio del uso, en el útil está descubierta

también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales” (Heidegger, 2006a:98).

Así, el proceso pragmático de martillar descubre el aspecto utilitario de los elementos de los que está fabricado este útil: la tarea que el martillo debe realizar demandan el peso y la solidez de la cabeza; además de la resistencia y comodidad del mango, características que remiten, a su vez, a su composición de madera y acero respectivamente, o bien, otros elementos que satisfagan estas mismas necesidades.

b) Un segundo aspecto que dirige y da sentido al uso técnico de herramientas es el así llamado “para-qué” [*Wozu*]. Junto con el “de-qué”, el “para-qué”, orienta el obrar hacia una finalidad, que siempre coincide con la obra terminada (a su vez, ella recibe su sentido del *por mor de qué*). El para-qué cumple un papel tan fundamental que puede ser identificado con la misma esencia del útil, en efecto, en los artefactos técnicos, su *quidditas* coincide con su función. El para-qué es capaz de traer la naturaleza a la presencia de un modo peculiar: Ella se hace accesible cotidiana, y pre-temáticamente en la llamada “materia prima”, es decir, en el tipo de elemento requerido para el desarrollo del producto técnico finalizado: Cuero, madera, piedra, hierro, etc. La naturaleza compareciente de este modo se vuelve disponible para el Dasein en tanto usuario y productor, y, según las características y comportamientos de los elementos utilizados (dureza, flexibilidad, resistencia, y también forma, tamaño, figura) ella se revelará como adecuada o inadecuada para aquello que le otorga sentido a todo el proceso de producción: Las finalidades propias del proyectar fáctico de la existencia. Por ejemplo, si el proyectar fáctico requiere de la fabricación (o re-diseño) de un artefacto para cumplir con la primitiva función de cortar cuero, cualquier material liviano, flexible e inestable como el caucho, o el algodón se mostrará como ineficaz para llevar a cabo la tarea especificada al haber sido incorporada al diseño del artefacto; lo contrario vale para cualquier material sólido, resistente y fácil de tallar y manejar, como el pedernal. Por supuesto, todas aquellas características no son percibidas de manera teórico-temática, sino desde la comprensión pre-científica inherente a la circunspección que hace uso de las cosas. En cada uno de los mencionados materiales se acusa, como última referencia la naturaleza, la cual ya no depende de ninguna instancia de producción. La naturaleza comparece aquí como lo disponible y adecuado, aquello sobre lo cual la ocupación puede extenderse para incorporarlo al plan técnico con el fin de que este último sea llevado a término.

Un sentido adicional, que no se encuentra explicitado en *Ser y Tiempo*, pero que puede ser pertinentemente extraído de los principios expuestos es el siguiente: La naturaleza comparece como aquello que posee una posibilidad latente tal que lo relaciona con el trato pragmático con los entes, pero que, sin embargo, no requiere de una intervención humana para cumplir con su función, sino simplemente que la existencia se coloque bajo su espectro, y se

deje beneficiar por sus potencialidades. Es en este sentido que decimos que el árbol es sombra, que la caverna es guarida, o que una serie de piedras en un arroyo, es un puente. Desde esta perspectiva, algo que ya se manifiesta frente a nosotros como carente de interés técnico, es redescubierto por los ojos de la ocupación, y pasa a formar parte del circuito de motivaciones y finalidades pragmáticas, sin que el hombre lo modifique materialmente en modo alguno.

c) Este sentido de naturaleza puede extenderse hacia ámbitos más amplios: No hacemos referencia ya a los materiales de los cuales está hecho el artefacto, o los elementos que el trato técnico requiere para llevar a cabo su obra, sino a la misma posibilidad de obtención de materia prima y energía, es decir, a la disponibilidad total de materiales en general. Este modo de visión descubre técnicamente a la naturaleza, fijando su atención pre-teórica en las posibilidades inherentes al medio ambiente disponible. Heidegger afirma que la naturaleza puede resultar abierta en el mismo descubrimiento del mundo circundante: El río comparece como energía hidráulica, el bosque como reserva forestal, y el cerro como cantera (Cfr. Heidegger, 2006a:98). La utilización del paisaje para los fines técnicos de la ocupación revela a la naturaleza como “aquello de lo cual se puede extraer algo”, como reserva de energía y materia prima, que espera a la intervención humana para poner sus posibilidades al servicio de la existencia. Este modo de aparición es quizás el más discutido por las críticas heideggerianas posteriores a la *Kehre*, que se centran en la concepción de la *Gestell* (“imposición”, “estructura de emplazamiento”) como esencia de la técnica contemporánea.

d) En cuarto lugar, y en un sentido quizás más omnipresente, pero por lo mismo, más subliminal, puede destacarse el descubrimiento de la naturaleza como aquello en vistas a lo cual los objetos técnicos adquieren su configuración específica. La Naturaleza está presente en el sistema de alumbrado público, en tanto que éste tiene en cuenta la oscuridad; el reloj lleva consigo la originaria referencia a una determinada posición del sol en el firmamento; el desagüe y el techo a dos aguas esperan la lluvia, a la vez que protegen de la intemperie (Cfr. 2007a:249). La misma configuración de nuestro mundo circundante “civilizado” ha ido adquiriendo su forma actual en referencia a los fenómenos naturales de los cuales ha intentado protegerse o separarse de manera insistente y constante. En este sentido, podría afirmarse que la naturaleza comparece permanentemente en nuestra experiencia del mundo técnico [*Werkwelt*], pero en tanto que cancelada por éste, o, más bien, prevista en el diseño que persigue la protección contra ella. Este carácter de “permanentemente disponible”, o bien, de “permanentemente tenida en cuenta” en la ocupación manifiesta lo que podría considerarse el aspecto “ante los ojos” de la naturaleza. En efecto, cielo, campo, mar, viento, siempre se encuentran dentro del espectro de Dasein, al punto que el mundo de la cotidianidad ha sido modelado en función a este modo de aparición.

“La naturaleza puede ser tanto beneficiosa como perjudicial y, como tal, ni siquiera precisa de la actividad más inmediata de la ocupación. El «estar-ya-siempre-ahí» de la naturaleza del mundo circundante se muestra en esta falta de necesidad productiva” (Heidegger, 2008:33)

Vemos pues que la naturaleza, incluso dentro de la órbita del interés ocupacional, puede aparecer revestida de un matiz de independencia de la instancia productora, es decir, últimamente, de sustancialidad.

e) Por último resulta interesante señalar un carácter de la naturaleza que es trabajado en *Ser y Tiempo* de manera algo circunstancial: Nos referimos a la dimensión tempórea que opera como su trasfondo y condición de posibilidad: el así llamado “tiempo de la naturaleza”. Dado que este perfil de la temporalidad que aparece ante el trato pragmático se anuncia la fundación del tiempo homogéneo de la física en el tiempo ocupacional, nos reservaremos la exposición para un próximo punto.

La naturaleza se muestra primariamente dentro del contexto del trato ocupacional con los entes. Sólo un movimiento derivativo y descontextualizador puede ofrecernos a la naturaleza como la región de un preguntar científico, esto es, la naturaleza como el conjunto total de lo que sólo está-ahí ante los ojos. Todas las formas de descubribilidad de la naturaleza, incluso su recientemente mencionado carácter “ante los ojos”, se apoyan en el descubrimiento originario que ocurre en el contexto del trato pragmático. En palabras de Heidegger:

“Según su forma mas real de estar ahí delante, la presencia de la «naturaleza» también se muestra con los característicos nexos referenciales que ha abierto la ocupación y, por lo tanto, nunca es primariamente objeto de una aprehensión de corte científico y teórico.” (Heidegger, 2008:33)

En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* encontramos una mención coincidente:

“En el mundo-en-torno publico la naturaleza está en todo momento presente para nosotros, si bien en el sentido del mundo con que nos ocupamos” (Heidegger, 2007a:249)

Esto significa: La naturaleza, tal como aparece ante el mundo de la ocupación se muestra como lo permanentemente disponible. Este sería el modo de aparición de la naturaleza en su sentido pre-temático y no objetivado. Naturaleza en sentido pre-científico es lo que ya está ahí delante, ya sea para ser empleado, transformado, aprovechado, previsto, repelido, o rehuído.

Todos estos caracteres son descubiertos, como se ha hecho evidente, por la circunspección que se derrama sobre el *Werkwelt*.

“Así pues, particularmente en el mundo-en-torno público, hay remisiones constitutivas que remiten a *algo que siempre ya está ahí*, enseñándolo y descubriéndolo en cuanto lo que esta ahí, en todo momento disponible sin que sea nada que se maneje expresamente en la ocupación ni que esté cortado a la medida de un *Dasein* individual y determinado, sino que cualquiera lo utiliza, y de la misma manera que cualquier otro” (2007a:249)

2. El proyecto matemático de la naturaleza

Hasta aquí, hemos estudiado la noción general de naturaleza, y los diversos sentidos que hacen su aparición a lo largo del período de Marburgo. En ese trayecto procuramos diferenciar aquellas nociones que se muestran como íntimamente asociadas al quehacer práctico, y aquellas que aparecen como definidas por diversos niveles de derivación. Ahora bien, existe una concepción fundamental que se ubica en el trasfondo de todas las interpretaciones de naturaleza que hacen de ella la región de objetos de la ciencia natural; se trata de un modo *a priori* de poner en libertad a los entes en vistas a los fines específicos del quehacer científico.

En numerosas oportunidades, Heidegger se refiere a la concepción de mundo presente en la ciencia natural como un complejo de entes, definidos por su extensión (corporalidad), esparcidos en un espacio homogéneo, y que transcurren en el interior de un tiempo homogéneo. Aquí una de las secciones más significativas, presente en *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*:

“El proyecto de la constitución de ser de la región “naturaleza” es una delimitación de los conceptos fundamentales de esta región: movimiento, cuerpo, espacio, tiempo” (Heidegger, 1995b:33)

Hemos visto en una sección anterior cómo toda ciencia realiza una delimitación, primero ingenua y general de una región del ente, definida por una serie de conceptos fundamentales que funcionan como las claves principales de acceso a la constitución de ser del ente al que se refieren las investigaciones. Pues bien, en el caso de la moderna física matemática (que, en una corriente que comienza en el siglo XVII, pero que se concretiza en los siglos XVIII –XIX, se había propuesto como modelo de científicidad para todas las ciencias, incluso a pesar de sus nacientes crisis internas) (Cfr. Heidegger, 1995b:29) aquellas claves de acceso, aquellos conceptos fundamentales definatorios de la región “naturaleza” fueron, específicamente, los de

espacio, tiempo, cuerpo, masa y movimiento. ¿De dónde proviene esa selección de estos conceptos fundamentales?, ¿dónde encuentra su motivación la descripción de la naturaleza en términos de espacio, tiempo y cuerpo?. La respuesta la encontramos en el así llamado “proyecto matemático de la naturaleza” [*mathematische Entwurf der Natur*]

¿En qué consiste este “proyecto”? En su *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* -recogida en el tomo 25 de las obras completas- Heidegger explica que toda ciencia nace de un ejercicio explícito de la comprensión del ser inherente al simple ser-en-el-mundo. La ciencia nace como una libre adopción y desarrollo expreso de la previamente implícita comprensión del ser inherente a todo comportamiento hacia el ente. En la ciencia, la comprensión del ser se asume a sí misma como tarea. Por tanto, el comportamiento científico tiene como base el proyecto de la constitución de ser [*Entwurf des Seinsverfassung*] de una región, es decir, la explicitación de la comprensión pre-científica del ser por medio de la cual la existencia ya siempre se orienta en su mundo. En el caso de la “naturaleza”, la constitución de ser de esta región queda determinada por los conceptos fundamentales expresados hace un momento. Según Heidegger, lo característico de las ciencias modernas de la naturaleza no es el uso del experimento, su carácter inductivo, o la referencia a “hechos”, sino la apertura previa de la región en una dirección muy definida: A la naturaleza se le permite advenir únicamente en su aspecto “medible”

“Por primera vez a la luz del proyecto matemático de la naturaleza, es decir, en la delimitación a través de los conceptos fundamentales, cuerpo, movimiento, espacio, tiempo, velocidad, determinados hechos naturales [*Naturtatsachen*] se volvieron accesibles como hechos naturales [*Naturtatsachen*]. Por primera vez sobre la base de la descubierta constitución matemática de la naturaleza obtuvo derecho y sentido la determinación cognoscitiva de la naturaleza según número, peso y masa” (Heidegger, 1995b:31)

El proyecto matemático de la naturaleza es la previa definición de la constitución de ser de la región, definición que permitirá el correspondiente descubrimiento de dicha región únicamente en aquellos aspectos que le han sido dictaminados como determinantes de antemano. El proyecto matemático le indica de antemano a una región su modo de descubribilidad.

“En el proyecto se plantea como qué [*als was*] y cómo [*wie*], de aquí en más, deben ser valoradas [*gewürdigt*] las cosas. El proyecto matemático delinea [*zeichnen*] en un plano [*Grundriss*] axiomático la esencia de las cosas y sus recíprocas relaciones.

Este esquema da, del mismo modo, la escala para la delimitación [*umgrenzung*] de la región [*Bereich*]" (Neumann, 1999:243)

Sólo a la luz del proyecto matemático adquiere sentido la determinación de la naturaleza como número peso y masa. En cierto sentido, el proyecto de la constitución de ser de la naturaleza en términos matemáticos, le asigna una respuesta a la región en cuestión, antes de dirigirse a ella para interrogarla. Por eso se afirma en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*:

“No se pregunta al mundo acerca de su mundanidad tal como de entrada se muestra, para determinar así lo que sea la espacialidad, sino que, al revés, se pone por fundamento una idea concreta de espacio o una idea concreta de *extensio* en cuanto condición, en lo tocante al ser, de la posibilidad de que se de un conocimiento bien concreto, y a partir de esa idea se estima lo que pueda, y lo que no, ser inherente al ser de la naturaleza.” (Heidegger, 2007a:227)

Heidegger presenta a Galileo y Kepler como los primeros representantes de este movimiento de definición previa de la región naturaleza, movimiento que encontrará su elaboración más expresa en la figura de Descartes. Con respecto al detalle en el cual estriba el aporte fundamental de estos pensadores al desarrollo de la moderna ciencia matemática de la naturaleza, se afirma:

“Lo decisivo y fundamental [*folgenreiche*] de la disposición de Galileo y Kepler no fue la observación de hechos y el experimento, sino la intuición [*Einsicht*] de que no hay algo así como puros hechos [*pure Tatsachen*], que el hecho como tal se alcanza por primera vez y puede ser enfocado en la búsqueda, cuando la región de la naturaleza ya está delimitada”. (Heidegger, 1995b:32)

En *Lógica, la pregunta por la verdad* se realiza la siguiente mención acerca del aporte fundamental de Galileo:

“Galileo solo llegó a ser el fundador de la ciencia natural moderna merced a que en tanto que físico era filósofo. Y experimentar con la naturaleza se había hecho ya antes de él. Que el movimiento es su determinación fundamental ya lo vio Aristóteles, a quien Galileo estudiaba aplicadamente. Calcular y contar también se hacía ya antes de Galileo. No podía deberse a nada de esto, sino a que se pregunta:

¿Cómo qué que hay que definir el propio proceso físico para que haya de ser posible un conocimiento científico adecuado a él?” (Heidegger, 2004a:85)

Una reflexión semejante aparece enunciada en *Ser y Tiempo*:

“Tan sólo «a la luz» de una naturaleza así proyectada resulta posible encontrar algo así como un «hecho», y tomarlo como punto de referencia para un experimento regulativamente delimitado desde el proyecto. La «fundación» de la «ciencia de los hechos» sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en absoluto «meros hechos»”. (Heidegger, 2006a:378)

En efecto, lo novedoso de la actitud de Kepler y Galileo es la intuición de que el hecho [*Tatsache*] sólo es accesible, si primeramente se ha delimitado una región. Por tanto, el proyecto matemático consiste en la apertura previa de lo que está ahí ante los ojos, en su aspecto susceptible al cálculo y la medición. En su versión completa, la expresión “proyecto matemático de la naturaleza” nombra la idea de “proyección, en términos matemáticos (calculables), de la constitución de ser de la región naturaleza”.

“El proyecto de la naturaleza es el descubrimiento consumado de antemano [*vorweg vollzogene*] de aquello como lo cual la naturaleza en tanto naturaleza, debe ser entendida de aquí en más” (Heidegger, 1995b:31)

Sólo ante una específica forma de apertura, la naturaleza queda definida como lo calculable, como una serie de cuerpos que cambian de lugar, dentro de una homogénea estructura espacio-temporal. La pregunta y la respuesta por el sentido del proyecto matemático quedan correctamente expresadas de este modo:

“¿Cómo debe ser determinada y traída a la mirada de antemano la naturaleza para que la observación de hechos haga accesibles hechos *naturales*? ¿Cómo debe ser determinada y pensada la naturaleza de antemano para que este ente sea accesible ante el conocimiento calculador? La respuesta dice: La naturaleza debe ser delimitada de antemano en eso que ella es, de modo que ella sea interrogable y determinable [*befragbar und bestimmbar*] como un conjunto cerrado de cambios de lugar [*Ortveränderungen*] de cuerpos materiales en el tiempo” (Heidegger, 1995b:30-31)

En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger explica, con ocasión de la exposición de la filosofía de Descartes – si bien no el iniciador del proyecto matemático, sin dudas, el gran responsable de su elaboración filosófica- en torno a la certeza del conocimiento natural:

“¿De qué modo se determina aquí el ser del mundo? -Partiendo del conocimiento de un tipo de objetos bien concretos, los matemáticos. El ser del mundo no es sino la objetividad de la aprehensión de la naturaleza, que se obtiene a través de la medición y el cálculo. La física es ahora, frente al conocimiento de la naturaleza en la Antigüedad y en la Edad Media, física matemática. Solo lo que en el mundo se pueda determinar matemáticamente es verdaderamente cognoscible en él, y sólo lo matemáticamente cognoscible es el verdadero [*wahr*] ser. [...] El ser del mundo es lo que resulta aprehensible en él atendiendo al modo de aprehensión que Descartes considera el supremo entre todos los tipos de conocimiento, el de las matemáticas.” (Heidegger, 2007a:227)

En *Ser y Tiempo* encontramos una mención de la cuestión que nos ocupa. Allí la temática recibe una elaboración análoga a la de *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura* y la de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pero dentro del contexto del proyecto general de la analítica existencial. Heidegger afirma que lo decisivo para el surgimiento de la moderna física matemática fue, en efecto, el proyecto matemático de la naturaleza. Este proyecto trae una inherente mirada conductora que considera los momentos cuantitativamente determinables de lo que está-ahí, esto es, espacio, tiempo, movimiento, fuerza. Lo decisivo del proyecto matemático es el hecho de que él funda un modo de acceso, una consideración previa (y no tematizada por la propia ciencia) acerca de cómo deberá ser considerado el ente, para permitirle acceso a las investigaciones. El proyecto matemático (en su versión completa: “proyecto matemático de la constitución de ser de la naturaleza”) determina qué constitución de ser corresponde a un ente que pretenda ser descubierto por los ojos contemplativos del comportamiento científico. La determinación de la constitución de ser, como se ha visto, se realiza por medio de la fijación de los conceptos fundamentales, que funcionan como hilos conductores de toda investigación, en tanto delimitación previa de lo que deba ser un ente “natural”. Por eso se afirma que el proyecto matemático “abre un *a priori*”

“A su vez, en el proyecto matemático de la naturaleza lo primariamente decisivo no es lo matemático en cuanto tal, sino que el proyecto *abra un a priori*. Y así, lo ejemplar de la ciencia matemática de la naturaleza no consiste tampoco en su específica exactitud ni en su carácter vinculatorio “para cualquiera”, sino en que en

ella el ente temático queda descubierto de la única *manera* como puede descubrirse un ente: en el previo proyecto de su estructura de ser.” (Heidegger, 2006a:378)

En esta forma del proyectar, se le dice al ente en qué consistirá de aquí en más su estructura de ser, incluso antes de interrogarlo en busca de esta misma estructura.

En lo referente a todas estas temáticas resultan especialmente relevantes las reflexiones de Gunther Neumann. Este autor destaca que el proyecto matemático de la naturaleza, como génesis de la física moderna constituye el modelo para la comprensión de la construcción del conocimiento científico en general. Aquel *a priori* que el proyecto deja abierto consiste para Neumann en “lo que de aquí en más se puede esperar con seguridad de todas las cosas” (Neumann, 1999:240). Para este autor, el contemporáneo olvido del proyecto matemático de la naturaleza, es decir, el olvido del fundamento que llevó a la caracterización de la naturaleza en términos cuantitativos, y por tanto, la fijación de las tareas científicas correspondientes, ese olvido de la importante intuición de Galileo y Kepler, - v.gr., que no existen “meros hechos”, sino que para permitir que cualquier hecho advenga dentro del espectro de una ciencia, es primero necesario realizar una proyección de la constitución de ser de la región, y de sus conceptos fundamentales- es el verdadero origen del positivismo.

“Si el previo proyecto de ser es pasado por encima, [*übersprungen*], abandonado, entonces sólo se reunirán puros hechos. Surge el positivismo [*es entsteht der Positivismus*]” (Neumann, 1999:241)

Así pues, el positivismo, en su forma más contemporánea, se habría quedado con el “mero hecho”, olvidando que la conducta investigadora del hombre había previamente definido el modo de descubribilidad de la región naturaleza, es decir, había abierto un *a priori*. El positivismo, pues, aparece en el planteo de Neumann como una postura desarraigada, olvidadiza de su propio origen en la previa definición de la constitución de ser de una región. El positivismo se queda con el mero hecho, como si éste fuera la última y vinculante esencia de lo natural, pero olvida que la naturaleza se muestra como “colección de hechos”, sólo en virtud del previo proyecto de su constitución de ser, es decir, ella se muestra ante los ojos del científico en el único modo como previamente se le había permitido venir a la presencia.

“Los métodos y conceptos fundamentales de las modernas ciencias matemáticas de la naturaleza, están orientados a dirigir la calculabilidad [*Berechenbarkeit*] general de la naturaleza. El conocimiento matemático es ahora absolutizado [*verabsolutiert*] de modo que sea erigido como medida [*Maßstab*] de la científicidad [*Wissenschaftlichkeit*]” (Neumann, 1999:242)

De las consideraciones precedentes se extrae una noción muy relevante para nuestra investigación: la caracterización de la naturaleza como *espacio y tiempo* encuentra sus raíces en el proyecto matemático de la constitución de ser de los entes. Sólo una forma previa de abrir lo ante los ojos puede permitirle acercarse en su aspecto cuantificable. La naturaleza, así abierta por el proyecto queda compuesta de este modo:

“La naturaleza es el ámbito (contorneado [*umrissene*] en el proyecto matemático) de los uniformes [*gleichförmigen*] conjuntos de movimientos espaciotemporales de puntos de masa [*massenpunkten*] en el cual los cuerpos naturales incluidos [*eingefügt*] y fijados [*verspannt*] sólo pueden comparecer como cuerpos naturales” (Neumann, 1999:243)

Se ha dicho que el proyecto matemático se caracteriza por abrir un *a priori*, es decir, por proyectar de antemano la constitución de ser de una región; pues bien, es importante destacar que semejante definición previa de lo perteneciente a una región acontece en los tres niveles de la comprensión previa, esto es, en el horizonte constituyente del *sentido*. El previo proyecto de la constitución de ser no sólo define a los entes pertenecientes a una región, sino que también ofrece un aparato *conceptual* que funciona como modo de acceso o hilo conductor; al mismo tiempo, se establece un *punto de vista* que delinea los límites de la interrogabilidad de la región; Así pues, tanto el haber previo [*Vorhabe*] como la forma previa de ver [*Vorsicht*], como la forma previa de concebir [*Vorgriff*] se ven involucradas en la apertura previa de la región por parte del proyecto de la constitución de ser.

“El proyecto rige en su esquema el modo de acceso [*Zugangsweise*] que sólo es adecuado para los objetos axiomáticamente predefinidos. Cómo y en tanto qué se señalan las cosas naturales está predeterminado por el proyecto. Éste define por tanto, también el modo de la contemplación y examen de lo que se señala [*sich zeigenden*], la experiencia, lo *experiri*. El experimento científico-natural se mantiene en el círculo predeterminado por el proyecto. Sólo aquello que es determinable y calculable, es para él cognoscible en sentido propio.” (Neumann, 1999:243)

Con estos conceptos expuestos, en los que encontramos el fundamento de la caracterización de la naturaleza en términos de lo cuantificable, nos encontramos en condiciones de estudiar la más difundida determinación del mundo dentro del espectro de las ciencias naturales: nos referimos a la naturaleza en tanto espacio y tiempo.

3. El espacio homogéneo y sus fundamentos existenciales.

El objetivo de esta sección y la siguiente no es el de realizar una exposición exhaustiva del sentido del espacio y tiempo en las ciencias, sino el de explicar cómo estas nociones se fundan últimamente en la existencia. Podríamos abordar esta temática tomando como punto de partida una concisa y profunda formulación, que, a pesar de su brevedad, tiene la capacidad de mencionar los diversos factores que entran en juego en la elucidación de la cuestión del espacio, y su fundación en la existencia. La referencia, que aparece en la serie de conferencias ofrecidas en Kassel, bajo el título *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* dice lo siguiente:

“El mundo circundante y sus objetos están en el espacio. Este espacio del mundo circundante no es el de la geometría y esta esencialmente determinado por los momentos de la cercanía y la lejanía propios de nuestro trato con el mundo, es decir, esta determinado por las posibilidades del dirigir la atención a algo, etc.”
(Heidegger, 2009:73)

De este fragmento se extraen una serie de nociones fundamentales que pasaremos a desarrollar por medio de la remisión a obras donde la temática aparece de forma más elaborada. En primer lugar, nos encontramos con el carácter espacial del mundo circundante: Efectivamente, mundo y espacio se encuentran relacionados de alguna manera, que deberá ser estudiada. En segundo lugar, se establece una fuerte distinción entre la espacialidad del mundo (circundante) y el espacio puro de la geometría. Tercero: La espacialidad del mundo, que viene definida por los momentos de la cercanía y lejanía, obtiene su sentido del trato de la existencia con el mundo. Así queda planteada una lectura que reconduce la temática del espacio a la del despliegue de la existencia en el mundo.

En los párrafos 22-24 y 70 de *Ser y Tiempo* podemos observar un estudio mucho más minucioso. Este estudio encuentra un paralelo en el párrafo 25 de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Ya que ambas exposiciones son ampliamente convergentes, atenderemos a estas dos obras en simultáneo.

Lo primero que queda claro en la investigación de *Ser y tiempo* es que el Dasein no está en el mundo como un contenido en un receptáculo, como una cosa extensa en el interior de otra cosa extensa. Del mismo modo, el mundo no está-ahí en el espacio, sino que el mundo *es* espacial (también podríamos decir, es *espacialmente*) Al igual que el proyecto general de *Ser y Tiempo*, el estudio de la espacialidad del mundo comienza por el ente intramundano con el que la existencia se relaciona inmediata y regularmente: El útil. La relación primaria que se

establece entre la existencia y este ente es el acercar, o des-alejar [*Entfernung*]. El ente a la mano se muestra siempre en la cercanía [*Nähe*], o es traído hacia ella. El Dasein es desalejante en su esencia, esto significa que a su propio despliegue en el mundo le corresponde el entrar en relación con entes, colocarlos bajo su espectro de proyecto.

“Des-alejar es, inmediata y regularmente, acercamiento circunspectivo, traer a la cercanía, como son el procurarse [algo], aprestarlo, tenerlo a mano” (Heidegger, 2006a:131)

En *Ser y Tiempo* se afirma que el Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía, al des-alejamiento. Pero esta cercanía y lejanía deben ser comprendidas en su correcto sentido existencial. Para ello son necesarias unas aclaraciones previas. Heidegger afirma que “En la cercanía significa: En el ámbito de lo inmediatamente a la mano en la circunspección” (Heidegger, 2006a:133) Analicemos esta afirmación: El papel descubridor del Dasein con respecto a los entes a la mano fue definido como un poner en libertad [*Freigeben*], un dejar que algo comparezca en aquello que primeramente lo constituye. En el caso del útil, lo a la mano es puesto en libertad en dirección a la condición respectiva [*Bewandtniss*], al entramado referencial del que forma parte, que posee su remisión final en la *Worumwillen* del Dasein fáctico, y en el cual se acusa la significatividad [*Bedeutsamkeit*] del Mundo. Dentro de este entramado remisional, el ente posee su lugar propio [*Platz*] que no consiste en un mero punto geométrico en cualquier posición de un plano vacío, un punto intercambiable con cualquier otro, sino en una ubicación significativa, abierta por el interés del Dasein. El lugar propio se determina a partir de un conjunto de lugares propios, que coincide con la totalidad respeccional [*Bewandtnissganzheit*]

Pues bien, todo ente compareciente en el mundo-en-torno se caracteriza por una “pertinencia”²³ [*Hingehörigkeit*] a un posible ámbito de comparecencia de útiles, al que Heidegger denomina *zona* [*Gegend*] La zona es el ámbito, previamente descubierto, de posibles lugares propios, es el *dónde* general que permite el descubrimiento de los lugares propios y los posibilita: Heidegger habla del “a dónde de la posible pertenencia del contexto pragmático” (Heidegger, 2006a:136) o bien del “ámbito de la posible pertenencia del útil localizable y a la mano dentro del mundo circundante” (Heidegger, 2006a:383) Este ámbito es encontrado de antemano, es previo a toda des-alejación de lo intramundano, y de hecho, la permite. “El estar previamente a la mano de toda zona posee, en un sentido aún más originario que el ser de lo a la mano, el carácter de lo familiar que no llama la atención” (Heidegger, 2006a:129) Las zonas se

²³ La traducción es de Rivera

descubren siempre a partir de la significatividad, puesto que se tratan de ámbitos de posible interrelación significativa.

Ahora podemos decir desde un nuevo enfoque: Poner en libertad lo a la mano es *dejar ser en una zona*. Se trata de una puesta en libertad de la pertinencia espacial de lo a la mano. La zona, como pudo verse, tiene su concreción en el lugar propio [*Platz*] de los entes, luego, tanto lejanía como cercanía (dos modos del des-alejar) son siempre zonales.

El des-alejamiento, que constituye la esencia del Dasein, se produce siempre desde una zona y en dirección a una zona. Luego, así como oportunamente hablamos de un poner en libertad [*Freigeben*] de lo a la mano en vistas a su funcionalidad y remisionalidad, podemos referirnos ahora, en vistas a la forma de descubrimiento del carácter zonal (espacial) de lo a la mano, a un “abrir espacio” [*Raum-geben*] (Cfr. Neumann, 1999:228)

“Dejar que el ente intramundano comparezca, lo que es constitutivo del estar-en-el-mundo, es un “abrir espacio” [*Raumgeben*]. Este “abrir espacio”, que también llamamos *ordenación espaciante* [*Einräumen*]²⁴ es dejar en libertad lo a la mano mirando a su espacialidad”. (Heidegger, 2006a:136)

Toda posibilidad de orientación en el mundo se funda en esta primaria posibilidad del des-alejar, y del “abrir espacio” es en este nivel donde acontece la experiencia originaria del espacio, en la forma del carácter circundante del *Umwelt*. De hecho, el “aquí” de la localización del Dasein fáctico se determina a partir del “allí” de las cosas.

“El Dasein no está jamás primeramente aquí, sino más bien allí, y desde ese allí, viene a su aquí” (Heidegger, 2006a:133)

Todos estos fenómenos: Des-alejación, cercanía, zona, lugar propio, vienen a describir aquello que hace que el mundo en torno, sea, efectivamente, *en torno*. El carácter circundante del mundo es la vía de acceso del análisis que busca la espacialidad del ser-en-el-mundo. Por ello se afirma en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*:

“Que el mundo sea mundo *en torno*, radica en la mundanidad específica del espacio” (Heidegger, 2007a:280)

Lo en-torno (circundante) nombra precisamente el carácter espacial del mundo. Lo *circundante* es “la orientación zonal de la multiplicidad de lugares propios” (Heidegger,

²⁴ En el habla alemán cotidiano *Einräumen* significa simplemente, “ordenar”

2006a:128). La estructura de lo en-torno se caracteriza por des-alejamiento, zona y orientación (direccionalidad, ir hacia). Todos los fenómenos con los que hasta aquí nos referimos a la espacialidad del ser-en-el-mundo (cercanía, zona, lejanía, des-alejar, orientación, abrir espacio) manifiestan el hecho de que la espacialidad nombra un carácter de ser del Dasein, carácter que se descubre en el intercambio pragmático con las cosas

“Cercanía [*Nähe*], lejanía [*Entfernung*] y zona [*Gegend*] poseen esa peculiar retroindicación [*Rückweisung*] al trato que se ocupa con las cosas.” (Heidegger, 2007a:283)

Pues bien, habiendo dado con una serie de fenómenos que definen la espacialidad del mundo, preguntamos, ¿En qué parte de esta descripción debemos ubicar el espacio puro de la geometría?. Por lo dicho hasta ahora, e ingresando a la temática por vía negativa, ha quedado claro que el espacio tridimensional homogéneo dista de ser la forma primaria de descubrimiento del espacio. Por el contrario, la espacialidad es algo que el Dasein *es*, algo que define su modo de comportarse entre entes, y su forma de entrar en relación con ellos. Atendamos a dos fragmentos convergentes que describen el modo en que la ocupación cotidiana descubre primariamente el espacio:

“El mundo inmediato, las cosas que en él comparecen, no están situados al modo de un sistema de puntos geométrico-matemático, sino dentro de tramas de remisiones propias del mundo-en-torno: Encima de la mesa, junto a la puerta, detrás de la mesa, en la calle, a la vuelta de la esquina, junto al puente –orientaciones bien concretas que poseen, en su ser pura y exclusivamente del mundo-entorno, el carácter de la significatividad, es decir, el dónde del parar(se) de la ocupación cotidiana” (Heidegger, 2007a:288)

Por otra parte:

“Lo inmediatamente dado no es jamás una multiplicidad tridimensional de lugares posibles, ocupada por cosas que están ahí. Esta dimensionalidad del espacio está todavía velada en la espacialidad de lo a la mano. El “arriba” es lo que está “en el cielo raso”, el “abajo”, lo que está “en el suelo”, el “atrás”, lo “junto a la puerta”; todos los “dónde” son descubiertos a través de los pasos y caminos del quehacer cotidiano e interpretados circunspectivamente, jamás son establecidos y catalogados en una consideración mensurante del espacio.”(Heidegger, 2006a:129)

Pues bien, si la forma primaria de acceso al espacio no es la consideración mesurante del espacio puro de la geometría ¿cómo se llega al espacio tridimensional tomando como punto de partida el descubrimiento circunspectivo del espacio en tanto zona y orientación?

Sin dudas debe ocurrir algún tipo de cambio o transformación. En el espacio que quedaba abierto por la *ordenación espaciante* las tres dimensiones geométricas se encuentran fusionadas en el no-interrumpido y no-llamativo transcurso la praxis cotidiana. Alto, ancho y profundidad comparecen ante los ojos de la circunspección en situaciones tales como la necesidad de buscar una escalera para alcanzar algo que se encuentra “arriba” de un armario, o la necesidad de voltear un mueble para permitir su paso por una puerta “angosta”. Ocurre en este ámbito algo similar a lo que ocurría con las “propiedades” de los entes: Sólo un cambio de actitud puede realizar una puesta entre paréntesis de las necesidades del trato pragmático, que permite la consideración de las cosas en tanto algo “en-sí”.

Pues bien, aquello que es puesto entre paréntesis, y que posibilita la consideración del espacio en tanto “puro” es nada menos que la significatividad mundana. Las zonas aparecen, por medio de un cambio de actitud, como despojadas de su fundamental carácter significativo. En ausencia de las redes remisionales que abrían los posibles ámbitos para lugares propios, la zona queda despojada de aquello que la definía más fundamentalmente. La consideración circunspectiva del espacio en tanto rango de interacción ocupacional con entes, se desdibuja ante la consideración el “espacio en tanto espacio”. El espacio ha perdido su carácter significativo-remisional

La transformación del espacio significativo en espacio puro constituye un caso del ya trabajado pasaje de la actitud ocupacional-circunspectiva hacia la actitud teórica, contemplativa y constatadora de propiedades, la actitud meramente observacional, independizada de los fines prácticos. El espacio, al que se le ha suspendido su significatividad se muestra ahora como un espacio independizado²⁵. Ante los ojos del geómetra, la espacialidad del mundo circundante, es decir, la espacialidad del Dasein, parecerá imprecisa, y poco “objetiva”, difícil de determinar y de comparar. En el espacio abierto por la ordenación espaciante, el espacio puro está todavía encubierto, fragmentado en los lugares propios (Cfr. Heidegger, 2006a:130), aún no se ha vuelto homogéneo ni independiente.

El espacio sólo puede volverse homogéneo si éste ha perdido previamente su carácter pragmáticamente significativo, sólo un espacio sin relevancia práctica puede aparecer como uniformemente nivelado e infinito. Algo correlativo ocurre con los entes, “La espacialidad de lo intramundano a la mano pierde, junto con éste [el útil] su carácter de condición respectiva” (Heidegger, 2006a:137) Sólo los entes extirpados del entramado remisional al que

²⁵ Podemos percibir en este punto un claro correlato con otros dos fenómenos ya trabajados: la independización de la mirada circunspectiva (que posibilita la visión teórica pura) y la independización del ente del entramado remisional (que da lugar a la *Vorhandenheit* en sentido fuerte).

pertenecían pueden aparecer como meros “puntos” (caso límite de la extensión) carentes de significatividad pragmática y perfectamente intercambiables unos por otros,

“El descubrimiento acircunscriptivo y puramente contemplativo del espacio neutraliza las zonas circunmundanas convirtiéndolas en dimensiones puras. Los lugares propios y la totalidad de lugares propios del útil a la mano establecida por la circunscriptión se reducen a una multiplicidad de lugares que pueden ser ocupados por cualquier cosa.” (Heidegger, 2006a:137)

El espacio así abierto por la mirada contemplativa, queda liberado para los nuevos intereses del cálculo y la medición. De este modo, la cercanía-lejanía se convierte en distancia [*Abstand*]. La distancia hace su aparición como la categoría que mide la cantidad de espacio (geométrico) que media entre dos puntos. En contraste, Heidegger afirma que, sobre la cercanía y lejanía de lo a la mano decide la ocupación, no el cálculo (Cfr. Heidegger, 2006a:133). Ahora bien, incluso el descubrimiento de la distancia entre dos puntos espaciales es únicamente posible sobre la base del des-alejamiento del ente. La distancia sólo puede ser medida si el Dasein ya es desalejador en su esencia²⁶. Todas las lejanías son evaluadas primero circunscriptivamente, así surgen expresiones tales como “entre tal y tal barrio de una ciudad hay un largo trecho”

“Sólo en la medida en que el ente queda de algún modo descubierto para el Dasein en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano mismo “lejanías” y distancias respecto de otro ente. Dos puntos, y en general, dos cosas no están propiamente “alejados” el uno del otro, ya que por su modo de ser ninguno de estos entes es capaz de desalejar. No tienen más que una distancia, constatable y medible en el desalejar”.(Heidegger, 2006a:131)

Hemos afirmado que el descubrimiento del espacio puro responde a un cambio de actitud. Pues bien, al igual que en el caso del complejo traspaso de *Zuhandenheit* a *Vorhandenheit*, el cambio de actitud se articula en un proceso fundamental: la desmundanización. Este concepto nombra lo que hace un momento describimos como proceso de abstracción de la

²⁶ Una prueba de que el Dasein es des-alejador en su esencia, y que la distancia se funda en esta des-alejación es que la lejanía del Dasein, él nunca puede cruzarla. Puede cruzar distancias, pero la lejanía y el des-alejar lo lleva consigo. El *entre* de la distancia puede ser atravesado, sólo si la misma distancia es primero desalejada “El Dasein no puede deambular él mismo por el ámbito de sus desalejaciones, sólo puede variarlas. El Dasein es espacial en el modo del descubrimiento circunscriptivo del espacio, y en tal forma que en todo momento tiene un comportamiento des-alejante respecto del ente que así le sale espacialmente al encuentro”.(Heidegger 2006a:133)

significatividad práctica (y consecuente independización) de las zonas descubiertas por la circunspección. Atendamos a la precisa exposición de G. Neumann

“El espacio puro homogéneo se señala sólo por la vía de un modo de acceso a los entes, el cual tiene la característica de una desmundanización de la mundanidad de lo inmediatamente a la mano. El descubrir libre de circunspección [*umsichtsfreie*] sólo contemplativo [*nur hinsehende*] del espacio, nivela las zonas circummundanas a contemplativas [*anschaulichen*], y finalmente, espacio geométrico” (Neumann, 1999:230)

La desmundanización opera el olvido de la implicancia pragmática de los entes y espacios, dejando como resultado un espacio nivelado y homogéneo, un espacio sin la originaria significatividad pragmática.

“El mundo pierde lo que tiene de específicamente circundante; el mundo circundante se convierte en mundo natural. El “mundo” como conjunto de útiles a la mano queda espacializado en una trama de cosas extensas que sólo están ahí. El espacio natural homogéneo sólo se muestra por la vía de un particular modo de descubrimiento del ente que comparece, modo que tiene el carácter de una específica *desmundanización* de la mundicidad de lo a la mano”. (Heidegger, 2006a:137)

Lo a la mano es recortado del entramado remisional del que formaba parte y de donde obtenía su sentido. Ya que el descubrimiento de lo a la mano (posibilitado por el previo descubrimiento de la zona) abre el horizonte para la comprensión de la des-alejación, la cercanía, la orientación, el abrir espacio y el carácter de lo circundante, puede observarse el profundo impacto que el desarraigamiento (producido por la desmundanización) trae a la consideración (pre-temática) que la circunspección hacía del espacio. La espacialidad originaria queda cancelada, ya que se ha puesto entre paréntesis la *significatividad*, la cual movilizaba toda la serie de descubrimientos circunspectivos (y por ello mismo, aún no temáticos ni explícitos) de las formas existenciales del espacio.

El surgimiento del espacio puro de la geometría a partir del espacio significativo de la circunspección puede expresarse por medio de un escalonamiento de etapas de creciente abstracción²⁷. Desde luego, y como ya demostrara Rainer Bast, todo escalonamiento de etapas

²⁷ Tanto *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, como *Ser y Tiempo*, como las reflexiones de Gunther Neumann remiten, en esta etapa de la investigación, a los estudios de Oskar Becker (Becker, 1927). En esta misma línea, no pueden pasarse por alto los análisis de Husserl en torno a

de pasaje entre actitudes resultará únicamente orientativo; no logrará identificar el punto exacto en el cual una actitud se intercambia por la otra, o en este caso: El punto en el que el espacio circunspectivamente descubierto se convierte en el espacio puro tridimensional.

“El descubrimiento [*freilegung*] del espacio puro y homogéneo, no es uniforme, sino que sigue un régimen de niveles [*Stufenfolge*]” (Neumann, 1999:229)

La exposición de Neumann sigue el planteo de *Ser y Tiempo*, que aparece duplicado en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, según este esquema, el primer nivel de autonomización del espacio con respecto al interés pragmático sería la así llamada “pura descripción morfológica de formas espaciales [*räumliche Gestalten*]”. Esta práctica consistiría en la mera diagramación de la figura y partes componentes de un ente que resulta objeto de estudio; una descripción de formas fácticas sensibles-perceptibles. El ejemplo ofrecido por Neuman para este nivel de descubrimiento del espacio es el caso de la botánica. En este nivel no nos encontramos aún con ninguna métrica ni medición específica. Tampoco existe todavía cálculo. El espacio se encuentra aún asociado al modo de aparecer de un ente en tanto figura.

El siguiente nivel es el del llamado “análisis situs”, es decir, el estudio de la posición o situación [*Lage*] de un ente con respecto al entorno. A este nivel se refiere Heidegger al expresarse de este modo:

“La espacialidad de lo que comparece circunspectivamente en forma inmediata puede hacerse temática para la circunspección misma y convertirse para ella en tarea de cálculo y medida, como ocurre, por ejemplo, en la construcción de viviendas y en la agrimensura. En esta tematización de la espacialidad del mundo circundante, cuyo carácter es aún predominantemente circunspectivo, el espacio mismo cae en cierto modo bajo la mirada”. (Heidegger, 2006a:137)

El tercer y último nivel es el específicamente geométrico. Las formas fácticas, obtenidas del *Werkwelt* y las dimensiones experimentadas primero circunspectivamente han sido reemplazadas –por medio de la desmundanización– por nociones abstractas, independizadas de esta o aquella experiencia, de este o aquel ente, y de este o aquel interés ocupacional. La independización de las dimensiones permite la aplicación de la medición y cálculo de cantidades de distancia (versión desmundanizada de la lejanía-cercanía). Las invariables relaciones entre las formas geométricas puras pueden ahora ser deducidas y expuestas por

la distinción entre conceptos de descripción morfológicos (inexactos) y conceptos ideales geométricos (exactos) (Cfr. Husserl, 1962 §74). Especialmente relevante en lo que respecta a la experiencia originaria del espacio y la fundación de las tres dimensiones geométricas en las necesidades prácticas del mundo de la vida, es también su investigación *El origen de la geometría* (Husserl, 1976).

medio de sistemas axiomáticos. El mundo geométrico representa un ámbito máximamente despojado, pero por lo mismo, máximamente cuantificable y calculable. Los entes han quedado reducidos puntos, caso límite de la extensión. Las abstractas rectas y planos vienen a reemplazar las zonas y orientaciones, en un intercambio en el que se pierde significatividad mundana, al tiempo que se gana en universalidad y precisión matemática.

“El ente intramundano pierde al mismo tiempo, con la nivelación de las zonas circummundanas a espacio natural homogéneo, su carácter respeccional como útil a la mano. La totalidad de lugares propios orientada circunspectivamente se hunde en una diversidad de posiciones [*Stellemanigfaltigkeit*] para cosas sólo ante los ojos” (Neumann, 1999:230)

Una vez más, el mundo ha sido abierto en una dirección muy específica, y el ente ha sido proyectado en su aspecto cuantificable, de acuerdo con el proyecto matemático de la naturaleza.

Todo lo expuesto hasta el momento coincide en señalar una conclusión fundamental: La experiencia originaria del espacio no es nunca la de un espacio homogéneo, por el contrario, la elaboración del espacio puro acontece como una desmundanización del mundo.

4. La fundación del tiempo homogéneo en la temporeidad del Dasein

Según las descripciones de Heidegger, la determinación previa de los caracteres del mundo que son llevados a cabo por la ciencia natural, hacía de este ámbito (en virtud del proyecto matemático) un conjunto de movimientos de puntos de masa, ubicados en un continuo espacio-temporal de carácter homogéneo. Ya hemos visto como a la consideración del espacio en tanto receptáculo tridimensional subyace la estructura existencial del Dasein como des-alejante, esto es, la espacialidad en sentido existencial. El carácter derivado del espacio homogéneo a partir de la espacialidad (signada por los fenómenos de la cercanía, des-alejación, zona, lugar propio etc.) se ha hecho evidente, más allá de que, tal como destacan algunos autores, en las exposiciones heideggerianas, el proceso de derivación resulte difuso.

Comenzamos ahora la descripción del carácter derivado de la consideración del tiempo como una homogénea e infinita sucesión de *ahoras*, destacando que la situación de fundamentación acontece de forma similar a la ya estudiada derivación del espacio a partir de la espacialidad de la existencia. En efecto, el tiempo homogéneo de la ciencia natural (con la física matemática como su modelo) deriva de la temporalidad existencial del Dasein.

El problema de la noción de tiempo que opera como trasfondo para las ciencias (en este punto, nos interesamos particularmente en las ciencias naturales) recibe su primera formulación

sistemática en una serie de obras dedicadas específicamente al estudio de la noción de tiempo: Nos referimos al artículo *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915), el tratado titulado *El concepto de tiempo* (1924), las conferencias de Kassel (1925). Estas nociones llegarán a una elaboración más específica y madura en obras de finales del período, como *Ser y Tiempo* (1927) y *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* (Lección del semestre de verano de 1927).

Para orientar nuestra aproximación resultará muy relevante el estudio realizado en 2008 por Joan González, titulado *Heidegger y los relojes*. En esta obra se analiza específicamente la fundación del tratamiento cotidiano con el tiempo en el tiempo originario de la existencia, definido por el triple éxtasis de haber sido, anticipación y presentificación (instante). Luego de unas interesantes reflexiones en torno al (restringido) horizonte histórico que sirviera a Heidegger para sus propuestas acerca de la derivación del tiempo –consideraciones que incluyen el realce de la noción de *protocalendariedad*, y la importante distinción entre el tiempo gnomónico y el tiempo cronométrico, distinciones, aparentemente, pasadas por alto en las consideraciones de Heidegger- González se dedica de lleno al simultáneo análisis de las dos obras en las que el problema del tiempo es trabajado en mayor profundidad: *Ser y Tiempo*, y la lección inmediatamente posterior: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (específicamente, su segunda parte).

La exposición del autor se centra en un objetivo principal: La caracterización del tiempo vulgar, y la indicación de su fundación en el tiempo originario de la existencia. Pronto se hace evidente que la cuestión resulta ser mucho más compleja de lo que a primera vista podría parecer. En primer lugar, se busca una determinación del concepto vulgar de tiempo que sirva como hilo conductor para las reflexiones posteriores. Si bien el término *vulgare Begriff der Zeit* aparece formulado expresamente por primera vez en *Lógica, la pregunta por la verdad* (1925), pueden rastrearse en obras anteriores otros conceptos que se dirigen a señalar el mismo fenómeno; conceptos tales como *Tiempo de la vida cotidiana* [*alltäglichkeit*], *Tiempo de la naturaleza* [*Naturzeit*], *Tiempo del mundo* [*Weltzeit*], *Tiempo de la física*, *Tiempo del reloj* [*Uhrzeit*], *cronología* [*Chronologie*] (todos ellos pertenecientes a *El concepto de tiempo*), *Tiempo ahora* [*Jetzt-zeit*], *experiencia cotidiana del tiempo* [*alltägliche Zeiterfahrung*] (designaciones presentes en *Lógica, la pregunta por la verdad*).

González determina que todas estas denominaciones coinciden en nombrar un único fenómeno: La idea del tiempo en tanto tiempo medido o tiempo métrico (González, 2008:246). Aparentemente el tiempo vulgar y la medición del tiempo guardarían una sugerente cercanía. Una manifiesta definición de lo que se entiende por tiempo vulgar –el punto en la obra heideggeriana en que este concepto se estabiliza (González, 2008:250)- aparece en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde se lo identifica con la noción Aristotélica de tiempo en general; así, el tiempo vulgar pasaría a nombrar lo numerado de una cierta

progresión, una serie infinita de *ahoras*, donde cada ahora no es comprendido como un límite o punto (*péras*) sino como un tránsito, un transcurso [*übergang*] (González, 2008:259).

En las obras de Heidegger parece indicarse que la concreción más expresa de la manera vulgar de concebir el tiempo (el tiempo en tanto tiempo medido) es el uso del reloj. Incluso antes de las obras que mencionamos hace un momento, encontramos en las conferencias de Kassel (1915) una muy relevante mención que parece identificar el “tiempo cotidiano” con el “tiempo de las ciencias naturales”.

“Hacer uso del reloj significa reducir todo el tiempo al presente. Esto se muestra particularmente en los casos en que utilizamos el reloj para determinar de manera objetiva los procesos de la naturaleza. El Dasein intenta determinar el mundo con la ayuda del reloj. ¿Por qué el Dasein determina el mundo con el tiempo del reloj? ¿cuál es el tiempo que se mide en las ciencias naturales? ¿Que significa el uso del reloj, es decir, este sistema de cálculo periódico? Significa preparar una posibilidad para comprender el ahora” (Heidegger, 2009:87)

Usar e reloj, y calcular, por ejemplo, la duración de una cierta reacción química, tendrían como trasfondo la misma concepción del tiempo²⁸. El tiempo de la física parece ser un modo del tiempo vulgar. ¿Por qué es importante la caracterización del tiempo vulgar en nuestra búsqueda del origen existencial del tiempo homogéneo de la física? Según nos muestra González, estas consideraciones previas son necesarias porque Heidegger no diferencia estas dos modalidades del tiempo (tiempo vulgar y tiempo de la física). El autor destaca que en *El concepto de tiempo* Heidegger pasa a hablar, sin solución de continuidad, de la relatividad de Einstein, al tiempo del reloj, para luego volver a referirse al tiempo de la vida cotidiana (Heidegger, 2008:87). González afirma que estas *asociaciones homogeneizantes* (González, 2008:245 -nota 5-) se encuentran también en las conferencias de Kassel, *Ser y tiempo*, y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Por lo visto, el tiempo homogéneo de las ciencias naturales representaría una simple variación del tiempo vulgar manifiesto en el uso cotidiano del reloj. El tiempo de la física es, en efecto, tiempo medido (es decir, tiempo vulgar) pero ¿se identifica la medición del tiempo que se produce en el cotidiano mirar el reloj, y la medición científica de la duración de un fenómeno físico? Si bien la idea de tiempo vulgar que subyace tanto a la consideración cotidiana como a la contemplación científica es determinada como un tiempo medible, corresponde destacar que

²⁸ Tal vez pueda encontrarse una confirmación de esta convergencia de trasfondos, si atendemos al hecho de que, dejando de lado los diversos niveles de complejidad técnica, y resultantes niveles de precisión en las mediciones, el artefacto (reloj) utilizado en el orientarse cotidiano que *cuenta con* el tiempo, y en el medir objetivante de la ciencia es esencialmente el mismo.

existe dos tipos de medición, o más bien, dos motivaciones detrás de cada forma del medir. En definitiva, estas dos motivaciones definen dos modos diferenciables del comportamiento.

En este punto se vuelve fundamental la distinción entre “contar” el tiempo [*Zahlen*] y “contar con el tiempo” [*mit der Zeit rechnen*] (Heidegger, 1997:364). Para el trato ocupacional con el mundo, el tiempo nunca es algo que flota en el vacío, sino siempre “tiempo para...” [*Zeit um zu...*] (1997:365). El tiempo con el que trata la cotidianidad es un tiempo pragmáticamente significativo, tiempo asociado a una tarea, a un proyecto práctico que se despliega, este tiempo siempre aparece como suficiente, o insuficiente. El *contar con* el tiempo es la forma primaria y no-objetivante de relación con el tiempo (González, 2008:264). La lectura del reloj (estrictamente, la lectura de *la hora*) le dice al trato cotidiano “cuánto falta aún para...” o bien, si “ya es muy tarde para...”. La consideración cotidiana del artefacto-reloj no se detiene en una contemplación objetivante, sino que lo atraviesa en dirección a la tarea que ha de realizarse, y para determinar de cuánto tiempo *se dispone* para la realización de la tarea.²⁹ En efecto, *Mirar la hora* no es lo mismo que *mirar el reloj*; en el trato ocupacional, el reloj no es el centro de nuestra consideración.

González propone que la medición de tiempos en la ciencia natural, y la medición del “tiempo para...” (a través de la observación del reloj) que ocurre en la ocupación, responden últimamente a una consideración convergente que hace del tiempo algo sustancial (*Vorhandenheit*), independiente, medible (González, 2008:267). Con todo, Heidegger señala claramente que el *contar con el tiempo* no es originariamente ningún numerar [*Zahlen*] (Heidegger, 1997:364) o medir [*Messen*] (Heidegger, 1997:365). En definitiva, el medir o numerar representan modos derivados del primario *contar con* el tiempo, en el sentido del *guiarse* por él.

“El contar con el tiempo que *mide* el tiempo surge como una modificación de la relación primaria con el tiempo que consiste en el «contar con él»” (González, 2008:263)

Pues bien, si el *medir* el tiempo (práctica característica de la concepción vulgar) es una modificación derivativa del *contar con* el tiempo, y la forma más expresa de vivenciar la experiencia vulgar del tiempo es, según se ha dicho, el uso del reloj, surge la pregunta ¿existen formas de *contar con* el tiempo que no hagan uso del reloj? La respuesta es afirmativa, y en el realce y minucioso tratamiento de estas experiencias se encuentra uno de los principales aportes de la obra de González. Para contar con el tiempo no es necesario medirlo, ni hacer uso de un artefacto como el reloj o el gnómon, existen experiencias protocolendáricas (González 2008:56

²⁹ Desde luego, también es posible una contemplación que considera el reloj, y se detiene en él específicamente en cuanto artefacto. Este es el caso, por ejemplo, del relojero.

y ss.) o *protognomónicas* (González, 2008:132 y ss.) que se asociaban al quehacer cotidiano, al ordenamiento del trabajo diario, nos referimos a las experiencias primordiales del día y la noche (como posibilidades del trabajar y el descansar), del movimiento de los astros, de las fases de la luna, todas ellas indicaban el *tiempo propicio para...* sin realizar un tratamiento objetivante del tiempo, y sin recurrir al uso de artefactos. La vida fáctica simplemente se colocaba bajo el espectro de estos fenómenos primordiales, y orientaba su quehacer de acuerdo a las posibilidades que ellos abrían.

Esta noción es tratada por Heidegger al dedicarse al así llamado *cómputo astronómico* del tiempo (Heidegger, 2006a:426). *Ser y Tiempo* se ocupa de esta idea en el párrafo 80, al trabajar el problema de la publicidad del tiempo. La cuestión analizada por esta sección es el modo en que el Dasein “se ocupa del tiempo”, es decir, la forma de aparecer del tiempo en el contexto del trato pragmático con los entes. El modo más típico de ocuparse del tiempo³⁰ es el llamado *cómputo astronómico*. Este cómputo, se afirma, tiene una necesidad ontológico-existencial, que se explica de la siguiente manera:

“Para poder tratar en la ocupación con lo a la mano dentro de lo que está-ahí, el cotidiano y circunspectivo estar-en-el-mundo necesita *poder ver*, es decir, necesita de la claridad. En virtud de la aperturidad fáctica de su mundo, la naturaleza queda descubierta para el Dasein. Por su condición de arrojado, el Dasein está a merced de la fluctuación de día y noche. El día con su claridad hace posible la visión, la noche la imposibilita.” (Heidegger, 2006a:426)

Observamos cómo el cómputo astronómico del tiempo, encuentra su fundamento en el despliegue de la ocupación del Dasein, la medición del paso del tiempo, y el mismo surgimiento del reloj y del calendario tienen su origen en las posibilidades pragmáticas del ver y el descansar, aspectos que comparecen dentro del espectro del *Werkwelt*, abierto por la ocupación. En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* se afirma:

“en los relojes públicos se tiene constantemente en cuenta una conjunción determinada del sistema cósmico, la «posición del Sol» con respecto a la Tierra” (Heidegger, 2007a:249)

Se abre ante nosotros una descripción donde se destacan una serie de niveles de relación con el tiempo; expuestos desde una mayor a una menor originariedad, los fenómenos quedan ordenados de esta forma: 1) Contar con el tiempo en sentido protognomónico, 2) el contar con

³⁰ No confundir con la forma más manifiesta de experimentar el tiempo vulgar: el uso del reloj. Según este análisis, el mismo surgimiento del reloj sería posibilitado por estas experiencias previas.

el tiempo moderno, asociado al uso del reloj que mide el tiempo, y 3) el llano medir, numerar y calcular el tiempo, propio de las ciencias físicas, que lo objetivan y tematizan. Una vez más, como en tantas ocasiones Heidegger no se ocupa específicamente de describir el tránsito de una modalidad a la otra, y mucho menos de determinar el punto preciso de intercambio; le es suficiente con destacar el carácter derivado de la medición científica³¹. González realiza esta aclaración en lo concerniente al pasaje del punto 2) al 3):

“Esta actitud impropia respecto al tiempo consistente en conducirse respecto a él como si éste hubiera de ser objeto de medida encuentra su culminación en los intentos de determinación de los procesos naturales del mundo que llevan a término las ciencias naturales” (González, 2008:248)

Hemos dicho que el medir, numerar y el calcular son comportamientos asociados a la concepción vulgar del tiempo. Ahora bien, si ha quedado en claro que la *medición* del tiempo responde a la concepción vulgar, ¿cuál es la diferencia entre los dos comportamientos fundamentales que llevan a cabo una medición del tiempo, a saber, el leer la hora en el reloj, y el medir la duración de un fenómeno natural? En otras palabras, ¿cuál es la diferencia entre el medir pre-teórico y el medir teórico?

“Heidegger iguala la medición del tiempo de las mediciones científicas con la concepción del tiempo de la experiencia cotidiana del reloj; iguala el tiempo de la fórmula de la física $V=E/T$ con el tiempo de la expresión “ya son las cuatro, llego tarde”. Cuando Heidegger habla de “comprensión vulgar del tiempo” a menudo fluctúa el objeto al cual se refiere entre estos dos significados, y a veces sin solución de continuidad, *porque él considera que ambos se presentan íntimamente conectados*. La conexión sería que ambos interpretan el tiempo en clave de subsistencia (*Vorhandenheit*)” (González, 2008:267)

Este fragmento expresa claramente el problema al que nos exponemos, y nos ofrece un indicio sobre la *similitud* entre ambas formas vulgares de comportarse con respecto al tiempo: La igualdad estriba en que ambos comportamientos (la ciencia y la ocupación circunspectiva) realizan una medición del tiempo, puesto que ambas lo consideran como algo *subsistente*. Sin embargo, nosotros no nos preguntamos por las similitudes entre las dos formas de comportamiento con respecto al tiempo, sino por las *diferencias* entre estos modos.

³¹ Si bien es cierto que en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se dedica a caracterizar la forma transicional del “tiempo expresado” (noción prácticamente ausente en *Ser y tiempo*), una forma de la temporalidad que no es tiempo vulgar, pero tampoco es aún la temporalidad originaria. Sus caracteres son la databilidad, significatividad, distención y publicidad.

Consideramos que la cuestión del carácter derivado del tiempo homogéneo de la física representa un caso análogo al problema del carácter derivado del espacio homogéneo³². Si bien es cierto que tanto el trato ocupacional como el comportamiento científico realizan mediciones, las mediciones del trato cotidiano se encuentran completamente definidas y constreñidas por la finalidad práctica que las dirige. “Las cuatro de la tarde” es siempre “temprano para...” o “muy tarde para...”; “treinta minutos” (medida obtenida de la inspección del reloj) puede resultar una duración “excesiva” o “insuficiente” según la finalidad práctica que motiva al Dasein, es decir, según el contexto pragmático en que se realiza la medición. En cambio, la medición de la duración de un fenómeno químico o físico (en general, un fenómeno natural) se encuentra completamente dissociada de la consecución de una cotidiana finalidad pragmática. Lo que tratamos de expresar es lo siguiente: La diferencia entre las formas de medir se encuentra en la actitud que las dirige.³³ Nos encontramos una vez más con la noción de “ver de modo nuevo” [*neu ansehen*] (lo a la mano como algo ante los ojos) como clave para el intercambio de actitudes.

La *cantidad numérica* del tiempo no resulta fundamental para orientarse en el quehacer, sino sólo para describir los fenómenos que son vistos como independientes de la praxis. El ente que es descrito como moviéndose a una cierta velocidad es irrelevante en el quehacer cotidiano, es decir, el número del movimiento no puede decirle a la ocupación nada sobre la implicancia de esa velocidad para el proyecto práctico; el numerar de la física no puede indicar la influencia de ese número en el ser-en-el-mundo de una existencia que se comporta pragmáticamente.

El número del tiempo queda dissociado del contexto pragmático en el que el fenómeno hace su aparición (en el caso de un experimento, incluso el contexto mismo es diseñado y controlado- por las finalidades de la ciencia), y pone entre paréntesis el carácter pragmático-significativo del objeto que se estudia. El tiempo de la ciencia natural ya no es “tiempo para...” sino el “tiempo de...”, es decir, el tiempo como nota descriptiva de un determinado fenómeno. Las mediciones de la ciencia se encuentran dirigidas por el objetivo general de la ciencia: Hacer ver al ente en lo que él es en sí mismo, adoptando para la existencia el descubrimiento del ente como tarea explícita, y dejando que esta tarea predomine por sobre todas las actividades.

El movimiento que opera el olvido de la implicancia pragmática del tiempo medido tiene el carácter de una descontextualización individualizante, es decir, una desmundanización.

³² Ambos casos de derivación funcionan de manera análoga, pero con una importante diferencia: La espacialidad del Dasein (ya sea esta originaria o derivada) encuentra sus fundamentos últimos en la temporalidad de la existencia. Dado que esta cuestión no realiza un verdadero aporte al tratamiento del sentido del espacio que domina las investigaciones científicas, deberá ser dejada en suspenso.

³³ Por supuesto, ya ha quedado claro que la ciencia representa un modo de la praxis, pero un modo tan particular que merece una denominación diferente, el objetivo de esta praxis es el descubrimiento del ente en vistas a su propio estado de descubierto, no con la finalidad de producir algo a partir de él, o de utilizarlo como instrumento para la producción de otro ente.

Así como en el caso del espacio tridimensional geométrico, el comportamiento teórico hacía olvido de los lugares propios, de las zonas, y de la implicancia de los entes en una totalidad artefactual, para acceder al fenómeno derivado de la distancia [*Abstand*] entre dos puntos indiferenciados, de un modo similar la cronometría realizada por la ciencia olvida para *quién*, en *qué tarea*, y en función de *qué finalidad* el tiempo resulta suficiente o insuficiente, largo o corto. El tiempo numerado de la ciencia natural es un número descubierto en la consideración de los entes y fenómenos como algo en-sí. (substancialidad - *Vorhandenheit*).

Ahora bien, una cuestión aún no ha sido desarrollada: ¿por qué el tiempo descubierto y determinado en una medición teórica queda caracterizado como *homogéneo*? La respuesta ya ha sido ofrecida al estudiar el proyecto matemático de la naturaleza que dirige los quehaceres de la ciencia natural. Homogéneo significa aquí “indiferenciado”, “nivelado”, esto indica que todas las duraciones resultan intercambiables, puesto que ninguna de ellas se encuentra determinada por una relevancia particular que la destaque del resto. Así como los puntos de masa del espacio homogéneo resultaban intercambiables en virtud de su carencia de significatividad pragmática, los *ahoras* de la física se muestran como uniformes, puesto que ninguno de ellos se destaca del complejo de *ahoras* por el interés práctico particular de una existencia³⁴.

El tiempo de la ciencia natural *debe* volverse homogéneo para satisfacer la exigencia de calculabilidad arrojada por el proyecto matemático de la naturaleza. En efecto, sólo un modo muy específico de proyectar el ser de una región puede permitir un acceso al ente únicamente a través de sus aspectos cuantificables. El tiempo debe volverse uniforme porque sólo así las mediciones obtendrán la exigida vinculatoriedad universal de los resultados. Es el *a priori* de la constitución del ser de una región -que la presupone como matemáticamente mesurable- el que forzará al tiempo a volverse uniforme y nivelado. Por ello se indica en los *Seminarios de Zollikon*:

“La ciencia presupone la naturaleza como un determinado ámbito del ente, que es mensurable. Su presuposición es la mensurabilidad y la presuposición de ésta es la homogeneidad de espacio y tiempo”. (Heidegger, 2007c: 286)

Con estas últimas consideraciones damos por concluido el capítulo dedicado al estudio de la noción de Naturaleza en el período de Marburgo. Cabe realizar una aclaración acerca del

³⁴ El carácter homogéneo del tiempo no se opone a las propuestas de la teoría de la Relatividad. Según Heidegger, esta teoría es motivada por el objetivo principal de modificar los parámetros de medición para que las leyes del movimiento de Newton pudieran seguir siendo aplicables “[La teoría de la relatividad] como teoría de las condiciones de acceso a la naturaleza misma procura preservar la inmutabilidad de las leyes del movimiento mediante la determinación de todas las relatividades” (Heidegger, 2006a:33). La relatividad no convierte al tiempo homogéneo en uno variable (y mucho menos lo devuelve a un “tiempo para...”), simplemente le añade al tiempo homogéneo la categoría del observador, la cual deberá ser tenida en cuenta para que la homogeneidad no se vea afectada.

sentido del tiempo homogéneo en las ciencias naturales y sus fundamentos existenciales: Dado que, como ha sido indicado, el problema de la medición del tiempo en las ciencias naturales posee como trasfondo la concepción vulgar del tiempo, la búsqueda de los fundamentos existenciales del tiempo homogéneo no estará concluida hasta que lleguemos a determinar la fundación de la temporalidad vulgar en la temporalidad originaria del Dasein. Sin embargo, esta cuestión es tratada de manera más exhaustiva con ocasión del análisis heideggeriano de la noción de tiempo que opera como trasfondo para la ciencia histórica. Dejaremos, pues, para el próximo capítulo el desarrollo del carácter derivado de la noción vulgar de tiempo, y la descripción del modo en que esta concepción se basa en la historia originaria: la Historicidad del Dasein.

CAPÍTULO 6: El problema de la Historia como región de la historiografía.

El capítulo anterior estuvo dedicado a la determinación de las particularidades de la naturaleza como región temática de las ciencias naturales. A continuación nos ocuparemos de estudiar las peculiaridades del segundo gran ámbito para el despliegue de las ciencias positivas: nos referimos a las ciencias que hacen del Dasein su objeto temático.

En primer lugar surge la cuestión de por qué las reflexiones de Heidegger en torno a las ciencias del espíritu se centran una y otra vez en el caso de la historiografía. Para responder a esta cuestión podemos remitirnos a la exposición del parágrafo 76 de *Ser y Tiempo*. Allí se afirma que la historiografía, como puede suponerse, es la ciencia positiva que más inmediatamente se ocupa de la historicidad del Dasein³⁵, de hecho, su tema es precisamente la elaboración de las posibilidades de la existencia que han-sido. Como ciencia que se dirige al núcleo fundamental de sentido de la existencia (la temporeidad en tanto historicidad), ella aparece como modelo para toda otra ciencia que haga del Dasein su objeto temático. De forma sintética, Reiner Bast expresa esta misma idea en estos términos:

“La especialidad [*Besonderheit*] de la historia yace en el rango superior de los objetos de esta ciencia para los hombres”. (Bast, 1986:158)

Los conceptos fundamentales de las ciencias naturales son, desde luego, conceptos relacionados con la región naturaleza -que ya ha sido asociada a la visión del mundo en tanto *Vorhandenheit*- y a la objetivación del ente en su dimensión calculable; así se resaltan conceptos como movimiento, masa, espacio, velocidad, punto, etc. En contraste, Heidegger afirma que los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu son conceptos de existencia; por lo tanto, un estudio de la historicidad es el supuesto de toda ciencia que se dedique temáticamente al Dasein, de aquí proviene la primacía de la historiografía como modelo entre las ciencias del espíritu.

Heidegger se dedica al problema de la historiografía, su objeto, su modo de acceso al ente, y su forma de tematización en diversas secciones de su obra del período de Marburgo, pero existen cuatro exposiciones centrales donde el problema de la historia es trabajado de manera específica: el tratado de 1924 *El concepto de tiempo*³⁶, la exposición *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo*, llevada a cabo en una serie de conferencias en Kassel en 1925, la investigación del capítulo quinto de *Ser y Tiempo*, titulado “temporeidad e historicidad”, y la segunda sección de la obra *Los problemas*

³⁵ Que luego será definida como posibilidad que está siendo sida

³⁶ Surgido de una conferencia del mismo nombre

fundamentales de la fenomenología. Mencionamos además, aunque por fuera de nuestro período, el ensayo de 1915 *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*.

En la misma línea de estudio aplicado a las ciencias naturales, heidegger se propone demostrar la fundación de las ciencias del espíritu -o ciencias históricas- en las estructuras existenciales del Dasein, en este caso, su historicidad. La exposición de la genealogía del saber histórico se lleva a cabo mediante el estudio del tipo de tematización que le es propia. Dado que la verdad del saber histórico y su fundación en las estructuras existenciales debe exponerse a partir del modo propio de la aperturidad (verdad) de la existencia histórica, será necesario comenzar por una serie de precisiones terminológicas.

1. Las nociones de historia, historiografía, e historicidad.

La distinción fundamental que se establece en el ámbito al que ahora nos dedicamos es la presente entre los términos Historia [*Geschichte*] e Historiografía [*Historie*]. Heidegger elabora este contraste a lo largo de varios años. Tal como explica Escudero en las notas a su traducción de *Tiempo e Historia*³⁷, en el ensayo de 1915, la diferenciación entre estos dos términos problemáticos aún no había sido destacada nítidamente. La obra que aborda de manera más sistemática la divergencia entre historia e historiografía es el tratado de 1924 *El concepto de tiempo*. Por tanto, en las conferencias de Kassel (1925), y, desde luego, en *Ser y Tiempo* (1927) y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (semestre de verano de 1927) la distinción ya puede asumirse como explicitada precisamente.

En el ensayo de 1915 sólo se menciona la asimetría entre los términos que discutimos. Allí se afirma que la historia [*Geshichte*] denomina ese acontecer [*Geschehen*] que somos nosotros mismos. En esta obra, dicho acontecer aparece fuertemente asociado al pasado, aunque se trate de un pasado que todavía está ahí. La dimensión co-implicada y triplemente extática de la temporeidad, así como las formas propias de la temporeidad (resolución, repetición e instante) aún no están desarrolladas en esta época. En contraste con esta concepción de la historia, la historiografía [*Historie*] representa el *conocimiento* (teórico) de aquel acontecer, el saber acerca de algo pasado. El conocer cumple la función de preservar el acontecer pasado que fuimos (y somos). Por tanto, según Escudero, la historiografía haría referencia a:

“La ordenación cronológica de los hechos históricos, al establecimiento lineal y progresivo de secuencias históricas, a la datación de los acontecimientos del pasado”. (Heidegger, 2009:101)³⁸

³⁷ Obra que recopila *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915) y las conferencias de Kassel

³⁸ Este fragmento pertenece al glosario terminológico elaborado por Escudero para la obra de 2009: *Tiempo e historia*

Si bien las categorías para referirse a lo histórico aún se encuentran en un estado naciente, ya aparece con claridad la intuición principal de que la historia [*Geschichte*] es algo que nosotros mismos somos, una categoría relacionada íntimamente con la existencia. Predomina en este ensayo la visión de la historia como pasado (postura que será refinada y criticada en escritos posteriores) Se sostiene aquí que el futuro vive de nuestro pasado, pero se establece el contraste entre lo pasado [*Das vergangene*] y lo sido [*Das gewesene*]. Lo pasado ha desaparecido irrevocablemente, mientras que lo sido permanece operante. El planteo de esta obra, si bien no desconoce la cooriginariedad de los éxtasis de la temporeidad, aún no ha atribuido la preeminencia al futuro, tal como ocurrirá de forma definitiva en *Ser y tiempo*.

Un siguiente punto de análisis lo encontramos en la obra (también externa a nuestro período) de 1920 *Fenomenología de la intuición y la expresión* (Tomo 59 de las Obras completas). Allí se especifican 6 sentidos del término historia: 1. Historia como ciencia histórica, o “conjunto de tareas para el conocimiento teórico”, esto es, la historia como ejercicio del conocimiento (1993c:49) 2. historia como el conjunto de *qué* al que se refiere el estudio histórico, es decir, el conjunto de los hechos acontecidos, 3. historia como tradición 4. historia como maestra de la vida, esto es, política, 5. historia como tener el propio pasado y como construcción del mundo propio; y 6. historia como incidente. En esta obra se sugiere que los sentidos 3-6 surgen de combinaciones de particularidades de los dos primeros sentidos, a los cuales Heidegger denomina, respectivamente, sentido objetivo, y sentido subjetivo.

La diferenciación entre los términos *Geschichte* e *Historie* se vuelve manifiesta en el tratado de 1924: Con ocasión del estudio de la correspondencia entre Dilthey y el conde de Yorck, Heidegger ofrece una serie de precisiones acerca de lo que estos autores consideraban como lo propio del saber histórico. El objetivo de estos autores es, según ellos mismos, comprender la historicidad, y no reflexionar sobre la historia del mundo. El intento principal de Yorck y Dilthey es dar con la esencia de lo histórico mismo, y apartarse de tareas superficiales (aunque relevantes desde un punto de vista metodológico) como la datación de eventos destacados, o la recopilación de artefactos y documentos. El impulso que moviliza a estos filósofos es el descubrimiento de en qué consiste la dimensión histórica del ser humano. Para estos autores, la tarea misma de una ciencia histórica difiere del papel reservado para ella por corrientes influenciadas por el positivismo³⁹. Los esfuerzos deben estar dirigidos a poner al descubierto el fenómeno denominado “Vida”, esto es, el nexos de vivencias humanas, la conexión psíquica en sus estructuras. Hace su aparición aquí un nuevo término fundamental: Historicidad [*Geschichtlichkeit*], concepto de carácter existencial que mienta el “ser histórico de aquello que es en cuanto historia” (Heidegger, 2008:11)

³⁹ Ya tendremos la oportunidad de examinar la concepción monumental y anticuarial de la historia.

Observamos aquí la convivencia de tres sentidos de historia: La historia es un modo de ser de un ente que somos, algo que define a la existencia humana [*Geschichte*] al mismo tiempo, la historia es el estudio temático de aquello que es históricamente (independientemente de si este estudio se centra en la acumulación de documentos, o en la apertura de la Vida en sus objetivaciones) [*Historie*], este es el sentido en el que Dilthey habla de ciencia histórica, o bien, de historiografía. Por último, la historia aparece como el carácter abstracto que identifica la constitución del ente cuyo modo de ser lo define como histórico: nos encontramos aquí ante la noción de historicidad [*Geschichtlichkeit*]. Es en este último sentido que se afirma que la historia es virtualidad, esto es, posibilidad. (Heidegger, 2008:21)

Para Dilthey, “la ciencia histórica del espíritu muestra la vida en sus objetivaciones” (Heidegger, 2008:15) Toda investigación histórica posee un inevitable punto de partida en las manifestaciones tangibles del espíritu humano, pero deberá avanzar hacia la fundación de estas objetivaciones en la Vida en tanto nexo coordinante de los esfuerzos y proyectos humanos.

Heidegger retoma las discusiones de Dilthey y Yorck, y las interpreta y desarrolla desde su propia perspectiva existencial. Para nuestro autor, la historicidad del Dasein se muestra en su temporalidad. Heidegger aclara que el concepto de historia suele entenderse (concepción vulgar) en el sentido de “lo pasado”. Si bien este pasado pertenece a un presente, el presente lo vivencia desde la tarea de la conservación u olvido, mas no como un pasado viviente y operante. En conexión con la primera aclaración terminológica, Heidegger define la historiografía como el descubrir explicativo de lo pasado para un presente. Como puede verse, la historiografía es la aproximación tematizante a la realidad de la historia; la historia, a su vez, nombra un carácter existencial del Dasein, sin embargo, la historiografía no tematiza la historia en tanto dimensión existencial, sino primariamente en tanto “pasado”, y a partir de lo que comparece en el mundo; esto significa: El conocimiento historiográfico puede representar una ocasión de caída⁴⁰. (Cfr. Heidegger, 2006a:406) Sin embargo, es posible otra modalidad del conocimiento historiográfico, una modalidad que se orienta a la elucidación del Dasein como posibilidad que está siendo sida. Nos ocuparemos de ella en la sección dedicada a la historia en sentido propio.

En un uso coordinado de los dos términos que estudiamos, Heidegger afirma que el Dasein, que es histórico en su ser (en el sentido de historicidad) puede devenir historiográfico (Cfr. Heidegger, 2008:116). Esto significa que la historiografía se basa en la constitución fundamental del Dasein en tanto acontecer, *Geschichte*. La historiografía constituye un regreso tematizante sobre ese acontecer que el Dasein ya siempre es. En un primer movimiento, la dimensión histórica del Dasein es interpretada temáticamente como meramente pasada, y las

⁴⁰ “El uno rehuye la elección. Ciego para las posibilidades es incapaz de repetir lo que ha sido y se limita a retener y mantener lo “real” que ha quedado de lo mundanamente histórico ya sido, los restos e informaciones presentes acerca de ello. Absorto en la presentación del hoy, comprende el «pasado» desde el «presente»” (Heidegger, 2006a:406)

reflexiones se dirigen hacia las objetivaciones de este ser histórico. De aquí se extrae que la historiografía resulta posibilitada por la historia, en el sentido de historicidad.

En *Ser y tiempo* las distinciones, ya maduras, aparecen de la manera más manifiesta. Allí se afirma que la historiografía constituye nada menos que la tematización de la historia. En la obra cumbre del '27, el término *Historie* se emplea explícitamente para referirse a la ciencia de la historia –lo que también denominamos historiografía– por su parte, el término *Geschichte* hace su aparición cada vez que la argumentación se refiere al acontecer histórico como carácter de la existencia.

Ahora bien, la historia, en el sentido de acontecer que somos nosotros mismos puede ser objeto de dos tipos de reflexiones, dos formas de abordaje que se asocian a las dos modalidades de la ciencia, que fueron expuestas en la introducción. La historicidad puede volverse el objeto de una ciencia óptica o de una reflexión ontológica. Para las investigaciones ópticas, el propio fenómeno de la historicidad queda, en definitiva, oculto, puesto que su rango de acción se circunscribe a los fenómenos ópticos (y no los fenómenos ontológicos, tales como los existenciales) A su vez, existen dos formas ópticas de la ciencia histórica, la historiografía propia o la impropia. En el caso de la forma impropia, las investigaciones interpretan la historia en el sentido de “lo pasado”, y se dejan dirigir por la datación, acumulación y comparación de objetivaciones del acontecer humano. La forma propia de la historiografía interpreta el acontecer humano como una serie de posibilidades que han sido sidas, en tanto se ha llegado a ellas por medio de una resolución que no se apoya en la publicidad del Uno.⁴¹ En contraste con estas perspectivas ópticas, sólo una aproximación ontológica será capaz de detectar en el acontecer fáctico del Dasein la estructura común de la historicidad [*Geschichtlichkeit*], y últimamente su apoyo en la temporalidad. En otras palabras, la ontología del Dasein es ya conocimiento historiográfico, puesto que el Dasein está definido por la constitución fundamental de la historicidad.

El esquema terminológico de *Ser y Tiempo* queda planteado de la siguiente manera: historia [*Geschichte*] nombra el acontecer que somos nosotros mismos, el desarrollo de una posibilidad que ha sido, y que al mismo tiempo se proyecta hacia posibilidades futuras y abre el presente como ámbito de decisión. Historiografía [*Historie*] nombra el tratamiento temático de la historia en el sentido anterior. En este tratamiento la historia puede darse de manera propia o impropia, la *Geschichte* puede volverse objeto, interpretado en tanto mero pasado, abierto únicamente a partir de sus objetivaciones fácticas, o bien, puede ser interpretada como fruto de una resolución que se apropia de sus posibilidades pasadas, y elige desde sí misma. Un trabajo científico adicional será el de demostrar la fundación de la historiografía (en sus dos sentidos, propio e impropio) en la historicidad del Dasein, en tanto concreción de su temporalidad. Esta

⁴¹ Desarrollaremos la distinción entre la historia propia e impropia en un punto posterior

labor queda reservada para la ontología. Interpretar existencialmente la ciencia histórica apunta a demostrar su procedencia ontológica en la historicidad del Dasein. Específicamente, la tarea de la ontología ante el problema de la historia podría expresarse en estos términos:

“El modo como pueda la historia convertirse en *objeto* del saber histórico sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporeidad.”(Heidegger, 2006a:392)

Tal como ocurre ante cualquier ámbito del saber científico, la tarea de descubrir las raíces existenciales de una disciplina, queda reservada para la ontología. La historia, en tanto saber teórico, se ve afectada por la misma lógica. Los basamentos existenciales de la ciencia histórica, sólo podrán ser señalados con la ayuda de la ontología fundamental. Heidegger es consciente de que el modo de objetivación de la historia sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico mismo.

En lo referente a las variedades terminológicas que ahora nos interesan, observamos que en el párrafo 73 de *Ser y Tiempo* se exponen una serie de sentidos en los que el uso vulgar emplea el término “historia” e “histórico”. Para comenzar se destaca una confusión fundamental que aparece a la hora de establecer las mencionadas distinciones, a saber, que el mismo término es empleado cotidianamente para referirse a la realidad histórica, en el sentido de “los objetos históricos”, o bien, a la ciencia que estudia aquellas realidades.

El primero, y más difundido de los sentidos vulgares de historia es el que la identifica con “lo pasado”. Es en este sentido en que se dice, por ejemplo, que algo “es historia”, o bien, “pasó a la historia”, es decir, algo pertenece irrevocablemente al pasado. Un segundo sentido, no se centra tan concretamente en lo pasado como tal, sino más bien en el hecho de que algo tiene *su origen* en el pasado; es en este sentido que se usan expresiones como “tener historia”. El habla vulgar también usa locuciones como “hacer historia”, en este sentido, la palabra “historia” hace referencia a un encadenamiento de sucesos que se arraiga en el pasado, pero que extiende sus influencias hacia el futuro, y compromete al presente. Un siguiente sentido, en cierto modo más ontológico es el que hace de la historia el nombre para la totalidad de las vicisitudes de los hombres (en contraste con el ciego cambio y movimiento de la naturaleza). Por último nos encontramos con el empleo de “lo histórico” en el sentido de “lo transmitido”, acepción que se relaciona con el concepto de *tradicción*, que trabajaremos más adelante. Heidegger concluye su examen señalando que todos estos sentidos, de diverso nivel de profundidad ontológica coinciden en un detalle: Todos ellos hacen del hombre el sujeto de los acontecimientos. De un modo u otro, la historia aparece como una categoría inseparable de la realidad humana.

Como primer resultado de nuestro repaso podemos afirmar lo siguiente: la distinción entre *Geschichte*, *Historie* y *Geschichtlichkeit* experimenta a lo largo de los años un proceso de

precisión y refinamiento. Sin embargo, puede detectarse una constante en los diversos tratamientos, que llegan a su elaboración más expresa hacia finales de los años veinte: El primer término nombra la historia como ese acontecer fáctico que somos nosotros mismos, y que se despliega por medio de elecciones ante posibilidades. El segundo término hace referencia a la disciplina histórica, al saber sistemático y tematizante, es decir, a la historia en tanto ciencia; “un complejo de modos de comportamiento teóricos metodológicamente guiados” (Heidegger, 1993c: 50); por último, el tercer término hace referencia a un fenómeno existencial, la condición de posibilidad de los dos sentidos anteriores. La historicidad nombra una estructura fundamental del Dasein, interpretada independientemente de sus diversas concreciones fácticas⁴²

1.1 Las diferencias con el estudio de la ciencia natural

Tanto la ciencia natural como las ciencias del espíritu pueden hacer del hombre su objeto de estudio. Sin embargo, para la ciencia natural, el hombre resulta uno más entre los entes intramundanos sobre el cual puede desplegarse el método experimental. Según Dilthey lo que diferencia a la historia de cualquier ciencia natural es la coincidencia entre cognoscente y conocido: “la vida en cuanto cognoscente se observa a sí misma en la historia” (Heidegger 2009:57)

Con ocasión del tratamiento del tipo de objetos que predominan en las ciencias naturales, expresamos que el ente es aprehendido como algo que está- ahí ante los ojos, esto es, alguna de las variadas modalidades de la *Vorhandenheit*. Para la ciencia natural, el hombre no constituye un objeto especial, o más precisamente, el ser humano, en tanto objeto de investigación no se diferencia de cualquier otro objeto que pueda caer bajo el interés del científico. Como objeto que sólo está- ahí, el hombre aparece perfilado como cualquier otro ente, esto es, definido por una serie de propiedades, y caracterizado por una cierta sustancialidad o permanencia, una estabilidad o uniformidad que facilita los trabajos de experimentación.

Esta forma de considerar la realidad humana surge del interno impulso que moviliza los desarrollos de la ciencia desde la modernidad: El ya investigado *proyecto matemático de la naturaleza*. Lo esencial de este proyecto (tal como cualquier proyecto de la constitución del ser) es que abre un *a priori*, una forma previa de interrogar y de evaluar lo relevante o irrelevante, un *a priori* que le dictamina de antemano a un ámbito del ente cuáles serán los aspectos por medio de los cuales se le permitirá venir a la presencia para ser investigado.

El proyecto matemático abre al ente sólo en su aspecto cuantificable. Esta parcialización de la mirada encuentra su motivo en la exigencia de la calculabilidad, la cual lleva a la

⁴² Desde luego, ya que el Dasein es siempre el mío propio [*Jemeinigkeit*], la historicidad, al igual que cualquier estructura existencial, siempre se hará manifiesta por medio de una cierta concreción fáctica, el despliegue de una posibilidad.

nivelación y uniformidad de todos los objetos. El hombre, al volverse objeto de las ciencias naturales, se convertirá en un ente definido por propiedades propensas de ser sometidas a una medición. Tal como Heidegger destaca, no hay por principio nada de pernicioso en esta postura, el problema es su absolutización, que conlleva la desestimación de toda otra forma de acceso al ente, y paralelamente, el rechazo de todo aquel fenómeno que no pueda ser medido ni experimentado. En resumen, la ciencia natural investiga al hombre desde su aspecto cuantificable, y lo considera como un caso más de lo que está – ahí ante los ojos.

El caso de las ciencias del espíritu, -y su modelo, la historia- es diferente. Estas ciencias poseen al Dasein como su objeto central, pero existe en ellas una encrucijada entre dos posibles proyectos, uno de ellos, tributario de la concepción matematizante de las ciencias, y otro que persigue la especificidad de lo humano. En el primer caso, se percibe la influencia del positivismo, dominante en las ciencias de los años veinte; esta influencia se cristaliza en una serie de actitudes, objetos y actividades, que serán detallados en el punto siguiente. Para el segundo caso, la realidad humana se muestra como resistente a ser abarcada por un proyecto de la uniformidad y calculabilidad. Los defensores pioneros de esta postura fueron Dilthey, y el conde de Yorck (a los cuales Heidegger dedica amplias secciones en numerosas obras)⁴³

Al igual que todas las disciplinas teóricas, las ciencias naturales operan con una serie de conceptos fundamentales, a los cuales las investigaciones particulares no se dedican explícitamente, estos conceptos, que son objeto de una *acceptio*, simplemente laten en su trasfondo como principios necesarios para construir el complejo aparato conceptual de las teorías. Algunos de estos conceptos son los de tiempo, movimiento, y causalidad. Veamos de qué manera difiere la concepción de cada uno de ellos, dependiendo de si son observados desde la ciencia natural, o desde la historia.

En lo referente a la matematización y el papel del *número* en la historia, podemos observar que, efectivamente, la determinación numérico-cronológica de los acontecimientos representa una de las actividades más básicas de la ciencia histórica. Sin embargo, ¿es la concepción del número que rige en las ciencias del espíritu la misma que orienta a las ciencias naturales? En el caso de las ciencias naturales, el tiempo debía volverse homogéneo por causa de la exigencia de calculabilidad, una exigencia emanada directamente del proyecto matemático de la naturaleza. Si la naturaleza ha de ser concebida como un conjunto de fuerzas regidas por una legalidad, medible, previsible, y expresable en fórmulas, las dimensiones sobre las que los fenómenos se despliegan deben ser niveladas, para posibilitar su vinculatoriedad universal.

⁴³ La cuestión de dos posibles modos de abordar la realidad histórica también fue discutida por Rickert en su obra de 1896 *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Esta investigación tuvo amplia influencia en el pensamiento de Heidegger, y así lo revela explícitamente una mención que nuestro autor realiza en una carta del 15/02/1928 a su maestro y tutor. En este comentario, Heidegger se reconoce deudor de las investigaciones de Rickert en la mencionada área temática (Cfr. Heidegger-Rickert, 2002:58).

El caso del concepto de tiempo (y la consecuente numeración del tiempo) que rige en la ciencia histórica es diferente, y a esta diferencia dedica Heidegger el tratado de 1915. En esta obra se pregunta qué es lo que vuelve histórico a un concepto de la ciencia histórica, o, formulado de diferente manera, en qué se diferencia una cifra que expresa una cierta medición del tiempo, si ella aparece en el marco de las ciencias naturales, o en el contexto de la historia. La numeración pone a disposición de un presente un tiempo en la diversidad de su haber sido. “la fecha histórica indica el tiempo, y con ello, lo que en aquella época preocupaba al Dasein” (Heidegger, 2008:117)

Tomando como ejemplo el concepto histórico “la hambruna en Fulda en el año 750” Heidegger determina que la cifra numérica en cuanto tal no tiene ninguna importancia para el historiador. “el Historiador no sabe qué hacer con el número 750” (Heidegger, 2009:36) Esto significa, el número no se encuentra disponible para un cálculo o comparación de tipo aritmética o físico-matemática, o bien, en este tipo de utilización, no se encuentra su valor histórico, aquello que lo califica como un concepto de la historia. La sola determinación y ubicación temporal no convierte a un concepto en uno histórico.

El número se vuelve relevante para la ciencia histórica sólo en la medida en que él remite a un contexto significativo, en tanto que abre a un modo pretérito de ser-en-el-mundo, a una época, a una generación, a un modo epocal de ver lo circundante y la co-existencia. El concepto de tiempo de la ciencia histórica es siempre un tiempo significativo, un tiempo cualitativamente definido, por referencia a la significatividad de la existencia pasada. Por el contrario, el número que se ocupa de medir el tiempo en la ciencia natural es un número indiferenciado, asociado a un tiempo uniforme y totalmente intercambiable con el de cualquier otro período. No es un tiempo de la existencia, sino un tiempo que mide movimientos de meros puntos de masa, objetos aislados de la significatividad mundana.

En la historia, la diferencia entre los tiempos es una diferencia cualitativa. La numeración del tiempo sólo se vuelve relevante en la medida que ella haga referencia a la pertenencia de una objetivación de la vida humana a un contexto significativo pasado, a una época. El número indica que el fenómeno, objeto, institución o documento estudiado forma parte de una forma pasada de contemplar el mundo, una relación diferente de la existencia con lo circundante. Nada se aleja más del tiempo numérico e indiferenciado de la física, cuyos parámetros se aplican en las ciencias naturales.

Otro concepto fundamental de la física matemática (cuyo proyecto ha llegado a regir las ciencias naturales de los años '20) es el de *movimiento*. Para la física, movimiento es cambio de lugar, traslación. El movimiento puede ser medido señalando la serie de puntos por los cuales atraviesa un cuerpo (considerado como otro punto de masa) a lo largo de un tiempo también numerable y predecible. Este concepto no está ausente en las ciencias históricas, pero se encuentra en una situación similar a la que presentaba el concepto de tiempo: El movimiento de

las ciencias del espíritu es un movimiento cualitativo, asociado al quehacer de la existencia en el mundo. El movimiento de la historia es el del suceder, el acontecer [*Geschehen*]. Un ente histórico se mueve si algo le acontece, algo que lo sumerge en el flujo de los acontecimientos de la vida.

“Un anillo, por ejemplo, que se “entrega” y que se “lleva” no experimenta por este hecho meros cambios de lugar. La movilidad del acontecer en el que algo “sucede con el anillo” no puede ser comprendida en modo alguno en función del movimiento como cambio de lugar” (Heidegger, 2006a:404)

Un ente intramundano sólo puede moverse en este sentido histórico, porque él ya se ha colocado desde siempre bajo el espectro de una existencia que se ha desplegado, y aún se despliega. El movimiento de lo intramundano es el del Dasein que se sirve de lo circundante para llevar a cabo sus proyectos. Por ello se afirma en las conferencias de Kassel que “La historia es un tipo determinado de movimiento” (Heidegger, 2009:92), pero no un movimiento local. Nosotros mismos *somos* ese movimiento, ese acontecer. En el adelantarse del Dasein, él va tras su futuro, un movimiento que lo devuelve hacia “atrás” hacia su haber-sido, como condición de arrojado, y de este modo se abre el ámbito para la elección presente. Un objeto que “pasa de generación en generación” experimenta un movimiento, pero una explicación matemática del mismo jamás sería capaz de dar con el sentido específico de este movimiento, que es, en efecto, la continuación de un proyecto de la existencia que ha existido.

Podemos mencionar otra diferencia conceptual con los principios de la ciencia natural: Desde la perspectiva de las ciencias de la naturaleza, se considera que una parte de la realidad humana, a saber, el *soma*, puede ser investigada de manera científico-experimental. Heidegger se pregunta en los seminarios de Zollikon si acaso la consideración del hombre en estos términos (que dividen lo corpóreo de lo vivencial) dará como resultado algo humano en absoluto. Este tipo de aproximaciones son incapaces de percibir la *humanidad* de lo humano.

Otro principio fundamental que modela las investigaciones de la ciencia natural es el de *causalidad*, concepto que nombra el ser-uno-tras-otro-necesario. Desde el momento en que las ciencias del espíritu lidian con la realidad humana, la dimensión causal queda relegada a un segundo plano. El ámbito del acontecer humano es el del *motivo* [*Motiv*] y la elección. La *acceptio* de la causalidad era necesaria para el despliegue del proyecto matemático que dictaminaba la necesidad de la calculabilidad de los resultados. Las predicciones dirigidas al ser humano, que presupongan el principio de causalidad como el fundamento de su actividad, se verán una y otra vez defraudadas. La causalidad no contempla la especificidad del *motivo*: El emanar de un modo de ser-en-el-mundo, el entrar en relación con lo circundante y con los demás seres humanos, en definitiva, el *motivo* se funda en el estado de abierto de la condición

humana, una categoría inaccesible para las pretensiones de calculabilidad de las ciencias naturales.

Las ciencias del espíritu se han visto afectadas por este impulso de calculabilidad de las ciencias naturales, al punto que han llegado a diluir la motivación y la historicidad en una concatenación causal de eventos medibles.

“La «historia de vida psicoanalítica» no es en absoluto una historia, sino una cadena causal naturalista, una cadena de causa y efecto, y aún una construida” (Heidegger, 2007c: 220)

Heidegger recuerda la sentencia de Aristóteles: “constituye una falta de instrucción el no reconocer de qué cosas cabe solicitar una demostración y de cuáles no” (Aristóteles, citado por Heidegger en 2007c:27). Este recordatorio nos remite precisamente al problema de la distinción entre causalidad y motivación. La ciencia natural desestima el problema del *motivo* debido a su carácter no-cuantificable - a menos, claro está, que se lo reduzca a un proceso fisiológico cerebral-. A diferencia de la *causa*, que muestra un cuantificable encadenamiento de fuerzas, el *motivo* se muestra como constatación de móviles para el actuar humano, y del estar-abierto para un nexo de significado y mundo.

Una distinción adicional es el modo de considerar las dos formas ontológicas fundamentales del ente intramundano, a saber, la *Vor-* y la *Zuhandenheit*, nos concentraremos en esta diferenciación en el punto siguiente, dedicado a los objetos temáticos de la historia⁴⁴

Como última distinción general, señalamos una divergencia en los *proyectos* que abren la región de objetos propios de cada tipo de ciencia. El proyecto que dirige a la ciencia natural es un proyecto de calculabilidad. La historia, en cambio, debe ser inscrita en un proyecto diferente, ella debe quedar abarcada por un proyecto más general del ser-en-el -mundo, y esto se debe a que, como ya expusimos, sus conceptos fundamentales, son conceptos de existencia. Este proyecto alternativo contempla “la cuestionabilidad acerca del ser humano y su poder-existir en el mundo de hoy” (Heidegger, 2007c:284). En los años veinte (y también durante los seminarios dictados entre 1959 y 1969) la propuesta de extraer a la historia del un proyecto matemático, para insertarla en un proyecto general de la especificidad del hombre constituía más bien un desafío que una meta alcanzada. La actitud que será capaz de extirpar a la historia de los modos de la ciencia natural, para ubicarla entre las preocupaciones de un cuestionar por la humanidad de lo humano es la de *dejarse dirigir* por el objeto de estudio⁴⁵. Los precursores

⁴⁴ *Vor-* y *Zuhandenheit* harán su aparición en las ciencias históricas sólo en la medida en que los entes así caracterizados se muestren como subordinados al acontecer pasado del Dasein, es decir, manifestaciones del despliegue de una existencia que ha-sido, o como pertenecientes a un mundo pasado (abierto por un Dasein) del cual obtienen su sentido

⁴⁵ Actitud fundamentalmente fenomenológica.

de esta postura fueron sin lugar a dudas Dilthey y Yorck, pero encontramos pensadores que se expresan en esta línea, autores provenientes en general del ámbito de la fenomenología tales como Scheller, y, desde luego, Husserl⁴⁶. La iniciativa de buscar para la historia una vía de acceso diferente, que contemple el acontecer humano en su peculiaridad puede observarse en intuiciones precursoras como esta, del conde de Yorck:

“El hecho de que la totalidad de lo que nos está psicofísicamente dado no *es*⁴⁷, sino que, más bien, *vive*, es la clave de la historicidad” (Yorck, citado por Heidegger 2008:22)

Todo este plan de conversión se vuelve más comprensible y cercano si se llega a divisar el hecho de que el proyecto matemático (y, en general, cualquier proyecto de la comprensión del ser) es siempre un comportamiento humano en el mundo. Todos los proyectos están ya de hecho fundados en el *factum* de un Dasein que es capaz de comportarse de diferentes maneras.

Otra tendencia (que representa un alternativo proyecto de la constitución de ser del ámbito “historia”) contra el que debe combatir la ciencia del espíritu es el de la difundida *teoría del conocimiento* de los años '20, cristalizada en su distinción fundamental: El esquema sujeto-objeto. Esta postura debe ser suprimida en favor de una que contemple el ser-en-el-mundo. El riesgo está en la identificación de la realidad humana con la de una cápsula que establece relaciones sólo accidentales con lo que se contrapone, y siempre en términos cognoscitivos.

“Las posibilidades del Dasein, no son tendencias o capacidades en un sujeto. Por decirlo así, ellas surgen siempre solamente desde «afuera» partiendo de la situación histórica respectiva del poder comportarse y del elegir, del comportarse con lo que comparece.” (2007c:220)

Toda decisión de un supuesto sujeto emana de un previo posicionamiento en un ámbito significativo, un ámbito marcado por su carácter público, histórico y tradicional. El estado público de interpretación (que caracteriza a la caída) ya ha decidido de antemano las posibilidades entre las cuales el Dasein puede tomar su decisión⁴⁸, la elección no surge de la llana contraposición de una interioridad con un estado de cosas exterior, sino que nace de la

⁴⁶ Es en el libro segundo de su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* donde Husserl se dedica específicamente a la distinción entre la naturaleza (en tanto “mundo naturalista”) y el mundo espiritual, en tanto reino de la motivación. Nos referimos puntualmente, a los capítulos II y III de la sección tercera, titulados, respectivamente, “oposición entre el mundo naturalista y el personalista” y “La motivación como ley fundamental del mundo espiritual”.

⁴⁷ Aquí “ser” significa Estar-ahí de la naturaleza

⁴⁸ Desde luego, la elección también puede provenir de la resolución que emana del propio sí mismo y no de las tendencias del Uno

previa y operante inmersión de este “sujeto” en un mundo que lo interpela esencialmente. Por eso afirma Heidegger:

“Del investigador se exige el paso del proyecto del ser humano como criatura racional al ser-humano como Dasein”. (2007c:299)

En los seminarios de Zollikon encontramos un valioso diagnóstico del estado problemático en que se encuentran las disciplinas que hacen del Dasein su objeto temático. La encrucijada consiste en el olvido de lo específicamente histórico y humano, y su disolución en categorías de la ciencia Natural⁴⁹

“Todo este ámbito, llamado naturaleza, determinado *materialiter* y *formaliter*, en que ustedes al pensar en forma científico-natural se sienten como en casa, fue proyectado por Galileo y por Newton. Este proyecto se llevó a cabo se fijó en una suposición tomando en consideración la determinación de las legalidades conforme a las cuales los puntos de masa se mueven en espacio y tiempo, pero no tomando en consideración en absoluto a aquel ente que llamamos *ser humano*. Con este hecho se hace evidente todo el abismo que hay entre la ciencia natural y la consideración del ser humano. La ciencia natural sólo puede constatar al ser humano como algo que está simplemente ahí en la naturaleza. Surge la pregunta: ¿acaso podremos encontrar así al ser humano? Dentro de este proyecto científico natural podemos ver al ser humano únicamente como un ente natural; eso quiere decir que pretendemos determinarlo con ayuda de un método que no fue proyectado en absoluto en relación con su esencia particular”. (Heidegger, 2007c:51)

Como se ve, el problema fundamental del olvido de la especificidad de lo histórico, y su disolución en “lo natural” es la pérdida de *lo humano* en cuanto tal. Una aproximación de este tipo será incapaz de detectar la realidad histórica, y acabara por reducir todo nexo de significado (surgido de un ser-en-el-mundo) en un mero encadenamiento causal predecible y constatable empíricamente. Este diagnóstico nos ofrece una adecuada visión de las problemáticas asociadas a la distinción entre ciencias naturales e históricas, y nos coloca en un correcto camino para iniciar un análisis de la influencia del positivismo en la historiografía.

⁴⁹ Recordemos que estos seminarios fueron pronunciados ante un auditorio de psicólogos y psiquiatras. El problema más candente de estas discusiones fue, justamente, la cientificidad de los estudios acerca del hombre, y la pertinencia de la aplicación de categorías propias de la ciencia natural a la realidad humana. La tesis de Heidegger es clara desde el comienzo: Lo que se obtiene de la aproximación que prioriza la cuantificación es una descripción de la realidad humana a la que se le escapa lo precisamente humano.

1.2 El impacto del positivismo en la ciencia histórica

El positivismo es descrito por Heidegger como una filosofía del mero hecho (Heidegger, 2010:241), y el *hecho*, a su vez, es convertible con lo cuantificable, lo susceptible de una medición. Esta es una concepción que se deriva directamente del despliegue del proyecto matemático de la naturaleza. Pues bien, ¿cómo influye esta concepción en la ciencia histórica?

Algo ya se ha anunciado en el apartado dedicado al proyecto matemático: Allí se dijo que la exigencia de la calculabilidad solicita objetos uniformes, invariables, con propiedades cuantificables, y regidos por leyes universalmente vinculantes. En el caso de la historia, el acceso a la humanidad ya-sida se dará siempre inicialmente a través de sus objetivaciones. Por ello vemos que el interés inicial estará depositado en la aseguración de las fuentes [*Quellen*]⁵⁰.

El ingreso a lo histórico a través de lo intramundano que ha dejado tras de sí el Dasein pasado constituye una de las características más propias de esta modalidad de la ciencia. No debe buscarse aquí el influjo de las filosofías del mero hecho. La penetración del positivismo se hará evidente si atendemos a cuáles son las tareas en las que se empleará el material así obtenido, o bien, hacia qué intenciones se remontará la investigación.

Las objetivaciones de la existencia *sida* pueden volverse material para dos tareas diferentes (aunque implicadas), que abren el horizonte para las formas propia e impropia de la Historia⁵¹. Las manifestaciones de la existencia *sida* pueden volverse objeto de la *Cronología histórica*: Los acontecimientos (obtenidos de la investigación de las fuentes) serán ubicados sobre una línea progresiva de tiempo. Desde luego, este procedimiento no aportaría ningún conocimiento relevante a la historia si los hechos y acontecimientos indicados por las objetivaciones no fueran remitidos al contexto de ocurrencia –Ya hemos visto como el mero número, la pura determinación de fechas no tiene importancia para el historiador- Los hechos, descubiertos y confirmados en la contrastación de las fuentes serán interpretados como surgidos de las características propias de una época. Ahora bien, esta remisión a una época puede ser vivenciada como mera ubicación en el contexto de un estilo oficial de los documentos, o una configuración particular de los artefactos (cada cual comparable con cualquier otra configuración histórica) o bien, como despliegue de una posibilidad emanada de las motivaciones de una existencia que ha- sido, una existencia (que siempre es co-existencia, en medio de un mundo público) que alguna vez abrió una relación de significado y mundo, y configuró consecuentemente sus obras de arte, objetos e instituciones.

El influjo del positivismo puede observarse como una posible derivación de la versión impropia de la historia; este influjo se encarna en una actitud de mera recopilación de datos,

⁵⁰ La constitución de las fuentes, junto con la de otros objetos del saber histórico serán analizadas en un apartado posterior

⁵¹ Que serán trabajadas en el último punto de este capítulo

(materiales, documentos, artefactos, monumentos). El énfasis puesto en la simple catalogación de lo pasado da origen a la llamada concepción *Anticuarial* de la historia⁵².

Para esta postura, la historia consistiría en la descripción del ser humano pasado, de sus modos costumbres e instituciones. Esta actitud ante el pasado se agota en la acumulación, catalogación, y descripción, de las objetivaciones. La etapa más desarrollada de esta forma de abordar la historia será la de comparación ente las diversas configuraciones culturales a través de las cuales se ha manifestado el hombre de diversas épocas, y de diversos territorios⁵³. Desde luego, para estas posturas resulta necesario remitir cada objetivación a un contexto de origen del cual obtiene su sentido, y en virtud del cual se hace posible la comparación, sin embargo, según sus críticos⁵⁴, esta visión no es capaz de divisar el nexo de vida que articula todas las manifestaciones. Por este motivo, Heidegger reconoce en Yorck una especial sutileza en el análisis de la situación del saber histórico, que detecta la preeminencia de lo ocular y descriptivo:

“Con un certero instinto para la “diferencia entre lo óntico y lo histórico” reconoce Yorck cuán fuertemente la investigación tradicional de la historia se mantiene aún en “determinaciones puramente oculares”, que apuntan a lo corpóreo y figurativo” (Heidegger, 2006a:414)

La visión anticuarial no logra ir más allá de lo acumulable y catalogable, no logra ver la vida en su desarrollo, no ve la posibilidad de de una existencia compartida que se ha desplegado, y aún despliega. Por eso afirma Yorck que esta postura:

“Concibe la historia como una caja de antigüedades. Estos señores [de la ciencia] no llegan allí donde no hay palpabilidad, allí hasta donde conduce tan sólo una viva transposición psíquica. Estos señores son, en el fondo, cultivadores de las ciencias naturales, y se tornan aún más escépticos porque carecen del experimento” (Yorck, citado por Heidegger en 2008:20)

En contraste, Yorck continúa su crítica recomendando apartarse de toda superficial acumulación de datos en favor de un saber histórico de carácter crítico.

“Todo saber histórico que no se limita a describir la vida, tiene el carácter de una crítica”(Yorck, citado por Heidegger en 2008:21)

⁵² Un concepto utilizado por Nietzsche, y retomado e interpretado por Heidegger.

⁵³ Una comparación, que, por cierto, ya presupone la constitución de aquello que ha de ser comparado.

⁵⁴ Yorck, y Dilthey, además de Nietzsche y luego, el propio Heidegger.

En la –así denominada por sus opositores- concepción anticuarial, no se busca desocultar el pasado para servir de guía para el presente, y mucho menos se lo considera como una fuerza operante y proyectada hacia el futuro, una fuerza que, en definitiva, consiste en la constitución esencial de este ente que somos nosotros mismos. Yorck se coloca en una postura negativa ante los modos anticuariales de abordar la historia. La actitud anticuarial es identificada con la mera recolección de fragmentos del pasado muerto, esto es, una tarea que no intenta proyectarse hacia el nexo vital que le diera origen y sentido a las manifestaciones, y mucho menos persigue el objetivo de encontrar allí inspiración e impulso para el presente. Recolección, comparación y descripción, pero nunca un cuestionamiento acerca de qué es lo que vuelve histórico a este fragmento de historia, el nexo vital es pasado por alto, la historicidad de lo histórico⁵⁵.

En *Ser y Tiempo* la concepción anticuarial de la historia aparece en el contexto de la exposición de la distinción nietzscheana de las tres formas del saber histórico: Anticuarial, Monumental y el Crítico. En contraste con la consideración negativa con el que el saber anticuarial fuese expuesto por los primeros estudiosos de la esencia de la realidad histórica, y por el propio Heidegger en sus primeras obras, *Ser y Tiempo* se encarga de mostrar cómo estas tres formas representan posibilidades inherentes al desarrollo de la historia, y cómo las tres pueden emanar de una consideración auténtica de la misma⁵⁶

Un compromiso adicional propio de la dimensión anticuarial es el de, según ella misma lo propone, “no introducir nada en los textos” (Heidegger, 2008:118). El análisis de las fuentes debe estar liberado de cualquier consideración subjetiva que sea aportada por el investigador, esto llevaría a una parcialización de los resultados, lo cual los volvería irrelevantes para una concepción general acerca de un período histórico. Se considera que reflexionar sobre lo traído de antemano provoca una perniciosa subjetivación de los resultados, claramente contrarios al ideal positivista. Sin embargo, tanto Yorck, como Dilthey, como sus posteriores, reconocen la imposibilidad de eliminar la implicación del investigador en la realidad a la que se dedica. Aquellos que afirman no introducir nada en los textos, aún incorporan (aunque sin percatarse de ello) las obviedades de la opinión pública.

Toda actividad científica constituye una actitud del Dasein en el mundo. El Dasein, en tanto constituido por la temporalidad, es histórico en su propia constitución de ser. Aún más, como hemos visto, la comprensión del ser tiene siempre un carácter circular: Siempre se comprende desde lo ya tenido -de algún modo- de antemano. Este carácter histórico y circular

⁵⁵ Sin embargo, la recopilación de datos no se ve necesariamente asociada a una concepción impropia de la historia. “La existencia de un historiador que se “limita” a editar “fuentes” puede estar inspirada por una historicidad propia.” (Heidegger, 2006a:410)

⁵⁶ Nos ocuparemos de esta fundamentación en el último punto de este capítulo

del comprender vuelve inevitable aquella “introducción” de “consideraciones subjetivas” en los textos.

En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* se afirma que el la incorporación del círculo en la comprensión de la historiografía, es vivida incluso por los mismos historiadores como una falencia inevitable (el rechazo de la circularidad del comprender no sería una actitud privativa de las ciencias de la naturaleza). El ideal del destierro de la subjetividad del investigador aún sigue dominando los estudios historiográficos. Precisamente en el lamento ante la imposibilidad de semejante destierro se evidencia la dominación de una interpretación sesgada del comprender:

“No es casualidad ni simplemente algo inoportuno que aparece en determinados intentos de entender en las disciplinas históricas el que se diga: por desgracia hay algo que depende del punto de vista personal del historiador. No queda otro remedio que asumirlo, aunque el ideal sería que uno se pudiera librar de esa subjetividad. Tal opinión es absurda. El ideal es justamente que ese *Dasein* que esta entendiendo forme parte del entender-de *si* mismo, y la consecuencia no es lamentarse de ello, sino ver ahí un quehacer, y poner el propio *Dasein* en el modo ocasional del entender-de para que, en cuanto entender-de, pueda procurarnos el acceso al asunto que se trata de entender” (Heidegger, 2007a:323)

Una concepción de la historia que desee ser coherente con la realidad de lo humano que pretende estudiar, debe ser consciente de que su quehacer se realiza siempre desde una cierta situación hermenéutica⁵⁷. Aún más, semejante “subjetivación” de las fuentes ni si quiera debería ser evitada, puesto que ella constituye la estructura misma de la comprensión. Sólo un proyecto matemático, que exige la univocidad de las proposiciones y la universalidad de las leyes⁵⁸ puede considerar la circularidad del comprender como una falencia que debe ser rechazada. El desafío de las ciencias históricas será, pues, el de volverse conscientes de la situación desde la cual se interpreta.

2. Los objetos temáticos de la historiografía y el modo de acceso a ellos

En el apartado anterior hemos hablado de textos y documentos, de instituciones y obras de arte, en general, de lo que Dilthey y Yorck dieron en llamar “objetivaciones de la vida”. Al referirnos a aquellas realidades estábamos ya introduciéndonos en el tema al que ahora nos dedicaremos:

⁵⁷ De hecho, como veremos, la elaboración explícita de esta situación hermenéutica es una de las actividades principales de la disciplina histórica en sentido propio.

⁵⁸ Exigencia que lleva a presuponer la homogeneidad de conceptos fundamentales como espacio y tiempo

los entes a los cuales se refieren las reflexiones de la ciencia histórica. A continuación nos ocuparemos de determinar una serie de objetos principales a cuyo estudio se aboca la ciencia histórica, y posteriormente analizaremos el problema del modo de acceso a los objetos de la historia en general. Cabe aclarar que los objetos temáticos no necesariamente deben ser entes (en tanto *das vor-* o *zuhandene*). Nos referiremos a aquello sobre lo que versa el discurso histórico; lo intramundano es sólo una de las realidades sobre las que se despliega la investigación, ella también trata sobre fenómenos y estados de cosas que, propiamente, no son entes.

Así como las ciencias naturales poseían una serie de entes que funcionaban como tema de sus discursos e investigaciones, entes tomados en general como formas de la *Vorhandenheit*, y caracterizados por una cierta sustancialidad y permanencia, la ciencia histórica poseerá un ámbito de entes que pueblan su región temática. Desde luego, el ente fundamental en torno al cual giran todas las investigaciones de la historiografía es el Dasein. En tanto definido por la temporeidad, él es el único ente que *es* en la forma de la historia (más profundamente, de la *historicidad*) y sólo en relación a él podrá calificarse de histórica a cualquier otra manifestación de la existencia. Los entes que están ahí, y los entes a la mano pueden perfectamente volverse objeto de la ciencia histórica, pero sólo en la medida en que forman parte del mundo, que es un carácter existencial del Dasein, el único ente que es histórico en su esencia.

“Con la existencia del estar-en-el-mundo histórico, lo a la mano y lo que está-ahí se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo” (Heidegger, 2006a:404)

Ahora bien, cuando se investiga la concepción vulgar y cotidiana de la historia emerge, como una de las primeras preguntas, la cuestión: ¿de qué trata la historia?; es una pregunta dirigida al objeto temático del saber histórico. Esta pregunta, recibe usualmente la respuesta, también cotidiana: “la historia se dedica al pasado”. Luego, la tarea del análisis pasará a determinar qué se mienta en ese “pasado”, y de dónde proviene su preeminencia temática.

La primacía del pasado en la interpretación vulgar de la historia proviene del mismo fenómeno que lleva al Dasein a interpretarse a sí mismo en primer lugar a partir de lo que comparece en el mundo. La caída (que forma parte del estado regular de la apertura) lleva a la existencia a comprender el pasado como algo inconexo, independiente de la existencia que hoy somos, y como algo que no tiene una influencia en las posibilidades del hoy⁵⁹. El pasado es un *presente pasado*, y además, es irrecuperable. El Dasein es interrogado con respecto a su mundo pasado, sobre lo que aconteció en el mundo circundante de la vida pasada. Así, el pasado se

⁵⁹ Idea de la “caja de antigüedades”

convierte en tema de interpretación como *historia del mundo*. Esta *historia del mundo* constituye el objeto que más inmediatamente suele ser señalado como el tema principal de la historia. Ahora bien, la expresión “historia del mundo” puede tener dos sentidos:

“Por una parte, esta expresión significa el acontecer del mundo en su esencial y existente unidad con el Dasein. Pero a la vez, y por el hecho de que con el mundo fácticamente existente queda siempre descubierto el ente intramundano, ella nombra también el “acontecer” intramundano de lo a la mano y de lo que está-ahí” (Heidegger, 2006a:404)

Aunque la interpretación más auténtica (propia [*eigentliche*]) sea la expuesta en primer lugar, la forma más preeminente de concebir los objetos de la historia es la expuesta en segundo lugar. Si bien esta segunda aproximación proviene de la concepción vulgar y cotidiana, resulta inevitable que la vía de acceso a lo histórico sea siempre a través de las objetivaciones de la vida pasada⁶⁰. Los estudios de la ciencia histórica, ya sea en su forma propia o impropia comienzan por tomar sus objetos de entre lo que está disponible, de entre lo intramundano. Heidegger denomina a esta primera forma del ente histórico lo “mundi-histórico” [*Das Weltgeschichtliche*].

“Lo mundi-histórico ya está siempre “objetivamente” dado en el acontecer del existente estar-en-el-mundo, pero *sin ser aprehendido en un saber histórico*. Y como el Dasein fáctico en su caída se absorbe en aquello de lo que se ocupa, comprende en primer lugar su historia mundi-históricamente” (Heidegger, 2006a:405)

Lo mundi- histórico nombra al ente que tiene un carácter de ser diferente del del Dasein, pero, sin embargo, por pertenecer al mundo (carácter existencial del Dasein), cae bajo el espectro significativo de la existencia, y obtiene de ella su sentido, por ello afirma Bast que lo mundi-histórico es un ente histórico en sentido secundario.

“Primariamente histórico [*geschichtliche*] es el hombre y su mundo. Secundariamente es histórico lo intramundano, que no tiene el carácter del Dasein. Heidegger llama a esto lo mundi-histórico [*welt-geschichtliche*]” (Bast, 1986:159)

⁶⁰ No sorprende en este punto que el modo de acceder al Dasein en tanto histórico no difiera tanto del modo de acceso al Dasein en tanto ser-en-el-mundo; en efecto, la analítica del Dasein comienza por interpretar al Dasein a partir del mundo en el que se haya inmerso, y el mundo es comprendido primariamente como lo intramundano. Tanto la analítica existencial como la historia auténtica se remontan hacia lo más radical, partiendo del estado caído de la existencia.

Cabe destacar que el ente mundi-histórico no adquiere este carácter al volverse objeto de una investigación historiográfica. Por el contrario lo intramundano ya posee de antemano su dimensión histórica por el hecho de pertenecer al mundo, carácter esencial del ente que *es* histórico en su propia constitución (Cfr. Heidegger, 2006a:§73), y sólo por ello puede volverse objeto de la historiografía.

Heidegger dedica una sección del párrafo 73 de *Ser y Tiempo* a preguntarse por qué motivo le atribuimos valor histórico a un artefacto (Heidegger, 2006a:396). Este cuestionamiento aparece en el contexto de un intento de dilucidar la curiosa preeminencia que tiene el pasado en la forma vulgar de considerar la historia. Las antigüedades pertenecen a un tiempo pasado, y sin embargo, están ahí todavía en el presente. ¿En qué sentido decimos que son históricos los útiles, si aún, propiamente, no han “pasado”? Un objeto tal, sólo puede llegar a ser objeto de interés historiográfico porque ya es histórico en sí mismo. Sin embargo, una y otra vez se ha afirmado que sólo el Dasein es histórico en su esencia. Por lo tanto, aquello que califica de histórico a un artefacto no es su carácter de pasado (puesto que todavía está- ahí, por ejemplo, en el museo) sino más bien su referencia a una existencia de la cual obtuvo su sentido y su para-qué. ¿Qué es lo propiamente pasado en el útil?: El *mundo* del cual formaban parte cuando fue concebido y utilizado. Lo pasado (en el sentido de “lo histórico”) de lo mundi-histórico (aunque en este caso nos referimos únicamente a los artefactos) es el nexo de significado y mundo que les diera origen, un nexo que todavía es accesible, y por ello aún podemos comprender su sentido. Lo histórico de un ente intramundano, es su referencia a ese ente que no es intramundano: El Dasein, en su proyectar y co-existir con otros; lo histórico del útil es el mundo lo que “ya no es más”.⁶¹

“el carácter histórico de las antigüedades todavía conservadas se funda, pues, en el «pasado» del Dasein a cuyo mundo ellas pertenecían” (Heidegger, 2006a:397)

Un segundo objeto de la ciencia histórica es quizás, un tanto más difícil de caracterizar, aunque ya ha hecho su aparición en el contexto del tratamiento de los diversos sentidos de naturaleza; nos referimos a la *Naturaleza histórica*. Este concepto refiere al mundo circundante en tanto suelo de la historia, en tanto terreno para los acontecimientos. Es en este sentido que la

⁶¹ Estas consideraciones pueden compararse con el tratamiento del *signo* en SuZ, §17. En este párrafo se explica que el signo constituye un útil cuya funcionalidad coincide con la remisionalidad, con el ayudar a orientarse en el mundo. Aquí se anuncia que existe una amplia variedad de modos del signo; a nosotros nos interesa particularmente un especial ámbito de lo intramundano, marcado por la remisionalidad, pero que sin embargo se aleja en cierto modo de las modalidades más cotidianas del signo y la señalización: Heidegger se refiere al vestigio, la huella, el monumento, el documento, el testimonio... Estas manifestaciones caen bajo la esfera de la señalización y remisionalidad debido a que hacen referencia a una existencia ya sida, a un modo pretérito de abrir el mundo y relacionarse con él, como si nos dijeran “por aquí ha pasado una existencia”.

ciencia histórica se interesa por un terreno de asentamiento, un campo de batalla, un espacio de culto. La naturaleza histórica refiere a aquellos espacios que, si bien no han sido modificados técnicamente por el Dasein, han ofrecido un ámbito para el despliegue de posibilidades que han extendido sus consecuencias hacia el presente, y sirven como modelo para el futuro.

El tercer objeto de estudio es quizás aquel al cual los estudiosos de la constitución del saber histórico han dedicado mayor atención, y, junto con los artefactos y obras de arte obtenidos de entre lo mundi-histórico, representa el objeto más atendido por las investigaciones historiográficas: Nos referimos al conjunto de documentos, mapas, tratados, manifiestos, crónicas, etc. El conjunto de lo que se ha dado en llamar “las fuentes” (*Quellen*). Las fuentes constituyen el depósito escrito de la existencia humana que ha pasado. Algunos autores consideran que el análisis de las fuentes representa la tarea fundamental de la ciencia histórica:

“la verificación de las fuentes es la manera en que la relación de la historia con el pasado alcanza su punto científicamente decisivo” (Droysen, 1882: 86)

Según esto, el trabajo del historiador será, pues, el de comparar las fuentes con lo esperable para un contexto de producción. Primero es necesario asegurarse de que los textos efectivamente pertenezcan al período del cual se supone que han surgido. Para ello se realizan análisis no sólo de tipo arqueológico (materiales, herramientas utilizadas, tipo de letra, de tinta, etc), sino más propiamente filológico, y, en definitiva, hermenéutico. En su exposición de la filosofía de Dilthey en Kassel, Heidegger se expresa de este modo:

“El vínculo [de la hermenéutica] con la historia es claro, pues la historia en cuanto ciencia es interpretación de las fuentes fijadas por una previa crítica filológico-histórica” (Heidegger, 2009:53)

El investigador de las fuentes busca comparar el contenido de su texto con, por ejemplo, el estilo de los documentos oficiales. Un intenso esfuerzo ha sido depositado en la identificación de este “estilo de confección”, esfuerzo que ha dado lugar a específicos tratamientos teóricos, y llevado a acuñar términos como “la oficialidad cancillerezca” [*Kanzleimässigkeit*] (Cfr. Redlich, 1907:21 y ss). En definitiva, este estilo, esta “oficialidad”, es una de las manifestaciones de un estado público de interpretación, una configuración de los tres niveles de la precomprensión, que perfila de antemano qué es lo que debe ser escrito, por medio de qué conceptualidad, formas y términos, y desde qué punto de vista. El “estilo”, perseguido por el historiador como medio de confirmación de la autenticidad y procedencia de las fuentes no es otra cosa que la pertenencia de una objetivación (textual, en este caso) del ser histórico del hombre, a un contexto epocal de mundo y co-existencia, una referencia que determina el *cómo* debe ser tratado un determinado

tema. Desde luego, el análisis ontológico del sentido existencial de algo así como la situación hermenéutica excede las intenciones de la investigación del historiador.

Sin embargo, al referirnos a la *situación hermenéutica*, hemos dado, quizás, con el objeto de la ciencia histórica que más se acerca a las actividades de la historia en sentido propio. La situación hermenéutica es presentada en varias ocasiones como aquello que debe ser elaborado explícitamente por la historia, y, en definitiva, aquello a lo que remite el estilo epocal de todas las objetivaciones, lo que últimamente diferencia una época de otra. El estado interpretativo sigue vigente, como algo obvio en su dominio, pero olvidado en su haber sido. Ese estado ya ha decidido qué hay que cultivar, discutir, investigar, pintar, etc. y en él se fundamenta el buscado “estilo” de una época. Ahora bien, el estado interpretativo (que siempre es público en su esencia), como lo ya operante de antemano, como aquel ámbito desde donde ya siempre se ha decidido lo que cabe ser investigado u opinado, representa el modo en que el Dasein fáctico “vive su pasado”.

“En cuanto guiada por un estado interpretativo, la ocupación que está a la espera *vive su pasado*” (Heidegger, 2008:114)

Gracias a este estado interpretativo, el Dasein *es* su haber-sido. El estado interpretativo manifiesta la dimensión pasada del Dasein. La situación hermenéutica actual es heredera de una genealogía de formas de pensar y considerar los objetos. Pues bien, si el estado interpretativo anuncia la vigencia del pasado en el presente, es comprensible que una actividad científica humana se dirija a él para aprehender la dimensión pasada de la existencia. Por ello se afirma que “El pasado puede volverse expresamente objeto del cuidado” (Heidegger, 2008:115), y en ese volverse objeto, el pasado, en tanto situación hermenéutica que ha-sido, se ha convertido ya en objeto temático del discurso científico histórico.

Estas consideraciones nos colocan de lleno ante una nueva forma de considerar el objeto temático de la historia: Dijimos que el cuidado puede volverse sobre el pasado; si la actitud por medio de la cual el cuidado se vuelca sobre el pasado es una de *conservación*, nos encontramos con el resultante fenómeno de la *Tradicición*.

En el fenómeno de la tradición, el Dasein tiene la iniciativa de que lo sido no devenga olvidado. El cuidado por conservar lo sido debe volverse expreso. La tendencia cotidiana del Dasein, que es hacia la caída en el mundo y hacia el consiguiente olvido de su condición de arrojado -que abre una disposición afectiva, la cual, a su vez, remite a un ya siempre haber-sido- deriva en una pérdida de la existencia que ha sido y sus manifestaciones. En el fenómeno de la tradición, el pasado es comprendido como un presente pasado. El esfuerzo de conservación se realiza para fortalecer el presente con la experiencia de lo ya sido.

“El tener-tradición es por lo pronto un hacer presente el pasado, donde el pasado se comprende como un *presente pasado*” (Heidegger, 2008:115)

En definitiva, podría sugerirse que la tradición es nada menos que el estado de interpretación en tanto conservado. En la tradición, el pasado es vivenciado como lo irrecuperable, por ello el intento del cuidado será el de conservarlo para el presente. Esta actitud ante el fenómeno de la tradición (que es, al fin y al cabo, una forma de vivir la dimensión pretérita del Dasein como irrecuperable) puede ser el desencadenante de una serie de actitudes características de la ya descrita postura anticuarial de la historia.

Heidegger destaca que el cuidado por conservar la tradición puede devenir en una tarea autónoma, esto es, uno de los sentidos en los que puede comprenderse el saber histórico (en sentido propio o impropio). Desde luego, la tendencia a la interpretación a partir de lo intramundano conservado constituye una fuerte tentación a la caída en una consideración de la historia que olvide su fundamento en la historicidad.

La tradición introduce la tentación de interpretar la dimensión tempórea del Dasein únicamente a través de sus productos en el mundo. Esta forma impropia de abordar lo histórico suele derivar en un ejercicio de mera comparación carente de fundamento, actividad que, últimamente, representa una posible modalidad de la curiosidad.

“La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento. La consecuencia será que el Dasein, en medio de todo ese interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente “objetiva”, ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo.” (Heidegger, 2006a:45)

La tradición no representa de por sí un objeto temático asociado únicamente a las formas del saber histórico que hacen olvido de la historicidad (formas impropias). El riesgo de colocar a la tradición como el centro de la historia es el de deslizarse hacia su absolutización como único y último objeto de la historia, una postura que bloquea el camino hacia el fundamento, y conduce últimamente a perder el contacto con la condición de posibilidad de todo saber histórico.

El concepto de tradición nos coloca ante un nuevo fenómeno que puede (o no) volverse objeto de una reflexión explícita por parte de la ciencia histórica, pero que persiste como horizonte para todas sus investigaciones. Nos referimos al concepto de *generación*.

Este concepto se encuentra íntimamente asociado a la idea de convivencia, al carácter común y compartido del mundo. El concepto de generación reúne la forma de pensar de una época, el modo de abordar los problemas, la forma de diferenciar lo relevante de lo superfluo. Últimamente, la *generación* nombra el estado público de interpretación en tanto asociado a una forma histórica (usualmente considerada en tanto “pasado”) del convivir humano. La generación es el “aire interpretativo” de una época, en tanto asociado a un mundo público. Según Heidegger, uno de los grandes descubrimientos de Dilthey fue precisamente el de la estructura de este fenómeno, la intuición de este autor consistió en que:

“La generación precede al individuo, esta ahí antes que él y determina *su* existencia. El individuo vive de lo que fue pasado, de lo que arrastra el presente y, en último termino, de las fuerzas que libera una nueva generación”. (Heidegger, 2009:94)

Ciertamente, el concepto que estudiamos nombra al conjunto de los hombres de una época, pero no se refiere a la simple multitud, numéricamente determinable, sino a un estilo de establecer la relación con el mundo, un estilo surgido de y motivado por la convivencia. La generación no mienta a los hombres del pasado, a los individuos coetáneos, sino a su forma públicamente difundida de juzgar, ver, conceptualizar y entregarse a la ocupación. La generación es ese modo epocal de orientarse que “flota en el aire”, un saber que no es de nadie, y por lo mismo, es de todos. Teniendo esto en cuenta, podría considerarse al fenómeno de la generación como la dimensión pasada y persistente del “Uno”. Por ello en *El concepto de tiempo*, este fenómeno se describe como “el presente de un colectivo” e incluso se afirma que la generación es “el ser temporal característico de la convivencia” (Heidegger, 2008:112)

Como puede verse, la generación es un modo colectivo de interpretación que define, desde la inexplicitud, la forma de comprender de una comunidad que convive en un mismo tiempo en sentido cronológico. A pesar de que la generación se extiende sobre un presente, en la descripción acentuamos la dimensión *pasada* de este fenómeno, esto se debe a que difícilmente un modo colectivo de interpretación, asociado al comportamiento público de hombres fácticos llegue a divisar, desde su propio tiempo, aquel estilo que lo caracteriza. Son los posteriores quienes se encuentran en mejores condiciones para detectar las peculiaridades del estilo interpretativo de los anteriores. En efecto, la persistencia del pasado en el presente, puede observarse en el modo en que una vieja generación se muestra como incapaz de comprender “los modos” de la generación nueva.

Tradicición, generación, y situación hermenéutica, todos ellos fenómenos accesibles a través de lo mundi-histórico, la naturaleza histórica, y las fuentes, (dicho en general, las objetivaciones de la vida en tanto historicidad) constituyen el conjunto de elementos que están

disponibles para que la ciencia historia regrese sobre ellos con un interés tematizante. Estos son los objetos y fenómenos a los que se dedica temáticamente la historia.

Ahora bien, Luego de haber caracterizado los principales objetos temáticos de la ciencia histórica, cabe realizar la pregunta: ¿De qué manera accede el Dasein (en el modo de la investigación científica) a los entes que sirven de objeto para la historiografía?

Hemos visto que toda aproximación temática al acontecer del Dasein comienza por el mundo; más precisamente, por el perfil histórico de lo que comparece en el mundo, esto es, lo mundi- histórico. El ingreso a lo histórico se realiza a través del ente, este rodeo es una característica común a muchos fenómenos asociados a la caída del Dasein, estado en el cual la existencia se interpreta a sí misma primeramente a través de lo que comparece en el mundo, y el estado público de la comprensión. El primer paso, pues, será el de extraer de entre lo intramundano aquellos objetos que aparezcan como relevantes para una investigación histórica. Ya en este punto podemos observar el imperar de una cierta configuración de los tres niveles de la precomprensión. Los objetos históricamente relevantes -lo fundamental y lo superfluo para una investigación- ya habrá sido decidido de antemano por el estado de interpretación de la ciencia histórica y por el proyecto de la comprensión del ser que se encuentre en el origen de esta disciplina. Así, la atención de la actividad teórica recaerá sobre una serie de objetos que parecen destacarse por su valor historiográfico (un valor que, como puede verse, les ha sido atribuido con anterioridad). Es de entre este conjunto de documentos, artefactos, construcciones y obras de arte de donde se obtiene el material destacado sobre el cual se desplegará la investigación.

Heidegger ya era consciente de esta situación en su escrito de 1915, donde aclara que al historiador no le interesan sólo las objetivaciones, como si quisiera registrar todo lo que pasa en el tiempo, sino que debe realizarse una selección. Esta selección, según observó Eduard Meyer, “depende del interés que el presente tenga en algún efecto, en el resultado del desarrollo” (Meyer, 1910: 44)

Desde luego, todo interés está determinado por un punto de vista, un criterio. En el artículo de 1915 se afirma que el caso de la historiografía, el criterio es una *relación de valores*⁶². Por lo tanto, el camino de la historiografía será el de remontarse desde los objetos y manifestaciones hasta el nexo de efectos que permitan una comprensión de la relación de las prácticas pasadas con los valores culturales (Cfr. Heidegger, 2009:30)

En esta misma obra se esboza una primera formulación de la metodología de la ciencia histórica: El primer paso consiste en la verificación de las fuentes. La autenticidad de las fuentes se confirma si su constitución, su estilo y confección se condice con las características propias de una época. Esta búsqueda de confirmación, desde luego, presupone que cada época posee

⁶² Esta es precisamente la influencia de la teoría de la formación de los conceptos históricos de Rickert

una serie de características que distingue a todas sus creaciones. El primer paso del método presupone la pertenencia de un documento a una época definida por un estilo, y se dirige en busca de la confirmación de esta presuposición. El segundo paso del método (aún en la formulación de 1915) es la remisión de las fuentes a un contexto; no se intenta ya la confirmación, por medio de la comparación de estilos, de la pertenencia de una objetivación a una época determinada, sino que se persigue la apertura, a partir de las fuentes, de un horizonte de acontecimientos que las rodeaban y a las cuales ellas permiten acceso. El material investigado deberá ofrecer un panorama de la incidencia y relevancia que los hechos particulares (decretos, proclamaciones, manifiestos, transacciones) tienen dentro del espectro de una época. La posibilidad de comprender la incidencia de un acontecimiento en un contexto temporal, y de ubicarlo dentro de un contexto de hechos que definen el carácter de una época se basa en una propiedad del concepto de tiempo que opera en la ciencia histórica: El tiempo de la historiografía es un tiempo cualitativo, toda su relevancia proviene de la referencia al mundo de una existencia con-viviente que se despliega. Por eso se afirma que “los tiempos de la historia se distinguen cualitativamente”, y que “las tendencias que guían una época nos dicen como delimitar esta época de otra” (Heidegger, 2009:35)

Como vimos, el camino de la ciencia histórica comienza por la aseguración de las fuentes. El objetivo es validar que una objetivación del espíritu humano pertenece efectivamente a aquel horizonte histórico del cual se lo presupone miembro. Existen numerosas vías para determinar esta pertenencia, análisis de los materiales de confección, tipo de herramientas utilizadas, tipo de letra, grado de desgaste⁶³. Todas estas formas son, en cierto sentido, superficiales; ellas permanecen en la dimensión material, arqueológica, filológica y físico-química. Existe, sin embargo otra forma de confirmar la procedencia de la fuente: El análisis del ya mencionado *estilo* de confección del documento analizado.

La idea de comparación estilística resulta muy relevante, ya que pertenece a un ámbito diferente del de las técnicas anteriores. La posibilidad de detectar un estilo de confección, un modo de redactar decretos y realizar contratos, refiere al origen de los documentos en un modo pretérito de experimentar la relación con el mundo. El estilo de confección sólo es posible porque él encarna la manera en que la existencia que ha-sido se relacionaba con el mundo y con sus pares. La época es vivida entonces como un contexto de producción, un contexto vivido, un modo público de ser-en-el-mundo, un nexo de vida –como diría Dilthey-. Este tipo de análisis, que considera, aunque de manera pre-ontológica la génesis de las objetivaciones en una existencia que ha-sido, da lugar a conceptos tales como la ya mencionada “oficialidad cancillerzca” (Droysen).

⁶³ Más contemporáneamente podemos mencionar la datación por carbono

Sin dudas, la verdadera realidad histórica es el Dasein humano, sobre esta realidad versan las reflexiones de la historia⁶⁴, sin embargo, por causa de la caída, que lleva a la existencia a interpretarse a sí misma inicialmente a partir de lo intramundano -de entre lo cual se extraen las fuentes- el regreso sobre las fuentes es siempre un regreso *interpretativo*, y en este hecho se detecta la directa relación entre historia y hermenéutica (Heidegger, 2009:53); según la exposición de Heidegger, tal era la opinión del propio Dilthey:

“la historia en cuanto ciencia es interpretación de las fuentes fijadas por una previa crítica filológico-histórica.” (Heidegger, 2009:53)

El intento de Dilthey es -en oposición a la propuesta de Stuart Mill de transplantar el método de las ciencias naturales a las ciencias del espíritu- el de darles a las disciplinas históricas una metodología propia, que sea consciente y respetuosa de la especificidad de su objeto temático: la Vida. En esta aproximación, esa metodología es la hermenéutica. Sin embargo, si la vía de acceso a lo histórico es interpretativa, debemos estar advertidos de que nos encontraremos con una serie de fenómenos directamente asociados a la estructura hermenéutica de la existencia.

“La aprehensión del pasado está determinada por cómo comprendemos y definimos nuestra propia existencia” (Heidegger, 2009:94)

En efecto, el objeto de la investigación se enmarca de entrada en una cierta interpretación, un concepto del Dasein (inicialmente explícito o no) que hace posible la comprensión⁶⁵. La elaboración de ese suelo que posibilita la interpretación es un elemento fundamental del método histórico (Cfr. 2009:94). Es en este sentido que se ha afirmado en diversas ocasiones que la tematización historiográfica consiste en la elaboración de la situación hermenéutica (Cfr. Heidegger, 2006a:412).

“El conocimiento historiográfico, entendido como autointerpretación del Dasein, debe hacerse transparente en el modo en que lidia con el pasado, es decir, la elaboración de la situación hermenéutica pertenece a la realización auténtica de la interpretación misma”. (Heidegger, 2008:120)

⁶⁴ Si bien, las formas impropias se centran y permanecen en la dimensión pasada, en tanto presente pasado, un presente que ya no es más.

⁶⁵ Heidegger ofrece como ejemplo la consideración de las culturas humanas como expresión y símbolo de un alma cultural (Spengler), una consideración que opera en el trasfondo de todo análisis e interpretación de los objetos históricos

Como se ve, debido al carácter hermenéutico de la aproximación historiográfica a la realidad humana, esta actividad se ve inmediatamente afectada por una nota esencial de la comprensión: Su carácter circular. Siempre se interpreta desde una cierta pre-comprensión de aquello que se procura comprender. Ningún objeto está completamente cerrado para la existencia que comprende. Comprender es un retornar sobre lo ya abierto de alguna manera. Es en este sentido que se afirmó que el pasado ya debe estar abierto para posibilitar el regreso historiográfico.

Las tareas de la historiografía se verán afectadas, debido a la aproximación hermenéutica a sus objetos, por el carácter circular de toda comprensión. Esta aclaración representa una intuición importante, una situación a la que el historiador debe estar atento. El carácter circular de la comprensión historiográfica se plantea como un panorama opuesto al de los intentos positivistas de transplantar el método experimental a las disciplinas históricas.

En el caso de las ciencias del espíritu, debido a que el ente que funciona como objeto temático principal, es cada vez el Dasein –esta realidad que somos nosotros mismos- será imposible evitar un cierto retorno sobre el punto de partida. El historiador debe ser consciente de que él siempre ya *es* aquello que él estudia. El Dasein *es* historia.

La interpretación siempre se realiza según el esquema del *en tanto qué*.... En el caso de los objetos temáticos de la historiografía, el investigador se aproximará a ellos desde una comprensión previa que los abre “en tanto que obra del renacimiento”, o “en tanto que manuscrito de la alta edad media”. En cierto sentido, el investigador va en busca de una presuposición realizada primeramente de manera intuitiva y habitual (para luego confirmarla o refutarla). En esta práctica se observa cómo el pasado ya se encuentra abierto, y lo está porque la existencia es tempórea en su estructura, la relación con el pasado la constituye

La circularidad de la comprensión incide no sólo en las tareas de la ciencia histórica en general, sino primeramente en el trabajo fáctico del investigador. La elaboración de la situación hermenéutica se funda en el nivel de transparencia alcanzado por el Dasein (por ejemplo, en la resolución), y en el grado de comprensión del propio sí mismo al que se haya accedido y que funcione como trasfondo. Por tanto, el ser histórico del investigador también es diferente en cada caso; cada vez es distinta la relación del historiador con el pasado. Por eso se afirma en *El concepto de tiempo* que el ser histórico del Dasein está entregado a la elección libre y a la originariedad alcanzada en cada caso por el preguntar. El grado de radicalidad del preguntar historiográfico estará definido por la profundidad que haya alcanzado la comprensión del propio sí mismo en tanto posibilidad arrojada.

Esta propuesta también es contraria al compromiso (también positivista en su origen) de “no introducir nada en los textos” Estas posturas consideran que no reflexionar sobre lo traído de antemano en la situación hermenéutica protege contra una perniciosa subjetivación (Cfr. Heidegger, 2008:118), sin embargo, como se percibe de inmediato, aquellos intentos anti-

subjetivistas no pueden evitar introducir obviedades de la opinión pública, consideraciones difundidas acerca de qué sea la existencia humana, o sobre el modo de abordar los problemas, una vez que éstos sean reconocidos. La “contaminación” de estas concepciones *a priori* no pueden ser evitadas, simplemente porque la historiografía constituye una actividad del Dasein fáctico, y este Dasein, en tanto ser-en-el-mundo, ya forma parte siempre de un convivir público, y de una cierta situación hermenéutica.

El desafío no es descartar los componentes tradicionales, ni eliminar la influencia del estado público de interpretación, sino el de llevarlo a la transparencia, el de hacerlo manifiesto. El grado de explicitud con el que se logre esta tarea determinará, como se dijo, la profundidad del preguntar historiográfico⁶⁶.

En esta tarea de explicitación del trasfondo desde el cual se comprende el ser, y de determinación de la genealogía de las categorías reinantes, convergen la labor de la ontología y la historiografía (en sentido propio). La ontología del Dasein es, en definitiva, conocimiento historiográfico.

“la ontología del Dasein tiene que colocarse en la posibilidad de decidir sobre la respectiva proveniencia y adecuación de las categorías transmitidas.” (Heidegger, 2008:130)

De hecho, todo conocimiento que pretenda descubrir al Dasein – si desea ser respetuoso del fenómeno que estudia- debe ser historiográfico, dado que la esencia del ente por el que pregunta es, en efecto, histórica. Desarrollar una ontología del Dasein es despejar todas aquellas categorías cuya procedencia se ha desdibujado, provocando que pierdan su sentido originario cercano a la existencia.

Por su parte, en *Ser y Tiempo*, el problema de la historia, y del modo de acceso a sus objetos es trabajado con otras intenciones. No se busca ya una determinación del concepto de tiempo que opera en las ciencias históricas, ni se pregunta específicamente por el modo en que la historiografía obtiene sus temas. El interés de *Ser y Tiempo* está más precisamente dirigido a determinar la fundación existencial de la ciencia histórica en la historicidad del Dasein; la propuesta de esta obra es que la historicidad debe ser aclarada a partir de la temporalidad, y específicamente, a partir de la temporalidad propia; el desarrollo de esta postura será revisado en el punto dedicado a la fundación de la historiografía en la historicidad del Dasein

⁶⁶ Heidegger menciona en *El concepto de tiempo* como ejemplos de la elaboración de la situación hermenéutica los casos de la pregunta por el origen de los conceptos de persona, conciencia, yo, etc. Conceptos que, inadvertidamente, suelen hacer su ingreso, sin previa crítica, a las reflexiones historiográficas. El estudio de la genealogía de estos conceptos – y otros provenientes de la psicología, antropología, etc- mostrarán que dichos principios se remontan a consideraciones medievales, y modernas (Descartes) que, en muchos casos, se han vuelto incapaces de describir fielmente el fenómeno al que se refieren (Heidegger, 2008:126 y ss.)

Ciertamente, la historicidad del Dasein es historicidad del mundo, por ello la historiografía comienza por el mundo –en un movimiento que responde directamente a la condición caída del Dasein-. El ascenso hacia la historicidad a partir de lo que comparece en el mundo es posible puesto que ambos fenómenos están incorporados desde siempre a la historia del mundo, en otras palabras, el acceso a la historicidad a partir de lo intramundano es posible porque ambos -historia y mundo- son caracteres esenciales del Dasein.

En lo referente al acceso al objeto temático de la historiografía, *Ser y Tiempo* nos señala, una vez más, que más allá de la disponibilidad de fuentes que posibiliten el acceso a la existencia pasada, la vía de acceso a aquel pasado debe estar ya de algún modo abierta. Esta apertura sólo es posible en virtud de la esencia histórica de la existencia, que es triplemente extática en su constitución más íntima. Sólo porque el Dasein es histórico se vuelve posible una historia del mundo; los documentos, construcciones, obras de arte, etc. pueden convertirse en material del saber historiográfico únicamente porque ellos ya están bajo el espectro de la historicidad del Dasein.

“Esta historicidad funda existencialmente la historia en cuanto ciencia hasta en sus más insignificantes dispositivos «artesanales»” (Heidegger, 2006a:409)

Ser y Tiempo se refiere brevemente al problema de la *objetividad* del saber historiográfico. Allí se afirma que la historiografía propia (aquella investigación que queda abierta por el posicionamiento fáctico del investigador ante la resolución, repetición y destino), lejos de tratarse de una aproximación “subjetivista”, constituye la única vía de acceso que garantiza la objetividad, si por objetividad comprendemos la capacidad de una ciencia de presentar a la comprensión el ente temático que le es propio en la originariedad de su ser (Cfr. Heidegger, 2006a:410). Sólo la historia (*Geschichte*) que se asume a sí misma como acontecer resuelto, destinal y repitente se encuentra en condiciones de mostrar al ente-objeto temático en lo más propio de su ser, cumpliendo de este modo con la idea de “atenerse a lo que se muestra”, actitud frecuentemente denominada (sobre todo en las ciencias naturales) “objetividad”.

Heidegger también dedica una serie de reflexiones al problema de la idea de *verdad* que opera en las ciencias históricas. Desde luego, este concepto no coincidirá con el que funciona como trasfondo de las ciencias naturales⁶⁷. Al respecto nuestro autor afirma que la validez universal, y la vinculatoriedad de las leyes y modelos no puede imponerse en el ámbito de la historiografía como criterio de verdad. Esto se debe a que su objeto temático es siempre la posibilidad de la existencia que ha-sido, una existencia que puede (o no) haberse resuelto a

⁶⁷ Como veremos, los sentidos más predominantes son: Verdad como adecuación del pensamiento a la realidad, verdad como propiedad del enunciado, y verdad como efecto, o, más precisamente, como adecuación de los resultados del experimento a la teoría que le diera origen.

tomar su elección entre manos, pero siempre de manera fáctica y concreta. En vano se buscarán criterios universales o leyes que unívocamente expliquen el desarrollo de las existencias pasadas; ese es el modo de proceder de la ciencia natural, que, dicho sea de paso domina -en la concepción vulgar- la idea de todo criterio de verdad. La dirección que tomará la existencia se ha decidido cada vez fácticamente, ya sea de manera propia, o dejándose dirigir por la interpretación pública del Uno. Ante esta situación, la investigación de la situación hermenéutica, la tradición y la generación aportarán datos fundamentales que expliquen las motivaciones del Dasein, pero ellas mismas nunca podrán ser elevadas a principios universales de precisión matemática, debido al carácter fáctico e intransferible de la elección⁶⁸. La orientación “hacia los hechos” que predomina en la historiografía proviene del hecho de que la posibilidad (que constituye al Dasein) siempre se da primeramente de manera mundi-histórica. Al respecto, comenta Reiner Bast:

“Las ciencias del espíritu, y por tanto todas las ciencias de cosas vivas [*Lebendingen*] necesariamente debe ser inexactas para poder permanecer rigurosas. La ciencia matemática de la naturaleza no es, por tanto, exacta porque calcula [*rechnet*] con ayuda de la medida y el número, sino que ella *debe* calcular así, porque el compromiso para con la región de objetos, abierto por el proyecto matemático, tiene el carácter de la exactitud” (Bast, 1986:160)

En esta misma línea, *Ser y Tiempo* ya nos había advertido que las disciplinas históricas no son menos rigurosa que la matemática – en tanto ciencia que ha llegado a convertirse en modelo de rigurosidad-, la diferencia se haya en que, debido a que los conceptos históricos fundamentales son conceptos de existencia, se verán implicadas en sus reflexiones un mayor número de categorías existenciales, categorías que, debido a su carácter no-calculable, resultaban relegadas en la investigación tradicional de la naturaleza.

“La matemática no es más rigurosa que la historia, sino tan sólo más estrecha en cuanto al ámbito de los fundamentos existenciales relevantes para ella” (Heidegger 2006a:176)

Por último, encontramos en el parágrafo 77 de *Ser y Tiempo* una importante referencia al carácter hermenéutico del modo de acceso a los objetos de la historia. Esta reflexión ocurre en el contexto de una re-intepretación de la filosofía de la historia de Dilthey a la luz de las novedades introducidas por el análisis existencial de la historicidad. Allí se afirma que la

⁶⁸ Elección que se perfila como finita, y ausente de poder [*Ohnmacht*]

hermenéutica, más que un método para las ciencias históricas es el autoesclarecimiento del comprender la vida en sus conexiones, es decir, un modo de ser del hombre que puede volverse tema de la investigación histórica. La hermenéutica se vuelve método de estas disciplinas a través de un proceso de derivación. Originariamente, la hermenéutica es la misma estructura de aquel acontecer que somos nosotros mismos, acontecer que la historia toma como objeto. La interpretación es el modo como la existencia llega a la apropiación de lo aprehendido en la comprensión primaria del ser. Sólo porque la existencia es hermenéutica en su ser, es posible aplicarla al estudio de la existencia en la modalidad de un método.

Todo acceso a la realidad histórica que parte de las objetivaciones de la existencia pasada, continúa por remitirlas a un contexto de origen, en busca de un estilo, y atendiendo a la incidencia que el hecho particular tuviera en el conjunto de los acontecimientos de la época. Este proceso de remitir una manifestación al contexto del cual se la supone parte no es otra cosa que la puesta en práctica del carácter hermenéutico de la comprensión: el despliegue de la estructura del *en tanto qué*. Todo artefacto o documento deberá primero ser puesto al descubierto por el interés investigativo de una existencia que se coloca en esa actitud. El objeto siempre es un “objeto de...”, en este caso, el comprender historiográfico presupone en primer lugar que el fragmento estudiado es relevante para el esclarecimiento del período histórico que se intenta estudiar (aquí vemos operar la situación hermenéutica que dictamina de antemano lo relevante y lo irrelevante) En segundo lugar, el documento o artefacto estudiado es presupuesto *en tanto que* perteneciente a un determinado período; con esta presuposición como guía, el historiador regresará sobre el estilo epocal de aquel tiempo para confirmar o refutar su suposición. Vemos como el trabajo del historiador siempre se mueve en lo ya abierto de alguna manera, en lo ya comprendido, y ya puesto al descubierto aunque en modo implícito. La realización expresa de este ejercicio de precomprensión y re-comprensión, de apertura previa de un período, y regreso y confirmación sobre lo presupuesto es nada menos que la conversión de la hermenéutica en método; en definitiva, estamos en presencia de la estructura *als* en funcionamiento

“Esas actividades presuponen el *histórico estar vuelto hacia* el haber-existido del Dasein, es decir, presuponen la historicidad de la existencia del propio historiador”
(Heidegger, 2006:409)

El papel destacado de la hermenéutica en la investigación histórica no se justifica tanto por su importancia para las labores metódicas de comparación, sino más bien en el hecho de que la propia constitución de este tipo de saber (y, en definitiva, de todo tipo de saber) se ve determinado por la circularidad de la comprensión. En otras palabras, lo investigado ya debe

encontrarse descubierto de alguna manera, en este caso, el pasado. La relevancia de esta característica del comprender se acentúa por el hecho de tratarse del tipo de disciplinas que hacen específicamente del Dasein su tema de estudio. La hermenéutica cumple un papel especial porque la realidad estudiada *es* en la forma de la interpretación del ser.

3. La Historia en sentido propio: fundación de la historiografía en la historicidad del Dasein

Nos dedicaremos ahora a desplegar una cuestión que hasta este punto ha funcionado como presupuesto para nuestras reflexiones: la historiografía posee dos modalidades, una propia y una impropia; paralelamente, ambas modalidades encuentran su fundamento último en un carácter existencial del Dasein, su temporalidad, en tanto historicidad.

Ya hemos tenido oportunidad de observar cómo la historiografía, en tanto ciencia del acontecer humano [*Geschichte*] accede a sus fenómenos por medio de lo mundi-histórico. Así, toda reflexión historiográfica comienza por una consideración del mundo. Ahora bien, puede ser el objetivo de la historiografía el de describir, y comparar culturas pasadas, períodos históricos, incluso contrastar lo pasado con lo presente, pero sin nunca llegar a obtener de este saber una postura crítica que interpele al hombre en su condición de histórico. Como pronto veremos, el pasado puede vivirse como lo que ha-sido, lo que ya no es, lo irrevocablemente perdido, en cuyo caso, el trabajo de la historia será el de regresar sobre lo ya concluido y rescatar de entre las ruinas todo lo que se pueda: documentos, obras de arte, construcciones. Este esfuerzo llevará a la catalogación, descripción y valoración (dimensión monumental) de la existencia pasada. Esta postura no contempla el papel aún operante del pasado en el presente, y su estatus de basamento para el proyectar futuro; el pasado es algo que debe ser recolectado y admirado, incluso pueden aprenderse lecciones del pasado, enseñanzas que ayudan a evitar la repetición de errores, pero para esta aproximación, siempre seguirá rigiendo una perspectiva que hace del pasado algo cerrado y carente de vitalidad, algo que la existencia ya no es, y jamás podrá volver a ser. Sin embargo es posible otro acercamiento al pasado, uno que comprende que la historia no es sólo una tarea de compilación y veneración, sino una estructura fundamental del ser humano. Este modo de llevar a cabo la investigación histórica se realiza desde una vivencia profunda de la temporalidad de la existencia, en la cual consiste la historia en sentido originario. La intuición acerca de una forma propia e impropia del saber histórico no aparece por primera vez en *Ser y tiempo*; podemos encontrar valiosos antecedentes en obras anteriores.

Ya en su ensayo de 1915 y, posteriormente, en las conferencias de Kassel se hacen menciones que diferencian dos formas de aproximación al saber histórico. En lo particular, el objetivo de las conferencias fue el de desarrollar la pregunta “¿qué significa tener una concepción histórica del mundo?” La respuesta: semejante concepción nombra un saber sobre la

vida, una cierta actitud; concretamente, el posicionamiento que comprende la historia como la propia realidad humana. Desde esta postura, el saber histórico se vuelve principio de la concepción global de las cosas humanas. Heidegger afirma que Dilthey intentó, en lucha contra el positivismo, salvar la especificidad del mundo del espíritu (Cfr. Heidegger, 2009:50) Observamos en esta exposición de la filosofía de Dilthey y Yorck la tendencia a establecer una preeminencia de la realidad humana en tanto histórica a la hora de considerar los variados fenómenos del mundo. Según indica Heidegger, el intento de Yorck consistió en “elaborar el ser antes que el ente, la historicidad antes que lo histórico” (Heidegger, 2009:65) Esta forma de interpretar lo característicamente humano, y el modo de colocar la historicidad en el centro de las consideraciones acerca del mundo se emparenta con la idea heideggeriana - posteriormente desarrollada- de una forma propia del saber histórico. En esta línea, y como anticipación de su propia filosofía de finales de los '20 Heidegger anuncia:

“La posibilidad de una concepción histórica del mundo depende del grado de claridad y transparencia que alcancemos de la condición humana.” (Heidegger, 2009:46)

Según este proyecto, el trabajo debe estar dirigido por la dilucidación de las estructuras fundamentales de este ente que somos nosotros mismos, el único que existe en el modo de la historia. El desafío es ir más allá del hecho histórico catalogable, y avanzar en dirección de lo que hace posible que algo sea catalogado como histórico en general. Heidegger detecta esta intención en sus antecesores, y nos adelanta un principio de su propia posición:

“Veremos que la verdadera realidad histórica es el Dasein humano mismo y examinaremos las estructuras de este Dasein humano. Su determinación fundamental no es otra que el tiempo. A partir de la determinación del tiempo mostraremos que el hombre es histórico”. (Heidegger, 2009:47)

Heidegger reconoce que el problema de lo histórico debe ser reconducido hacia la pregunta por el ente que *es* en la forma de la temporalidad. Así, la cuestión acerca de la historicidad de lo histórico queda incluida dentro del proyecto general de la ontología fundamental. La tarea de determinar la realidad de lo histórico (en tanto objeto de la historiografía), se realiza por medio de la descripción del modo en que el saber histórico temático-teórico se funda últimamente en un componente estructural de la existencia que funciona como su condición de posibilidad. Esto significa que el desarrollo de la génesis existencial de la ciencia histórica representa un caso de la génesis existencial de cualquier ciencia, es decir, sigue los lineamientos planteados en el párrafo 69 de *Ser y Tiempo*. Sin

embargo, como ya sabemos, este tipo de tareas de aclaración de conceptos fundamentales, escapan a las actividades propias de una ciencia positiva, y se ubican en el terreno de los problemas propios de la ontología. La interpretación del Dasein en tanto historicidad (fundada en la temporalidad) no forma parte del contenido temático de la ciencia histórica, pero la consideración de esta situación existencial (situación hermenéutica) en tanto base de la actitud desde la que se investiga, dará lugar a la forma propia de la historiografía. La búsqueda del fenómeno existencial de la historicidad cumple la función de determinar la fundación de la historiografía en la estructura esencial del Dasein, pero esta búsqueda no convierte a aquella estructura en el objeto temático específico de la ciencia histórica. Teniendo en cuenta esta situación de estructuras fundadas y fundantes, la tarea de esta sección será triple; vistos desde una originariedad mayor a una menor, los problemas relevantes serían: En primer lugar demostrar la fundación de la historicidad del Dasein en la temporalidad; en segundo lugar, indicar la radicación de la historiografía en la historicidad del Dasein, y en un tercer momento, indicar el modo en que la historiografía propia hace pie en la consideración de la historicidad en sentido auténtico.

“La interpretación existencial de la ciencia histórica sólo apunta a la demostración de su procedencia ontológica en la historicidad del Dasein”. (Heidegger, 2006a:393)

Ahora bien, ¿cómo se realiza esta demostración?, esto es, ¿cómo se muestra el origen existencial de aquel saber que tematiza la historia? La demostración se cumple por medio del análisis del tipo de tematización que es propio de la ciencia histórica. Pues bien, Heidegger afirma que la tematización historiográfica se basa en el desarrollo del estado de interpretación que se constituye en la actitud mediante la cual el Dasein acepta como propia la dimensión auténtica de la historicidad.

“La tematización historiográfica tiene como núcleo la elaboración de la situación hermenéutica que se constituye por medio del acto en el que el Dasein históricamente existente se resuelve a la apertura repitente de la existencia que ya existió”. (Heidegger, 2006a:412)

La historia [*Geschichte*] será convertida en tema dependiendo del modo en que la existencia se posicione ante su propio carácter de histórico. “La aprehensión del pasado está determinada por cómo comprendemos y definimos nuestra propia existencia” (Heidegger, 2009:94) Así, por ejemplo, la historia puede ser interpretada como una sucesión de eventos en una línea temporal que se extiende desde un comienzo hasta un final de los tiempos (Agustín), o

bien, como expresión, símbolo y desarrollo de un alma cultural (Spengler). El objeto de investigación se enmarca de entrada en una cierta interpretación. Hace falta para la investigación tematizante un cierto concepto de Dasein y de lo histórico (aunque éstos operen de manera inexplicita para la propia ciencia). La forma de acceder a lo histórico experimentará una variación dependiendo de si se considera al hombre como persona, como sujeto cognoscente, como etapa de un desarrollo biológico evolutivo, o como posibilidad arrojada.⁶⁹

Ya que en el planteo heideggeriano el tiempo se revela nada menos que como el sentido de ser del Dasein, resulta claro que comprenderemos el origen del saber histórico si logramos divisar la estructura propia de la temporalidad. La base de la ciencia histórica debe buscarse en la historicidad en sentido auténtico, la cual, como se dijo, encuentra su fundamento en la temporalidad propia. De esta manera, el estudio nos conduce necesariamente a un análisis de la temporalidad del Dasein, y, específicamente, de su forma propia.

“El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es “tempóreo” porque “esté dentro de la historia”, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser” (Heidegger, 2006a:393)

A lo largo de las obras del período de Marburgo encontramos numerosas exposiciones del problema de la temporalidad. En lo referente a las investigaciones más específicamente dedicadas al problema de la historia, hallamos referencias a la conexión temporalidad – historicidad en el tratado de 1924 *El concepto de tiempo*. Una sección de este estudio se dedica a la elaboración del problema del *estar completo* del Dasein. Aquí se anticipa la interpretación de la muerte como un fenómeno en permanente acontecimiento, y se rechaza la visión del Dasein como un proceso, o un conjunto de vivencias, al final del cual se ubicaría la muerte como culminación. Aquí mismo se describen las dos posibles maneras de encarar la muerte: Desde la publicidad del uno, como algo que “ocurrirá algún día”, o desde la aceptación como la posibilidad más extrema de la existencia, posibilidad intransferible y propia, en la que el Dasein no se deja dirigir por el mundo ni por el “se”. En esta obra vemos aparecer el concepto del anticiparse [*Sichvorwegsein*]⁷⁰, como dejar existir la posibilidad en tanto tal, esto es, sin efectivizarla aún. Ante la posibilidad de la muerte, incorporada a la existencia como posibilidad propia y extrema, el mundo queda acallado; por primera vez lo intramundano y el Uno no tienen nada que decir. El Dasein se ve ante la exigencia de interpretarse a sí mismo desde sí mismo, y no ya con el apoyo del estado público del saber, como el posible “no más aquí” del trato en el

⁶⁹ Con todo, Rainer Bast considera que en el párrafo 74 de *Ser y Tiempo*: “Falta el análisis de la tematización constituyente de la historia, y por tanto, la porción central del origen existencial de la ciencia a partir de la constitución de ser del Dasein”. (Bast, 1986:160)

⁷⁰ Nota 32 de *El concepto de tiempo* (Heidegger 2008:70)

mundo. El mundo no puede darle más al Dasein su “desde sí mismo” (Cfr. Heidegger, 2008:56). El elegir(se) desde sí mismo es el fenómeno al que Heidegger denomina *resolución* [*Entschlossenheit*] o estar resuelto. La elección desde sí mismo trae aparejada la responsabilidad [*Verantwortlichkeit*] y el ser culpable [*Schuldigwerden*]. El tratado del '24 deja planteada la situación de *la temporalidad propia del Dasein* por medio de aquella serie de conceptos. El anticiparse nombra el ser-futuro de la existencia, el llegar a ser culpable representa el llevar consigo el ser-pasado, el haber sido; finalmente, a través de sus acciones, las cuales arrojan al Dasein a la autoresponsabilidad y culpabilidad, la existencia llega a ser verdaderamente presente. Esta es la manera en la que se presenta el triple éxtasis de la temporalidad en una obra dedicada específicamente al problema de la noción de tiempo.

En *Ser y Tiempo* el planteo se refina y complejiza, pero permanece invariable en lo esencial. Ambas obras, al mismo tiempo que se ocupan de los modos propios de la temporalidad, atienden también a las formas impropias: el *olvido* es destacado como dimensión del haber-sido impropio, la *presentación* como presente impropio, y el *estar a la espera* como futuro impropio⁷¹. Estas tres formas interpretan el tiempo a partir de la ocupación y lo intramundano, es decir, hacen pie en la caída del Dasein.⁷² (y darán lugar a la historiografía en sentido impropio)

El ingreso a la propiedad, y, con ello, la apertura del horizonte para la historiografía propia se da, como ocurría en el caso de la génesis de otras disciplinas científicas, por medio de una cierta modificación de la mirada. Se trata de una mirada que no se detiene en el mundo, sino una visión dispuesta para interpretar el tiempo como carácter existencial del ser-en-el-mundo, no ya como una sucesión de horas. Heidegger habla en estos términos de la visión asociada a la posibilidad de una ciencia histórica en sentido propio:

“La visión no es la de la circunspección que se ocupa del mundo, todavía menos la de la mirada “curiosa a...” Esta visión corresponde al carácter interpretativo del precursar y se muestra como la transparencia del Dasein en cuanto ser-temporal”.

(Heidegger, 2008:79)

En sus obras anteriores a *Ser y Tiempo*, Heidegger es claro al afirmar que la historicidad es la concreción de la temporalidad; es en el último fenómeno donde deben buscarse sus bases del primero. La historiografía (en tanto saber temático acerca de la historia como *Geschichte*) es

⁷¹ Estas formas nombran específicamente los modos temporales impropios de la comprensión. Estas son las formas que reclaman más propiamente la atención de nuestra investigación, ya que la ciencia es nada menos que un desarrollo expreso de la comprensión.

⁷² Las formas impropias de la temporalidad ocupan un papel fundamental en el desarrollo de nuestra investigación, no sólo porque representan el modo en el que la existencia interpreta el tiempo más regularmente, sino porque la ciencia natural y la historia en sentido impropio -en tanto actitudes del Dasein en el mundo y hacia lo intramundano- se rigen por los esquemas tempóreos de la impropiedad.

posibilitada por la historicidad. “La historicidad del Dasein es al mismo tiempo historiograficidad” (Heidegger, 2008:110 -nota 3-)

Quizás el punto donde la postura heideggeriana acerca de la fundación de la historicidad propia en la temporalidad propia - anterior a las elaboraciones definitivas de *Ser y Tiempo*- se muestra de manera más acabada sea en la sección de *El concepto de Tiempo* que analizaremos inmediatamente: este fragmento no sólo establece el carácter fundante de la interpretación propia de la temporalidad, sino que también propone la distinción entre los modos de concebir los tres éxtasis de la temporalidad que emanan de cada una de las posturas.

“La historicidad propia tendrá que fundarse en el correspondiente ser-temporal. *Este ser-temporal es la posibilidad de ser del auténtico conocimiento historiográfico.* Pero esto implica que la situación hermenéutica del conocimiento historiográfico puede desarrollarse sólo en el ser-temporal propio, en el ser-futuro constitutivo del adelantarse⁷³. Este adelantarse permite ver cómo el conocimiento historiográfico se relaciona con el pasado. El pasado no es precisamente un *presente* pasado, sino que el ser-pasado se muestra primero de todo en su haber-sido. El pasado se manifiesta como el cierto haber-sido de un ser-futuro que se ha decidido por eso en la confrontación con lo pasado” (Heidegger, 2008:119 – las cursivas son nuestras)

Sin dudas, el conocimiento historiográfico auténtico se basa en la temporeidad propia. Para que pueda desarrollarse una concepción propia de la historiografía, el estado de interpretación del Dasein, el horizonte desde donde interpreta los objetos históricos, debe estar signado por el perfil *propio* de los tres éxtasis, esto es, el precursar, la repetición y el instante (donde acontece la elección responsable y culpable). Para la historiografía auténtica, el ser temporal es un ser futuro correctamente dispuesto para recibir un impulso del pasado. De esta manera, propiamente, el conocimiento historiográfico se vuelve crítica del presente.

Así como, en la historiografía propia, el pasado no se vivencia como un presente pasado, irrecuperable y necesitado de conservación, el ser futuro propio no es un preocuparse por las generaciones venideras, sino un correcto llegar a ser presente por medio de la resolución que no huye hacia el mundo y se diluye en la publicidad.

Por lo visto hasta este punto, se observa que toda forma de la tematización historiográfica se constituye por el análisis de la situación hermenéutica. En otras palabras, el modo como el Dasein lidia con el pasado debe volverse visible. El conocimiento historiográfico se configura como autointerpretación del Dasein, o sea, en la explicitación del modo como

⁷³ Así es como Jesús Adrián Escudero traduce en esta obra el término alemán *Vorlaufen*. Por su parte, en la traducción de *Ser y Tiempo* (donde estos conceptos alcanzan su desarrollo más específico) Jorge Eduardo Rivera, traduce este mismo término como *precursar*.

elabora la situación hermenéutica. Ahora bien, ese estado de interpretación, ese horizonte desde donde se observa el pasado, puede quedar abierto desde una postura donde el Dasein se elige desde su posibilidad más propia -desde su resolución, imbuida de responsabilidad- o desde la difundida interpretación pública y vulgar, desde el Uno. El resultado de esta divergencia de puntos de origen de los desarrollos temáticos dará como resultado la configuración de la historiografía propia o impropia.

En *Ser y Tiempo* la cuestión de la historicidad como fundamento para la historiografía aparece en el contexto del tratamiento del problema del acontecer, esto es, el extenderse del Dasein entre el nacimiento y la muerte: la pregunta por la trama⁷⁴. Lo primero que se indica al respecto es que el extenderse es algo que somos, no una sucesión de vivencias. En efecto, comprender la historicidad es responder la pregunta por el Dasein en tanto trama y acontecer.

“Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*” (Heidegger, 2006a:391)

En esta obra resulta clara una tendencia que ya se había anunciado en obras anteriores: la historicidad debe ser aclarada a partir de la temporalidad y, fundamentalmente, a partir de la temporalidad propia. La caracterización de esta dimensión comienza por la precisión del fenómeno de la *resolución*. La misma, que es descripta como “la fidelidad de la existencia a su propio sí-mismo” (Heidegger, 2006a:406), es ampliamente desarrollada en la obra del '27. Como resultado preliminar, Heidegger ofrece la siguiente definición de *resolución*:

“un callado proyectarse, en disposición de angustia, hacia el propio ser culpable. Su propiedad la alcanza la resolución en cuanto resolución *precursora*. En la resolución precursora el Dasein se comprende de tal manera en lo que respecta a su poder ser, que se presenta ante la muerte para asumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es él mismo.” (Heidegger, 2006a:319)

En la resolución precursora, el Dasein se vuelve transparente para sí mismo, y de este modo accede a una cierta perspectiva desde la cual se decide a posibilidades fácticas. Aunque el análisis de la propiedad no diga nada sobre cuáles son las concretas posibilidades que el Dasein puede elegir en cada caso, sí se indica que el contenido de la elección es extraído de sus posibilidades heredadas.

⁷⁴ Traducción de Jorge Eduardo Rivera para el término *Zusammenhang*.

La propiedad constituye un estado desde donde se elige, una perspectiva apta para la elección, una situación que se libera de la dominación del Uno. “la propiedad crea un marco formal adecuado que garantiza la máxima libertad posible, pero no da cuenta del contenido de la elección” (Bertorello 2013:254)

Ahora bien, el estar libre para elegir una posibilidad heredada, es poseer un *destino* [*Schicksal*]⁷⁵. Llegamos así a un concepto fundamental para el esclarecimiento del sentido existencial de la historia: el destino cumplimenta la búsqueda de la génesis existencial de la ciencia histórica. Este concepto y su exposición detallada constituye una novedad y desarrollo que *Ser y Tiempo* provoca por sobre los principios de las obras anteriores; la profundidad con la que esta obra trata la cuestión de la temporalidad de la existencia no tiene precedentes. La explicación existencial de la fundación de la ciencia histórica llega aquí a su exposición definitiva. Sin embargo, el destino, si bien representa el suelo para toda reflexión tematizante sobre el ser-histórico, no es un fenómeno definitivo, sino que se basa, desde luego, en el triple éxtasis de la temporeidad en sentido propio.

Por su parte, la apropiación libre y explícita del destino constituye el fenómeno de la *repetición* [*Wiederholung*], en el cual el Dasein recupera para sí y efectiviza una posibilidad heredada. Heidegger aclara que la repetición es la *tradición hecha explícita* (Cfr. Heidegger, 2006a:401). En la repetición, la tradición se incorpora de manera propia al panorama temporal del Dasein resuelto, y posibilita elecciones auténticas. La idea de repetición es otro concepto que se encontraba ausente en las anteriores obras dedicadas al tiempo y la historia, una más de las precisiones y elaboraciones de *Ser y Tiempo*. Heidegger, en un interesante pasaje se refiere a la repetición propia (de una posibilidad de existencia que ha sido) utilizando la expresión “que el Dasein escoja su héroe” (2006a:401). Esa expresión resulta sugerente ya que en ella se percibe la recepción de la posibilidad sida como relevante para la propia existencia, como un “volver a elegir” capaz de dar impulso al presente y futuro. En definitiva, ella expresa el modo propio de incorporar una posibilidad que ha sido, no ya en tanto tradición petrificada, sino como inspiración e impulso para la propia existencia.

“el acontecer de esta resolución, es decir, la repetición del legado de posibilidades, repetición que, anticipándose, hace entrega de sí misma, fue interpretado como historicidad propia” (Heidegger, 2006a:406)

⁷⁵ El Dasein que se adelanta hacia la muerte, y deja que ella se vuelva poderosa en él experimenta el doble fenómeno de la superioridad de poder [*übermacht*] y la impotencia [*Ohnmacht*]. El primer concepto nombra el empoderamiento que provoca el hecho de que la elección provenga de una comprensión de sí mismo en tanto libre para la muerte, y no de la interpretación pública del Uno; el segundo concepto mienta la constatación del carácter finito de toda decisión, precisamente por haberse colocado bajo el horizonte de la muerte, libremente asumida. La libertad se vuelve finita.

El fenómeno de la repetición ocupa un lugar destacable, puesto que él “le revela al Dasein por primera vez su propia historia”, además, a través de ella, el Dasein “existe explícitamente como destino”. (Heidegger, 2006a:401) Por tanto, repetición y destino determinan de manera propia la historicidad del Dasein. En otras palabras, con el descubrimiento de los fenómenos de la repetición y el destino hemos dado con el acontecer histórico originario del Dasein, esto es, la *historicidad propia* (Cfr. Heidegger, 2006a:401)

La caracterización de la historicidad propia que acabamos de llevar a cabo es de importancia fundamental para nuestra investigación; esto se debe a que en ella se encierra la posibilidad de desarrollo de una ciencia histórica propia. Semejante modo de la historiografía consistiría en una investigación que interroga el pasado desde un posicionamiento auténtico, uno que se realiza desde aquel “marco adecuado que garantiza la máxima libertad posible”. Para este posicionamiento, el pasado aún se encuentra activo en las elecciones que repiten posibilidades heredadas.

Destino y repetición, fundados en la resolución, son la serie de conceptos ya maduros por medio de los cuales *Ser y Tiempo* explica la fundación de la historiografía en la historicidad del Dasein. Estos dos conceptos constituyen el modo propio de la historicidad del Dasein, y así lo expresa Heidegger explícitamente en (Heidegger, 2006a:405)

Desde luego, la historiografía [*Historie*], en tanto actividad tematizante que se despliega sobre la historia [*Geschichte*], fundada en la historicidad [*Geschichtlichkeit*], y últimamente en la temporalidad [*Zeitlichkeit*], constituye sólo una posibilidad fáctica del comportamiento del Dasein. Una existencia que no desarrolla la ciencia histórica no queda por ello, privada de historia (*Geschichte*). Para asumirse a sí mismo en la repetición, para anticiparse hasta la posibilidad más extrema, para elegir desde la propiedad, en el instante, el Dasein no necesita de un conocimiento historiográfico. Más bien todo lo contrario: sin un ente cuya existencia consiste en la historicidad, caracterizada por su dimensión destinal, repitente y precursora, jamás sería posible un discurso científico acerca del pasado, presente o futuro, en sentido cronológico.

“La historicidad propia comprende la historia como el “retorno” de lo posible y sabe, por eso, que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia está destinal-instantáneamente abierta para ella en la repetición resuelta” (Heidegger, 2006a:407)

El estudio de *Ser y Tiempo* continúa (parágrafo 75) con una minuciosa exposición de la dimensión *impropia* de la historicidad. Dado que las formas tempóreas asociadas a las actividades teóricas de la ciencia ya han sido trabajadas en un capítulo anterior, no nos detendremos nuevamente en esta caracterización. Sólo recordamos que el Dasein, debido a su condición caída tiende siempre inicialmente a interpretarse a sí mismo y a sus posibilidades a

partir del ente intramundano y el estado público de interpretación. Esta situación, acarrea una comprensión primaria del ser, que, al ser desarrollada explícitamente e independizada de los fines prácticos inmediatos, da lugar a los saberes teóricos. De un modo similar, el Dasein tiende a interpretar su propia condición de histórico a partir de lo que comparece en el mundo, y de la convivencia con los otros. El resultado de esta interpretación inmediata, si su comprensión inherente es desarrollada explícitamente, dará origen a la historia en sentido impropio.

La historicidad del Dasein es siempre historicidad del mundo, esta situación, sumada a la condición caída de la existencia explica el motivo por el que la historiografía comienza por la interpretación de lo intramundano. El mundo y las cosas se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo. Desde la forma impropia de la historicidad, el destino aparece como aquellas cosas que el Dasein espera cotidianamente, no como la incorporación -a partir de la resolución- de un haber-sido con el fin de que tenga influencia sobre mí, desde mí mismo. En el párrafo 73 observamos una precisa exposición de la manera en que la impropiedad modela la consideración de la historicidad:

“En la historicidad impropia, en cambio, la extensión originaria del destino queda oculta. El Dasein presenta [*gegenwärtigt*] su “hoy” en la inestabilidad del uno-mismo. Mientras está a la espera de la próxima novedad, ya ha olvidado lo antiguo. El uno rehuye la elección. Ciego para las posibilidades, es incapaz de repetir lo que ha sido, y se limita a retener y mantener lo “real” que ha quedado de lo mundanamente histórico ya sido, los restos e informaciones presentes acerca de ello. Absorto en la presentación del hoy, comprende el «pasado» desde el «presente»”. (Heidegger, 2006a:406)

En contraste, la historicidad propia es presentada como un *desacostumbramiento* [*Entwöhnung*] de las conductas del Uno, esto es, una “*despresentación del Hoy*” [*Entgegenwärtigung des Heute*] (Cfr. Heidegger, 2006:406).

El párrafo 76 se había realizado explícitamente la pregunta por “el origen existencial del saber histórico (historiografía) en la historicidad del Dasein” (Heidegger, 2006a:407), sin embargo, tal como lo destaca Bast, la búsqueda heideggeriana de la génesis ontológica de la historia sólo tiene carácter de proyecto, por tanto no puede esperarse de este párrafo una solución definitiva al problema.

Heidegger nos recuerda que, dado que el Dasein es esencialmente histórico, toda ciencia fáctica quedará matizada por este carácter, sin embargo, la ciencia histórica presupone la historicidad de un modo eminente –ya que hace de ella su explícito objeto temático- La apertura del acontecer historiográfico está enraizada en la historicidad. La situación de la fundación de la

ciencia histórica representa un caso de la fundación de toda ciencia en general en la comprensión primaria de la existencia:

“La idea de la historia como ciencia implica que la tarea por ella asumida es la *apertura* del ente histórico. Toda ciencia se constituye primariamente por la tematización. Lo que precientíficamente es familiar al Dasein en cuanto abierto estar en el mundo, es proyectado en su ser específico” (Heidegger, 2006a:408)

En la tematización historiográfica (como en toda tematización) lo que era familiar e inexplicito deviene expreso objeto de investigación. En el caso de la historia, lo que se vuelve expreso es el ente histórico, primariamente, en su dimensión de pasado. Esta forma de abrir el ente delimita una región ontológica, con lo cual también quedan definidas una serie de vías de acceso, y una cierta conceptualidad por medio de la cual lo histórico ha de ser investigado. Tal como ocurre con toda ciencia, una aproximación tematizante a un área del ente sólo será posible si este ente ya está de alguna manera abierto en su ser, para una comprensión inexplicita.

“La historiografía está fundamentada [*grundgelegt ist*] a través de la tematización: la historicidad ya de antemano abierta por el Dasein, es expresamente proyectada hacia su específico ser, abierta temáticamente” (Bast, 1986:160)

Al igual que las ciencias naturales, la historiografía se constituye en un proyecto de la comprensión del ser de una región, un modo previo de abrir los fenómenos. En el caso de la historiografía impropia, el ente y los fenómenos serán descubiertos en tanto “pasados”, como un presente que ya no es más, un pasado que puede ser remitido a un contexto, a un estilo epocal, a una generación y conservado por una tradición. El pasado, como “presente pasado” (objeto de la historiografía en sentido impropio) puede volverse tema de reflexión debido a que el Dasein ya es, en su constitución esencial, un haber-sido. Ahora bien, dado que el Dasein y sólo él es originariamente histórico, aquel objeto “pasado” de la historiografía siempre tendrá el modo de ser de un Dasein que ha existido⁷⁶.

Ahora que sabemos que la historiografía encuentra sus raíces en la historicidad del Dasein, podremos determinar más precisamente a qué nos referimos cuando, en un punto anterior, afirmamos que el objeto propio de la historia era la *posibilidad que ha existido*.

⁷⁶ Lo mundi-histórico recibe su carácter histórico sólo por referencia al mundo al cual ha pertenecido. El mundo, como sabemos, es parte de la constitución esencial del Dasein

“Para delimitar el tema originario del saber histórico será necesario ajustarse a la historicidad propia y a su correspondiente modo de apertura del haber-existido, vale decir, a la repetición” (Heidegger, 2006a:409)

La historicidad propia (desde la cual ha de determinarse el objeto de la historiografía propia) proyectaba al Dasein hacia su posibilidad. Sin embargo, ¿No era lo característico del saber histórico la búsqueda de lo sido efectivamete, es decir, los hechos, en lugar de lo posible? El carácter efectivo de lo posible, en tanto tema originario del saber histórico proviene del proyectarse resuelto hacia un poder ser que se ha escogido, la posibilidad deviene hecho, porque el Dasein se resuelve a ella.

Por medio de la repetición, la historiografía que surge de la historicidad propia, revela en su posibilidad al Dasein que ha existido. El tema propio de la historiografía no es lo singularmente acontecido -como hechos pasados- ni lo universal, en el modo de leyes del devenir histórico del mundo, sino “la posibilidad que ha sido fácticamente existente.”(Heidegger, 2006a:410) Sólo la forma propia de experimentar la historicidad permite que lo ya existido se vuelva poderoso para el presente (en la repetición) Por tanto, si la apertura del pasado (en la cual consiste la ciencia histórica) se realiza como fundada en la repetición destinal, nos encontramos ante la ciencia histórica propia.

Heidegger retoma la distinción nietzscheana entre tres formas de la historia, y demuestra, por medio de una aproximación existencial, cómo las tres variantes se fundan últimamente en la historicidad propia: Partiendo del adelantarse en la *resolución*, el Dasein puede regresar sobre sí mismo en la posibilidad que ha elegido, en este retorno que abre la posibilidad pasada para ser abrazada propiamente, el Dasein se encuentra ante la *repetición*. Es la repetición la que abre, en sentido propio, la dimensión “monumental” de la historia, esto es, el acto por el cual el Dasein “escoge su héroe”, como posibilidad de una existencia que existió. En tanto que está siendo sido, el Dasein queda abierto ante su condición de arrojado, esto es, como un ente instalado en un mundo de convivencia operante de antemano, y que él no se ha dado a sí mismo, esta condición lo enfrenta a la posibilidad de la conservación venerante de lo pasado, en la dimensión de la historia que se dio en llamar “anticuarial”. Por último, el presente, (en su forma propia, el instante) se manifiesta como el terreno para la elección auténtica, elección que emana de la resolución que abre el futuro, y la repetición que vuelve disponible el pasado. En esta dimensión de presente propio, el Dasein se desprende del carácter público del hoy, de este modo, el saber monumental-anticuarial se vuelve, al mismo tiempo *crítica del presente*. He aquí el modo en que las tres dimensiones de la historiografía se modelan al ser desarrolladas desde la historicidad propia. Dicho brevemente: El saber histórico que brota de la historicidad repitente es monumental; en la conservación venerante de lo sido está la posibilidad de lo anticuarial; en cuanto des-presentación del hoy, el saber histórico es crítico.

Llegando al final de sus análisis, Heidegger se ocupa de retomar una cuestión central para darle una formulación definitiva, esta noción deberá resultar manifiesta a la luz de las consideraciones que realizamos hasta este punto: la base originaria del saber histórico (tanto en su forma propia como impropia) es la *temporalidad* del Dasein, ésta es, según Heidegger, el fundamento del fundamento [*Der Grund des Fundaments*] (Heidegger, 2006a:411)

TERCERA SECCIÓN:

Análisis de la estructura semántica del discurso científico.

ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA SEMÁNTICA DEL DISCURSO CIENTÍFICO

Tal como se planteó en nuestra propuesta inicial de organización, esta sección se encargará de investigar las consideraciones heideggerianas acerca de la ciencia desde un tercer y último punto de vista: El de la manifestación discursiva intramundana de las actividades teóricas como la modalidad en que ellas alcanzan su nivel máximo de explicitud, y, al mismo tiempo, como la vía de acceso por excelencia para el estudio de los fenómenos implicados en el desarrollo de la ciencia como actitud. Nuestra aproximación a las diversas temáticas ha tomado como base el esquema de la intencionalidad del Dasein; habiendo dedicado la primera sección al estudio de la *intentio* (la ciencia como comportamiento y modo de la existencia), y la segunda al análisis del *intentum* (los objetos y regiones de la ciencia como correlatos de aquella actitud), corresponde ocuparnos del acontecimiento en el que la ciencia alcanza su máxima concreción.

El objetivo de esta sección será el de estudiar la estructura semántica de la ciencia en tanto discurso ya constituido. La ciencia será interrogada en su sentido lógico, es decir, como entramado de proposiciones sobre una región ontológica, y se buscarán los fundamentos existenciales de dicha constitución. Nuestro punto de partida será el componente mínimo de los discursos científicos en su sentido lógico: El enunciado. Continuaremos por el estudio del problema de la verdad, y discutiremos la idea de la proposición como su lugar propio. Por último nos ocuparemos del problema del sentido de fundamentación que opera en las ciencias ónticas, y procuraremos mostrar el carácter derivado de toda prueba y demostración, señalando su raíz existencial en la trascendencia del Dasein.

CAPÍTULO 7: El problema del enunciado

Para comenzar este capítulo, tomaremos como guía lo expresado en el parágrafo 9 a), sección β de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*: Allí se plantea un panorama de la situación de la cuestión del *lógos* que podría considerarse como un rudimentario programa del posible modo de acceso a su exposición (Cfr. Heidegger, 2007a:113). Este fragmento presenta en primer lugar el sentido vulgar más difundido de *lógos* (“ciencia de...” y conjunto de enunciados), a continuación se señala la necesidad de regresar a las formulaciones griegas, para luego avanzar hacia las discusiones más contemporáneas. Este será el orden en que desarrollaremos las temáticas.

Este capítulo dará por supuestas varias cuestiones que ya han sido oportunamente trabajadas, en particular, el problema de la estructura de la interpretación – comprensión: La así llamada estructura *Als*. Paralelamente, si bien será inevitable realizar menciones acerca de la

cuestión de la verdad, el tratamiento de esta problemática y sus diversos sentidos será postergado hasta el capítulo siguiente. Optamos por esta organización, basándonos en lo indicado en el párrafo 33 de *Ser y Tiempo*, a saber, que el estudio del enunciado prepara el terreno para el tratamiento de la verdad, ya que una de las posturas más difundidas al respecto, es precisamente aquella que considera al enunciado como el lugar propio de la verdad (Cfr. Heidegger, 2006a:177). Comenzaremos, pues, por un fugaz análisis de la noción vulgar de *lógos*, para dedicarnos de inmediato al origen griego del vocablo, y la reconstrucción del estudio que Heidegger realiza acerca de las consideraciones platónicas y aristotélicas.

1. La recepción y análisis de la noción aristotélica de *lógos*

Como punto de partida nos preguntamos: ¿En qué sentido utiliza, si acaso lo hace, el habla cotidiano la palabra griega “*lógos*”? El término suele aparecer asociado a otras palabras, específicamente, es utilizado para nombrar disciplinas científicas: Se dice “*lógos*” cuando se habla de la biología, la arqueología, la teología, etc. En todos estos casos, la idea de *lógos*, empleada como sufijo, viene a nombrar un área de estudio, una práctica científica, o, como suele decirse, “la ciencia de...”; esto significa, una conexión de enunciados acerca de una región del ente (noción lógica de ciencia).

Ahora bien, esta identificación del *lógos* con un saber científico, con un conjunto de proposiciones fundamentadas no es una invención moderna. Ya los griegos solían equiparar el *lógos* con el discurso teórico y esto por el siguiente motivo: El *lógos* (que como veremos, tiene el sentido de manifestación) constituía una herramienta fundamental del estar con otros, y de compartir la experiencia de mundo; este intercambio social de modos de decir el mundo con frecuencia se interpretaba (en el mundo político griego de la época de Aristóteles, regido por el tratamiento de los asuntos públicos en el ágora) como discusión acerca de algo, una discusión que con facilidad deriva en debate de carácter teórico. El *lógos* llega a tener para los griegos, desde un punto de vista público y cotidiano, la función de discurso teórico (Cfr. Heidegger, 2007a:331). El *lógos* se comprende desde entonces como un exponer el objeto en discusión, una discusión que lo contempla como algo que sólo está-ahí, discurrir que apunta en dirección al por qué y al desde-dónde (fundamento) es decir, un modo de la *theoréin*.

Ahora bien, ¿en qué consistía específicamente la concepción griega?, ¿qué es lo que los griegos entendían como *lógos*?, y, posteriormente ¿de qué manera profundizaron los filósofos esa comprensión?. En primer lugar atendemos a la reflexión de Platón, responsable de una de las primeras intuiciones filosóficas acerca del enunciado.

Para los griegos resultaba manifiesto que el *lógos* era esencialmente revelación [*deloún*] (Heidegger, 2006b:39). En su interpretación más inmediata *lógos* significaba hablar, decir. Pronto comprendieron los antiguos que el decir implica un decir en comunidad, un decir a otros,

este decir posee la capacidad de hacer que las cosas se vuelvan manifiestas, tanto para el que enuncia como para el destinatario. De este modo, la primera propiedad del decir queda identificada con la manifestación, el abrir y revelar. Si este es el caso, ¿qué es lo que se hace manifiesto mediante el hablar? Muchas cosas pueden caer bajo la luz de delante del decir, entes, fenómenos, estados de cosas, disposiciones afectivas, órdenes, solicitudes, interrogantes, pero todos estos posibles temas del decir coinciden en un factor: Dependen de una experiencia del mundo que busca ser compartida, y de la cual obtienen su sentido.

“Aquí sólo se ha dicho de modo más preciso lo que ya fijó Platón y que, en general, correspondía a la comprensión fundamental de los griegos, o a la comprensión del *lógos*; la función del habla es el *deloún*, el hacer manifiesto el ente” (Heidegger, 2004a:119)

Por ello cuando los griegos se preguntaron por la esencia del hombre, optaron por determinarlo como *zoón lógon échon*, (Cfr. Heidegger, 2002b:§9a) el viviente (animal) que tiene *lógos*. De lo dicho hace un momento se desprende que esta antigua definición no nombra un carácter accidental de un viviente, a saber, el hecho de tener lenguaje, y la capacidad de proferir sonidos significativos¹, sino una nota esencial: La capacidad de decir el mundo, la disposición a hacer manifiesto el ente, y a compartir comunicativamente la experiencia de mundo con otros seres humanos. En este sentido, tener *lógos*, (que equivale a tener la capacidad del decir, o sea, la capacidad del manifestar) no refiere únicamente a la capacidad de entablar en relaciones comunicativas fácticas², sino que, en tanto hacer manifiesto al ente, el *lógos*, está implicado, y de hecho, constituye, todas las relaciones del hombre con su mundo. Por ello afirma Heidegger en los seminarios de Zollikon que “Comportarse respecto a algo en tanto que algo es hablar, decir.” Esta afirmación se expande en la siguiente:

“No hay en absoluto ninguna relación del ser humano sin lenguaje. El lenguaje no es solamente expresión fonética. *Communicatio* es sólo una posibilidad. Decir significa originariamente «mostrar»” (Heidegger, 2007c:39)

Una intuición fundamental acerca de la esencia del decir tuvo su origen en Platón. En su diálogo *Sofista*, el filósofo llega a la conclusión de que todo *lógos* es *lógos tinós*³. Todo decir, es decir acerca de algo. Esta expresión, aparentemente trivial representa una verdadera conquista

¹ Volveremos inmediatamente sobre esta idea, al ocuparnos de la postura aristotélica

² También podríamos afirmar que vivir y experimentar el mundo, es de por sí, una relación comunicativa.

³ Podemos encontrar esta expresión en *El Sofista*, (Cfr. Platón, 1988:466), esta idea es discutida por Heidegger en su lección dedicada a la mencionada obra de Platón (Cfr. Heidegger, 1992a:507) Otras posibles formulaciones del mismo principio serían *légein tís katá tinós*, o *légein tinós*.

en el estudio del fenómeno del decir, y anticipa una noción fundamental que será luego retomada por la fenomenología: El *lógos* tiene una estructura intencional, una *intentio* y un *intentum*, un decir, y algo dicho, o más ampliamente, un decir, algo dicho, y algo sobre lo cual se dice. Nos ocuparemos de estas distinciones en el segundo punto de este capítulo.

Avanzamos ahora, de la mano de Aristóteles, hacia las reflexiones filosóficas posteriores. La sección introductoria del *Sofista de Platón* está dedicada específicamente al tratamiento aristotélico de la *alethéuein*. En esta obra se afirma que existen cinco modos de des-ocultar: *techné*, *epistémé*, *frónesis*, *Sofía*, y *noús*. Al mismo tiempo se aclara que, con excepción del *noús*, ningún modo de la *alethéuein* está por fuera del habla, o del decir (*lógos*).

Esta afirmación se condice con la recientemente expuesta definición griega del hombre como *zoón lógon échon*. Los diversos modos del descubrir se hallan penetrados por el decir, haciendo de éste un fenómeno determinante para la esencia del hombre⁴. Pues bien, ¿en qué consiste el *lógos* para Aristóteles? Este fenómeno ya ha sido definido como un componente estructural de hombre, pero también hemos podido observar su multiplicidad de formas. No existe un único modo del *lógos*. El enunciado, al que ahora nos dedicamos, es sólo una entre las diversas modalidades del decir. Aristóteles comienza por caracterizar el decir desde su aspecto más apreciable y cotidiano: el proferir fonético. El decir aparece primeramente como un conjunto de sonidos, de voces [*foné*], sin embargo, algo diferencia a estas voces de los sonidos emitidos por los animales, y esto es el hecho de poseer un contenido; la *foné* del hombre transmite, comunica, comparte, es capaz de contener un significado, una visión del mundo (Cfr. Heidegger, 2002b:46). Por ello la voz, en el hombre, queda definida como *foné semantiké*⁵, un sonido que tiene significado, que acarrea una experiencia de mundo (Cfr. Heidegger, 2006b:34). El tipo de *foné* propio del hombre, el *lógos*, se caracteriza en todas sus formas por ser poseedor de un contenido. Aristóteles nos señala que todo *lógos* es *semantikós*, pero sólo algunas formas del decir llegan a caracterizarse como enunciados: Nos referimos, finalmente, al *lógos apofantikós*.

“Cuando el *légein* se realiza en el *alethéuein* (descubrir), entonces el *lógos* es un *lógos apofantikós*; esto no significa que todo *légein* (preguntas, órdenes, suplicas, llamadas de atención) sea "verdadero" o "falso". Pero *si* todo [*légein*] es revelador -*deloún-*, lo que no tiene, sin embargo, que ser confundido con el descubrir teórico”. (Heidegger, 1994a:20)

⁴ Los dos modos del *lógon échon* (*logistikón* y *epistemonikón*) ya han sido estudiados con ocasión del tratamiento de la coordinación teoría-práxis

⁵ La expresión se desarrolla en *Sobre la interpretación* (Cfr. Aristóteles, 1995a:40)

Tal como anticipa el fragmento anterior, el *lógos* apofántico posee una serie de determinaciones que lo diferencian de todas las otras formas del decir. Preguntamos en primer lugar ¿qué significa *apófansis*?, En griego, *fáinomai*, o en su forma de voz media, *fáinesthai* significa manifestar, o hacer manifiesto, mostrar, hacer ver. A esta noción se le agrega el prefijo *apó*, que introduce la idea de lo realizado a partir de sí mismo. Entonces, *apófansis* este mienta un hacer ver mostrando al ente desde (*apó*) sí mismo (Cfr. Heidegger, 2007a:115)

Sólo se denomina apofántica a aquella forma del discurso que está definida específicamente por la finalidad de descubrir al ente, de hacerlo manifiesto desde sí mismo. La *apófansis* es el único tipo de discurso que se dedica exclusivamente al hacer ver mostrando y por ello se dice en *Lógica, la pregunta por la verdad*:

“Que hace ver mostrando (enunciado) es sólo el hablar en el que sucede el descubrir y el ocultar” (Heidegger, 2004a: 111)

El mismo concepto es expresado en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*:

“No todo discurso es *mostrativo*, es decir, tal que, en el modo de su dar a entender, tenga la tendencia específica meramente de mostrar lo que mienta en cuanto tal”. (Heidegger, 2010:370)

Como consecuencia de su inherente tendencia a hacer ver mostrando, movimiento que implica el descubrir y el ocultar, el *lógos apofantikós* constituye la única modalidad del decir en la cual puede ocurrir algo así como el ser verdadero o falso. Nos ocuparemos de las cuestiones asociadas al problema de la verdad en el siguiente capítulo.

Desde luego, existen formas del *lógos* que no están asociadas a la función del mostrar, como por ejemplo la *euché*, el rogar; nosotros podríamos añadir innumerables casos adicionales como el preguntar, el ordenar, el sugerir, etc. El estudio pormenorizado de estos *lógoi*, afirma Aristóteles, corresponden a la retórica y a la poética. El discurso mostrarivo recibe una denominación que nos es mucho más conocida: La *proposición enunciativa*, o bien, *enunciado determinativo* o *categorico*. En *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* Heidegger llega a esta definición compacta del *lógos*, a través de su función:

“*Lógos*: “el habla” no en el sentido de producir un sonido, sino de hablar sobre algo, de tal modo que exhibe el sobre-qué del hablar mostrando aquello de lo que se habla. La función genuina del *lógos* es la *apófáinesthai*” (Heidegger, 2002b:17)

La estructura básica de este tipo de enunciado responde al esquema “S es P”. Ahora bien, en el planteamiento de Aristóteles, el enunciado mostrativo no sólo se caracteriza por su tendencia fundamental a hacer ver mostrando, sino que a su estructura se añaden otras dos determinaciones: En primer lugar, como ya se ha anticipado, dada su tendencia a manifestar, a descubrir, el enunciado queda definido por la posibilidad de que acontezca lo verdadero o lo falso. La segunda característica se relaciona íntimamente con las anteriores: El enunciado mostrativo no pone por primera vez lo verdadero (concordante⁶), sino que se pliega al aparecer como reunido o separado del ente y sus determinaciones. Tanto allí donde puede suceder lo encubridor como lo desocultante, ya ha ocurrido algo así como una composición (*synthesis*). “El fundamento de la posibilidad del desencubrimiento o del ocultar es este configurar una unidad” (Heidegger, 2010:374) Entonces, ¿Qué es lo que se reúne en este reunir? No otra cosa que aquello que pugna por ser mostrado en el mostrar, con el conjunto de sus determinaciones.

“Dicho en lo fundamental: Para poder mostrar algo en general -ya como es, ya como no es-, es decir, para poder desencubrir u ocultar mostrativamente, *aquello* que se trata de mostrar ya tiene que *estar percibido* de entrada en la *unidad de sus determinaciones*, desde las cuales y en las cuales es determinable explícitamente, y concretamente con el carácter del *en tanto que esto y esto*”.(Heidegger, 2010:375)

Desde luego, todo lo que puede llamarse síntesis también puede llamarse *diéresis* (Cfr. Heidegger, 2002b:280), ya que todo reunir encuentra su condición de posibilidad en el *no estar juntos* de los elementos que se reúnen en el reunir enunciativo. Sólo puede mantenerse junto lo que de algún modo está separado.

“Y precisamente este reunir es también un descomponer. Sólo podemos mantener juntos lo uno con lo otro si este mantener juntos sigue siendo en *sí* mismo un mantener separados” (Heidegger, 2010:377)

De este modo, el *lógos apofantikós* se revela como una *synthesis* que al mismo tiempo es *diáiresis*. El reunir y el separar se pliegan al aparecer como reunido del ente que ha de ser manifestado con sus perfiles y determinaciones⁷. El enunciar no pone por primera vez las determinaciones, sino que tiene la capacidad de provocar un *realce* de lo que aparecía reunido o

⁶ *Adaequatio* en un sentido renovado, que explicaremos en el próximo capítulo.

⁷ Característica del ente, que pronto llamaremos “manifestabilidad pre-lógica”

separado. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger llega incluso a identificar la *synthesis* Aristotélica con la estructura *Als* de la comprensión primaria⁸.

“Cuando Aristóteles, en este contexto, habla de síntesis, se está refiriendo a lo que nosotros llamamos la estructura de «en tanto que». Se refiere a esto ciertamente sin entrar expresamente en la dimensión de este problema. La estructura de «en tanto que», el previo percibir”. (Heidegger, 2010:375)

Aristóteles señala una característica adicional para todo *lógos apofantikós*. La posibilidad de ser afirmativo o negativo. En efecto, un pedido, una orden, una pregunta, no afirman ni niegan nada acerca del ente, o bien, aquella afirmación-negación se encuentra como trasfondo de estos modos del decir. En cambio, en el *lógos* apofántico, rige la posibilidad de afirmar o negar (*katáfasis* y *apófasis*) ¿qué es lo que se afirma o niega? El pertenecer reunidos del ente y sus determinaciones. Así quedan abiertas las posibilidades del juicio que descubre afirmando o negando, y del juicio que encubre, también afirmando o negando⁹ Lo que Aristóteles fue capaz de percibir es que la esencia del *lógos* consiste justamente en la capacidad (posibilidad) de ser verdadero o falso, y afirmativo o negativo. El *lógos* mostrativo no queda definido por una de las modalidades, sino por la posibilidad del acontecer de cualquiera de ellas. Es por ello que se afirma que el *lógos* es una *potencia*.

“El *lógos apofantikós* es la potencia de «o bien ... o bien» del desencubrir y ocultar mostrador en el modo del atribuir tanto como en el del denegar, un mostrar en el que el «es» (ser) se expresa con algún significado. El carácter de potencia así orientado es la esencia del *lógos apofantikós*”(Heidegger, 2010:401)

Un enunciado que encubre, aún en ese encubrir, es mostrador (apofántico) en su esencia, un enunciado que niega también es mostrativo, en este caso, hace manifiesto al ente en el sentido del denegar la copertenencia de S y P. En efecto, el *lógos* es la potencia del “o bien... o bien..” [*entweder...oder*] Ninguna de las posibilidades fácticas de concreción del enunciar define completamente al *lógos*, sino la misma potencialidad de configurarse en cualquiera de esas formas¹⁰. Pero al decir *potencia* también decimos disposición, comportamiento, hábito (*héxis*) (Cfr. Heidegger, 2002b:209), el *lógos* apofántico es ante todo, una forma de ser-en-el-

⁸ La *synthesis- diáiresis* también llega a ser asimilada al *en tanto que* en *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (Heidegger, 2002b:281)

⁹ Pronto veremos que este encubrir enunciativo representa una forma del descubrir, precisamente, un descubrir que abre al ente en la forma del “disimulo” (Tugendhat)

¹⁰ La lógica tradicional, y varios de los autores más contemporáneos, incluyendo a Husserl y, según su propia opinión, al propio Heidegger (en *Ser y Tiempo*), han incurrido en el error de priorizar la forma descubridora (verdadera) y afirmativa como modalidad preeminente del *lógos*.

mundo, un modo de comportarse ante el ente, una modalidad por medio de la cual la existencia se deja orientar exclusivamente por el movimiento descubridor de la comprensión, y se dirige al ente, primariamente como lo que está-ahí, como caracterizado por propiedades y manifiesto por medio de perfiles, y lo hace, como pronto veremos al ocuparnos del tratamiento propiamente heideggeriano del tema, con el objetivo de resaltar, determinar, conservar y comunicar.

En resumen, del estudio aristotélico del *lógos* extraemos las siguientes características: El enunciado es, como toda forma del decir, una expresión significativa (*semantikós*), pero ella se caracteriza específicamente por la intención del descubrir, y del hacer ver mostrando (*apófansis*). A su vez, en este papel descubridor, el enunciado determinativo se vuelve el único tipo de *lógos* susceptible de ser llamado verdadero o falso. El ejercicio específico del *lógos* apofántico con respecto al ente es un componer (*synthesis*), que al mismo tiempo es un separar (*diáiresis*) lo que viene a la presencia y sus determinaciones, en un realce que le otorga a lo enunciado una cierta independencia. Por último, el enunciado puede ser afirmativo o negativo (*apófisis* y *katáfisis*) y puede ser verdadero o falso (*alethés* y *pseudós*), pero, más allá de estas variedades, Aristóteles señala que la esencia misma del *lógos* apofántico se encuentra justamente en la posibilidad de ser una o la otra cosa, el *lógos apofántico* es una potencia y una disposición; en última instancia, un comportamiento del Dasein en el mundo.

2. La reinterpretación del *lógos* a la luz de la exposición de la fenomenología

Otra serie de reflexiones en torno a la esencia del enunciado pueden ser extraídas de las diversas exposiciones de la fenomenología que Heidegger realiza durante el período de Marburgo, tales como las presentes en *Introducción a la investigación fenomenológica*, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *Lógica*, *la pregunta por la verdad* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Algunas de estas obras coinciden en comenzar la interpretación de la idea de *lógos* a la luz de la explicación del término “fenomenología” (*Introducción a la investigación fenomenológica* y *Ser y Tiempo*, por ejemplo). En la lección del semestre de invierno de 1923/24 (recogida en el tomo 17 de las obras completas), el estudio del sentido del término nos sitúa ante la idea de mundo y la noción de vivir como ser-en-el-mundo, de este modo, la fenomenología queda caracterizada como la práctica que habla y hace ver (*lógos* en tanto *deloún*) al mundo, como aquello que es y se manifiesta a partir de sí mismo (*fainómenon*). “Fenomenología” define un decir lo que se muestra desde sí mismo. El decir, el hablar aparece como una posibilidad fundamental de la existencia, un comportamiento que permite que el ser se muestre.

Desde su nacimiento, la fenomenología se ha encontrado en estrecha relación con el problema del *lógos* y la lógica (en tanto estudio del *lógos*). Sus primeros aportes al escenario

filosófico se dan en su crítica al psicologismo, historicismo, naturalismo, y en discusión con las tradicionales teorías del conocimiento. Es desde este comienzo que la fenomenología se pregunta por la esencia del decir.

Las reflexiones de Husserl en torno al *lógos* en tanto *decir* se relacionan directamente con el problema del mentar y el significado. Este autor hereda de Brentano la idea de que el significado [*Bedeutung*] es lo que da unidad a una multiplicidad de actos individuales de significación. Contemplamos aquí una **primera** intuición importante: El significar es un acto de conciencia, que se comporta de manera *intencional*. El significado es la unidad ideal de múltiples actos que se refieren a un mismo contenido. En este contexto aparece la distinción fundamental dentro de los actos de significado: Un comprender vacío y un comprender que obtiene cumplimiento en la situación objetiva. El *lógos* es un tipo de vivencia; específicamente, un tipo de acto intencional, esto es, un acto referido a un *intentum*¹¹.

“[*lógos*] significa tanto el *enunciar* [*Aussagen*] como lo *enunciado* [*Ausgesagtes*]. El enunciar es un *comportamiento intencional del Dasein*. Por su esencia, es un enunciar *sobre* algo y, por tanto, esta referido intrínsecamente al *ente*.” (Heidegger, 2000a:254)

Esta relación entre lo mentado y lo intuido es clave para comprender la concepción husserliana en torno al enunciado. Este autor orienta el sentido de la verdad en vistas a la verdad de la proposición, y determina la verdad como cumplimiento de una intención, la plenificación de lo que se ha mentado de manera vacía (Heidegger, 2006b:135)

El mentar vacío (junto con la idea de intencionalidad) es un **segundo** concepto clave para comprender la noción husserliana de *lógos*. Consiste en el referirse a algo sin tenerlo presente (en alguno de los diversos modos de la presencia). El hablar de algo sin tenerlo a mano, sin siquiera recordarlo en una presentificación es un fenómeno íntimamente ligado a esta forma del referirse intencional que es el enunciar.

“El mentar vacío es el representar algo en el modo del pensar en algo, del recordar que puede surgir en una conversación acerca del puente. Miento el puente mismo, pero sin verlo siquiera en su aspecto: lo miento, me refiero a él en el sentido de un mentar vacío”. (Heidegger, 2007a:62)

El mentar vacío puede recibir una posterior plenificación. El referirse a algo sin poseerlo en carne y hueso, o ni siquiera por medio de una imagen o recuerdo, puede llegar a

¹¹ Esta noción concuerda con el antiguo descubrimiento platónico de que todo *lógos* es *lógos tinós*

recibir cumplimiento en una experiencia que, de un modo u otro relacione efectivamente¹² el mentar con una intuición. Decimos que el mentar *puede* devenir plenificado, ya que sólo en escasas ocasiones nos encontramos en la situación de que un vacío referirse a las cosas vaya encontrando progresiva plenificación en una serie sucesiva de intuiciones, a medida que se enuncia¹³, por eso asegura Heidegger que “generalmente mas bien nos conformamos con un pensar disminuido y ciego” (Heidegger, 2007a:63).

En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger realiza una exposición de la doctrina husserliana de la expresión que podría considerarse un antecedente para su propia concepción del discurso como existencial. Allí se afirma que los enunciados son *actos de significación*; la proposición enunciativa es un modo de expresar vivencias o actuaciones. Ahora bien, no debe limitarse la idea de expresión al terreno del enunciado determinativo, por el contrario, Heidegger considera que una valiosa intuición de la fenomenología (la **tercera** en nuestra exposición) es la idea de que toda actuación y percepción tiene el carácter de lo expreso. Propiamente, la expresión pasaría a constituir un carácter de la vida, en este sentido, vivir sería un enunciar, o vivir en un enunciado¹⁴.

“fácticamente nuestras actuaciones están en todos los casos atravesadas de enunciados, que siempre se llevan a cabo con cierta expresión [*in bestimmter Ausdrcklichkeit*]. De hecho, lo cierto es que nuestras percepciones y nuestros estados constitutivos mas simples y directos son ya *expresos*, aun más, están en cierto modo *interpretados* [*interpretiert*]. No es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellas; mas exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla”.(Heidegger, 2007a:80)

La idea de que toda experiencia se encuentra atravesada por alguna forma de la expresión, y, paralelamente, interpretada desde un determinado punto de vista se condice con las nociones heideggerianas de discurso y comprensión. La doctrina husserliana del *lógos* excede el ámbito de las meras locuciones verbales y se expande sobre toda experiencia y actividad; de este modo, se vuelve un importante antecedente para el desarrollo de la estructura heideggeriana de la apertura (articulada en sus tres existenciales)

La mayor parte de las menciones a la teoría husserliana del enunciado que se encuentran en las obras del período de Marburgo ocurren con ocasión de tres grandes temáticas: El

¹² Aunque, como veremos, en realidad, la relación intencional con lo mentado ya estaba establecida de antemano, pero en el modo del vacío. Toda intención lleva en sí la tendencia a una impleción.

¹³ Este sería el caso, por ejemplo, de hablar de una mesa y de sus características, a medida que recorro la mesa con la mirada, y me centro intuitivamente en estas características.

¹⁴ Noción notoriamente emparentada con la idea griega de *zoón lógon échon*

problema de la verdad, la exposición del término “fenomenología” y la crítica al psicologismo. Ya que el problema de la verdad será objeto de nuestro próximo capítulo, y dado que ya hemos mencionado el sentido en el que se emplea la palabra “lógos” en la expresión “fenomenología”, diremos algunas palabras acerca de la última temática, en lo que podría considerarse la **cuarta** intuición que heidegger extrae del análisis de la fenomenología.

La crítica al psicologismo llevada adelante por Husserl se basa últimamente en la distinción entre lo real y lo ideal. En sus *Investigaciones Lógicas* de 1900-1901, Husserl aún se dejaba dirigir por la idea de la proposición como el lugar propio de la verdad. Lo verdadero no es la propiedad de un acto psíquico “como el cansancio y la inhibición” (Heidegger, 2004a:52), sino el contenido de un pensamiento, y este contenido, como tal, se expresa en una proposición.

“Lo verdadero no es primariamente el poner ni las relaciones de posición, sino lo puesto como tal: la proposición” (Heidegger, 2004a:52)

Así vemos que la proposición enunciativa viene a cumplir el importante papel de ser la portadora de un contenido ideal, de una verdad. El *lógos* como *decir* ocupa un papel principal en la primera filosofía de Husserl, ya que en la proposición enunciativa se cumple la función principal de custodiar un contenido ideal, en definitiva, una verdad.

“La verdad no es el *légein*, el hablar y tratar de algo, sino el *legómenon*, lo dicho como tal” (2004a:52)

Husserl ofrece una visión de la ciencia como un entramado de proposiciones fundamentadas¹⁵, siguiendo la línea de la distinción entre acto de juzgar y contenido ideal del juicio, y habiendo aclarado que lo decisivo para una ciencia no es el *légein*, sino lo *legómenon*, vemos que estos principios se extienden a una caracterización del sentido del término “teoría”: Este concepto queda caracterizado como un plexo de fundamentación ordenado de manera deductiva. La teoría no sería un conjunto de proposiciones de carácter condicional para la explicación de un fenómeno, sino un entramado cerrado de proposiciones relacionadas de manera tal que las premisas más básicas se extraen de las más generales. Se percibe que el modelo de Husserl es en esta época, la matemática.

“Una «teoría» en el sentido de Husserl no es por ejemplo un sistema de supuestos, de proposiciones establecidas de modo condicional para una posible explicación de un entramado de hechos, sino teoría mas bien en el sentido de la *Teoría* griega: la

¹⁵ Esta noción será objeto de la penúltima sección de este capítulo.

unidad de un plexo de fundamentación de proposiciones verdaderas cerrado en *si mismo*, y en primer termino una deducción, por ejemplo la teoría matemática”. (Heidegger, 2004a:45)

Ahora que sabemos que la relevancia de la proposición para los análisis fenomenológicos de los años '20 es el hecho de que ella es capaz de conservar un significado, un contenido ideal, nos preguntamos específicamente en qué consiste, desde una perspectiva fenomenológica, un enunciado.

El enunciado es descripto, en lo que podría considerarse el **quinto** aporte husserliano a la temática del *lógos*, como un *conjunto de posiciones*: La posición de un sujeto sobre el que se realizará una predicación, y la posición (exposición) de una propiedad (predicado) que se despliega sobre aquello juzgado. La coordinación de estas posiciones da como resultado lo juzgado mismo, es decir, el contenido de la proposición. Más allá de los múltiples modos en que puede realizarse el juzgar fáctico (desde diversas disposiciones afectivas, diversas circunstancias y con variados grados de claridad) todos los actos coinciden en que el contenido ideal, es el mismo. Según la exposición de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, la proposición es para Husserl el depósito de un contenido ideal, que da unidad a una multiplicidad de actos de juzgar. Una lectura similar se hace visible en *Lógica, la pregunta por la verdad*:

“Una proposición es algo idéntico que se mantiene en su mismidad frente a la multiplicidad de las posiciones judicativas que ocurren en la realidad, frente a sus circunstancias y propiedades reales.” (Heidegger, 2004a:53)

La proposición exhibe una mismidad y consistencia frente al carácter fluyente y diverso de del acontecer psíquico. En definitiva, la proposición muestra las notas de lo *ideal*: Lo mismo, lo permanente y lo universal (Cfr. Heidegger, 2004a:55). La idea de proposición en Husserl aparece desde el comienzo como relacionada con la idea de la verdad; en efecto, el contenido de ideal de una proposición es una verdad¹⁶. En qué consiste la verdad para la filosofía de los años veinte será objeto de nuestro próximo capítulo.

Ahora bien, más allá de la temprana concepción Husserliana del juicio como “receptáculo” de un contenido ideal, existe otra intuición que realiza un nuevo y profundo aporte a nuestra discusión (el **sexto**, en nuestra exposición): nos referimos a las consideraciones

¹⁶ Resulta importante destacar que esta concepción de la verdad y lo ideal es abandonada por Husserl después de sus investigaciones lógicas (Heidegger, 2004a:56). En esta primera formulación, la noción de lo ideal como lo mismo, permanente y universal, consiste en el armazón conceptual que articula una crítica al psicologismo.

en torno a la relación entre el mentar vacío de la proposición, y el ente del cual es mención. Ciertamente, el *lógos* es manifestación¹⁷, y como tal, debe “dejarse controlar” por el ente.

“El conocimiento-de y el discurso-sobre, por así decirlo, tienen que mostrar sus cartas a aquello de lo cual y sobre lo cual reivindican ser «revelación» en el sentido amplio que hemos definido (*lógos*), tienen que dejarse controlar por la propia cosa.” (Heidegger, 2004a:91)

El enunciar es una forma del mentar vacío, como toda forma del mentar vacío, él encontrará su plenitud en una intuición¹⁸. La posibilidad del plenificar confirma el carácter *intencional* del enunciado. El enunciar, en tanto mentar vacío tiende a la acreditación intencional, es decir, lo mentado es traído ante aquello mismo que mienta. Heidegger destaca este importante descubrimiento de las investigaciones husserlianas: El mentar en forma vacía incluye en sí una referencia indeleble con lo mentado, una referencia tal que no resulta necesaria la presencia de un tercer elemento que certifique la co-pertenencia de lo mentado e intuido, sino que, al producirse la plenificación intencional, el mentar vacío llega a ser (en plenitud) aquello mismo a lo que estaba referido. La relación intencional no requiere de un tercer término, ni tampoco de una reflexión posterior que confirme el colmamiento exitoso, sino que es ella misma, en cumplimiento de sí misma. La modificación que produce la acreditación intencional es la de un cambio de modalidad: Lo que era mentado en el modo del vacío ahora es intuido, por ejemplo, en el modo de la presencia corporal.

“la acreditación no se produce como algo externo, sino que la representación vacía que se acredita, en cuanto que intencional, sabe de *si* misma que se esta acreditando. [...]La acreditación no es algo que se adhiera a la representación vacía, sino que es un modo de su propia realización”.(Heidegger, 2004a:93)

Lo que se extrae de estos fragmentos, y que resulta relevante para el estudio del *lógos* es una triple afirmación: 1) El *lógos* tiene carácter intencional, 2) constituye una forma del mentar vacío y 3) este mentar no requiere de ningún término adicional para llegar a plenificarse. Estas tres nociones serán incorporadas a la postura heideggeriana, desde una perspectiva hermenéutico-existencial.

Con todo, quizá el aporte más relevante a la cuestión del *lógos* (el **séptimo** y último de nuestro desarrollo) que se extrae de los estudios de la temprana fenomenología, sea la doctrina husserliana de los *actos de síntesis*. Uno de estos actos –el que nos interesa aquí

¹⁷ Esta concepción incorpora la noción griega del *lógos* como *deloún*

¹⁸ No nos detendremos ahora en las variadas formas del intuir que pueden plenificar una mención vacía

particularmente- es el de “realzar”, que consiste en destacar una determinación o perfil “desde el todo de una cosa unitariamente percibida” (Heidegger, 2007a:89), este desatacar convierte al perfil o determinación en una *propiedad*. El realzar lleva a la explicitud una determinación del ente que aquel sólo poseía previamente de manera implícita. Desde luego, el realzar no pone por primera vez la determinación, sino que sólo la hace “emerger” por medio del acto de síntesis. Este acto no sólo destaca a la propiedad, sino también al ente como sujeto de esa propiedad, ambos movimientos se producen en uno y el mismo acto.

“la cosa anteriormente sin articular se hace ahora visible a través de la articulación, la cual articulación denominamos *estado de cosas*” (Heidegger, 2007a:89)

Como vemos, el resultado de la articulación manifestante del ente con su determinación es lo que Husserl denomina *estado de cosas* [*Sachverhalt*]. Este término mienta una situación, una disposición en la que las cosas se dan a conocer, por ejemplo, “la silla como siendo amarilla”.¹⁹

Lo que es realzado es la *relación* entre la determinación y el ente. El acto de síntesis que realiza semejante acentuación es, en efecto, el enunciar. Por medio del enunciado se pone de relieve la relación presente en el estado de cosas (*Tatbestand*). Por lo tanto, el enunciado sólo hace presente de modo expreso un previo estado de cosas (*Tatbestand*). El enlazar del acto de síntesis que realza da como resultado una nueva objetualidad: El estado de cosas (*Sachverhalt*), en tanto sus componentes se ofrecen en la forma del sujeto y el predicado:

“La nueva objetualidad, el estado de cosas [*Sachverhalt*], se caracteriza por ser una relación determinada, cuyos miembros dan bajo la forma de sujeto y de predicado lo que se articula en la relación” (Heidegger, 2007a:90)

En esta forma de presentar el enunciado como un acto de síntesis pueden percibirse dos conexiones con otras corrientes del pensar filosófico: Por un lado, con la doctrina aristotélica de

¹⁹ Para evitar una confusión, es importante diferenciar aquí dos términos husserlianos que resultan traducidos por medio de una misma expresión. En efecto, la noción de “Estado de cosas” puede traducir el término alemán *Sachverhalt*, o el término *Tatbestand*. Según lo indica Jaime Aspiunza, en una nota de su traducción de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Cfr. Heidegger, 2007a:76 -nota 69-), el primer término hace referencia a una *relación* (el traductor detecta aquí la presencia de la palabra *Verhältnis*), de este modo, *Sachverhalt* pasaría a significar estado-relación. Por su parte, el segundo término, posee el componente *bestand*, palabra proveniente del verbo *bestehen* que significa, en uno de sus sentidos más fuertes, “permanecer”. De esta distinción puede extraerse una divergencia entre dos modos de concebir el “estado de cosas”: El mismo puede significar la relación que ha sido resaltada en una articulación, en un acto de síntesis (sentido de estado-relación), o bien, puede referirse al estado de permanencia en el que se encuentra el ente y sus determinaciones, estado al cual la articulación debe someterse. De aquí en más, para diferenciar el sentido en que se utiliza la expresión “estado de cosas”, indicaremos a continuación y entre paréntesis, la palabra alemana a la cual ella se refiere.

la *synthesis* y la *diáiresis* (que Heidegger reinterpreta como la estructura *Als*), y por otro lado, con el tratamiento heideggeriano de la *tematización*, en el sentido de conversión del *Als*²⁰ hermenéutico en el apofántico. Heidegger, al exponer esta importante cuestión también hace uso del término “realce”, y coincide con que el mismo se realiza desde una cierta disponibilidad previa del ente en la unidad de sus determinaciones. Podemos percibir esta coincidencia en el modo en que Heidegger explica la postura de Husserl en torno al acto de síntesis:

“Quede con esto claro que el realzar y presentar el estado de cosas [*Sachverhalt*] en la totalidad sólo es posible sobre el fundamento de la cosa [*Sache*] dada de antemano” (Heidegger, 2007a:90)

Como vimos, existen numerosos puntos de contacto entre la temprana fenomenología de Husserl y los planteos heideggerianos, tanto en su exposición de la filosofía aristotélica como en el desarrollo de su propia filosofía existencial. Desde una perspectiva ontológica, el punto de conexión entre las investigaciones de Husserl y las reflexiones de los filósofos griegos – dos fuentes de intuiciones que, desde luego, serán incorporadas por Heidegger en su propia filosofía- se encuentra en la consideración del *lógos* como el punto en el cual redundaba toda pregunta por el ser. Ya que el *lógos* es definido por ambas corrientes filosóficas como *manifestación*, será este comportamiento el movimiento principal dirigido a poner al descubierto al ente en general. En efecto, el ente es objeto de una posible determinación, esta determinación será llevada a cabo por aquella práctica humana que consiste precisamente en hacer manifiesto al ente desde sí mismo: el *lógos* en tanto *deloún* y *apófansis*, una conducta tan fundamental, que ha llegado a definir la misma esencia del hombre como *zoón lógon échon*, el hombre como el ente que se comporta hacia el ente en el modo de la manifestación y el descubrimiento.

A modo de corolario, mencionamos un aporte adicional de Husserl a la doctrina del juicio – fundamentalmente, en su conexión con el problema de la verdad- Nos referimos a la distinción entre el acto de juzgar y el contenido proposicional del juicio, esto es, el *sentido* (Cfr. *probs fundam*, 247) A diferencia de la aproximación de Heidegger –para quien el sentido es el horizonte de comprensibilidad de algo-, Husserl considera que el *sentido* es lo juzgado como tal en un juicio verdadero. Lo que es verdadero constituye para Husserl la *objetividad*. Por su parte,

²⁰ Paradójicamente, el propio Husserl emplea la noción del *Als was*, en su propia filosofía, pero para él, esta noción tiene un sentido diferente que para Heidegger. En Husserl, el *Als was* (que, siendo estrictos, no coincide en su formulación con el heideggeriano *etwas als etwas*) viene a nombrar el carácter *universal* de la cosa, es decir, la Abstracción ideativa de la especie a partir de la observación (intuición) de un ente o serie de entes. Esta posición se aclara con un ejemplo: Al caminar por un barrio no percibo una por una las casas con sus diferencias, lo primero que veo es “casas” en general “en principio veo algo universal: eso es una casa” (Heidegger, 2007a:93) Ese carácter universal no se aprehende expresamente en lo que es, pero sí se aprehende a la vez. Se trata de una forma categorial.

Heidegger detecta en esta identificación del conocimiento con el juicio, y de la objetividad como el ser verdadero, uno de los principales rasgos del neokantismo, una postura filosófica que ha llegado a influir incluso sobre la fenomenología:

“La convicción de que el conocimiento es igual al juicio, la verdad igual a ser juzgado, igual a la objetividad, igual al sentido válido, llegó a ser tan dominante que incluso la fenomenología fue infectada por esta insostenible concepción del conocimiento, tal como aparece en la investigación posterior de las obras de Husserl, sobre todo en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*” (Heidegger, 2000a:247)

Dado que cualquier profundización adicional en la temática del *lógos* nos llevará directamente a la discusión de la cuestión de la verdad, a la cual dedicaremos un capítulo específico detendremos aquí nuestro repaso de la recepción de la concepción fenomenológica del *lógos*.

3. El estudio del *lógos* en *Ser y Tiempo*, y las lecciones subsecuentes

Una prudente vía de aproximación a la temática que ahora nos compete sería la de emular un modo en el que Heidegger frecuentemente aborda los problemas: El análisis de la opinión vulgar al respecto. En lo referente al *lógos*, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se afirma que para la experiencia vulgar, el enunciado aparece como entramado subsistente de palabras habladas, también subsistentes. La proposición enunciativa sería un ente que está- ahí como otros entes, pero con la particularidad de que este último se compone, a su vez, de entes también subsistentes: palabras habladas. Para la concepción vulgar, hay palabras así como hay árboles y casas (Heidegger, 2000a:252). La proposición sería una simple sucesión de palabras. La interpretación vulgar también considera que, en correspondencia con esta ilación de palabras, poseemos en el alma un entramado de representaciones que deben referirse a un conjunto de cosas que se encuentran en el exterior (fuera del mundo inmanente de las representaciones).²¹

Un análisis más profundo (existencial) de la estructura y origen del *lógos* (que se sirve de los estudios aristotélicos y fenomenológicos) ha revelado que el enunciado constituye la potencia del “o bien... o bien” es decir, la capacidad abierta de ser verdadero o falso, afirmativo o negativo, descubridor u ocultador (disimulante). Este potencial emana de un carácter

²¹ Esta formulación chocará casi de inmediato con la imposibilidad de resolver el así llamado “problema del puente”, es decir, el modo (o el término híbrido) por el cual “lo interior” puede quedar referido a “lo exterior”.

existencial fundamental: la libertad en tanto trascendencia. En efecto, la posibilidad de enunciar, de realizar una síntesis-*diáiresis* del ente y sus determinaciones y, afirmando o negando, permitir su descubrimiento, o bien, presentarlo en el modo del disimulo, se apoya en la previa posibilidad existencial de entrar en relación desocultante con el ente en general.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* se asegura que la potencia del “o bien... o bien” se fundamenta en un ser libre para el ente en cuanto tal “el *lógos apofantikós*, como enunciado sólo es posible allí donde hay libertad” (Heidegger, 2010:403). El enunciado se vuelve posible sobre la base del pre-lógico estar abierto para la vinculatoriedad del ente, la cual podrá llegar a ser expuesta de forma manifiesta por medio de la predicación y atribución de propiedades a sujetos.

“Cuando decimos que esta potencia de mostración se fundamenta en un ser libre para lo ente en cuanto tal, ello implica que el *lógos* no produce primero una referencia a lo ente en cuanto tal, sino que se *fundamenta* por su parte en una tal”. (Heidegger, 2010:403)

Por lo visto en esta obra, el enunciar es reconocido como un comportamiento de tipo intencional, cuya posibilidad se encuentra en el ser-en-el-mundo. De aquí se extrae una característica adicional del *lógos*, una novedad introducida por Heidegger: Dado que el enunciar se basa en el previo y constante ser-en-el-mundo en tanto relación comprensiva con los entes, se hace evidente que el Dasein ya convive, de un modo u otro, con el sentido de los entes que comparecen; de lo contrario, es decir, si la constitución de ser del ente que interpela al Dasein (desde un interés pragmático o contemplativo) no estuviese abierta previamente de alguna forma, no sería posible interrelación alguna, y tampoco la predicación. El Dasein ya vive en el horizonte de comprensibilidad de los entes (*sentido*), y siempre se relaciona con ellos desde alguna forma del sentido que ha sido previamente abierta. Por ello se afirma en diversas obras (especialmente en *Lógica, la pregunta por la verdad, Los problemas fundamentales de la fenomenología* y *Ser y tiempo*) que el sentido del ente antecede a la expresión de una palabra que lo define. La palabra es atribuida a un significado abierto de antemano; la expresión verbal no pone por primera vez el sentido, sino que se pliega a él, y lo lleva a la expresión.

“No hay primero palabras que se acuñen como signos de los significados, sino que, a la inversa, a partir del Dasein que comprende el mundo y se comprende a sí mismo, o sea, a partir de un entramado de significados ya develado, se atribuye en cada caso una palabra a estos significados”. (Heidegger, 2000a:256)

En este mismo sentido Heidegger expresa en *Ser y Tiempo* que “a las significaciones les brotan palabras” (Heidegger, 2006a:184) De hecho, ni siquiera es necesario que la proposición enunciativa sea expresada en una locución sonora, este movimiento sólo dispone para la comunicación un sentido que ya ha sido articulado, y luego resaltado en la predicación.

Más allá del ya discutido carácter intencional de la proposición, y de su fundamentarse en el previo ser-en-el-mundo, observamos, al analizar *Ser y Tiempo* y, paralelamente, *Lógica, la pregunta por la verdad*, que el acento de la exposición está colocado en otros factores. En estas obras la proposición enunciativa aparece como resultado de una variación en la estructura de la interpretación: El *Als* hermenéutico de la comprensión primaria se convierte en el *Als* apofántico del enunciar que hace ver mostrando. Esta explicación del surgimiento del enunciado a partir de la comprensión primaria ya ha sido trabajada con ocasión del tratamiento del primer sentido de tematización. En efecto, por medio de la tematización, se decía, el *con qué* del *tener que ver con* (estructura del cuidado en tanto ocupación) se convertía en el *acerca de qué* de un enunciado mostrativo.

En la comprensión primaria, el *en tanto qué* que permitía la apropiación del ente era obtenido de la *finalidad para*, es decir, del *um-zu* del artefacto. En la versión tematizante de la interpretación, en cambio, el *en tanto que*, se obtiene de la consideración del ente en sí mismo, con independencia de cualquier finalidad práctica. Esta variedad del *Als* recibe una denominación especial, puesto que sus funciones difieren en gran parte de las propias de la interpretación perteneciente a la comprensión primaria, aunque ciertamente se basan en ellas. El *Als* que se concentra en el ente en sí mismo, tal como viene a la presencia es llamado *Als Apofántico* [*Apophantische Als*] (Cfr. Heidegger, 2006a:181).

La estructura del *en tanto qué*, es nada menos que la condición de posibilidad del *lógos* apofántico: el *Als* (en sentido hermenéutico) subyace a la predicación. Ahora bien, antes de todo enunciar determinativo el ente y sus determinaciones deben comparecer en una síntesis previa, a la cual el enunciar puede remitirse para realizar la articulación predicativa – y por ello sintético-diairética- del ente y su modo de aparecer; en otras palabras, el ente ya debe aparecer como un fenómeno unitario. La estructura *Als* preexiste a la predicación en lo que Heidegger denominó la comprensión primaria, esto es, el “saber” inmediato y regular del quehacer práctico con artefactos. Para esta forma primaria de la interpretación, comprender un ente es dejarlo en libertad en su remisionalidad, en su *um-zu*. Sin embargo, esta forma antepredicativa de la comprensión opera como suelo para la variación que transforma al ente desde “algo con lo que la existencia se ocupa”, hacia “algo sobre lo cual la existencia se pronuncia”. Esta formulación equivale a decir que el *als apofántico* presupone al *als hermenéutico* de la comprensión primaria (y a su vez, este último, posee como su correlato al aparecer como *uno* del ente en tanto captado por una intuición simple). Más allá de que la estructura sintética del ente sea percibida por una

intuición simple, (por ejemplo, la intuición “mesa-negra”)²² esa manifestabilidad pre-lógica sólo puede llegar a ser vista explícitamente a través de la incorporación de lo aprehendido en el mecanismo de la comprensión (ya sea esta primaria o secundaria) El ente como fenómeno unitario sólo llega a ser visto expresamente gracias al despliegue del *lógos*²³. Por ello indica Vigo que “todo acceso al ente intramundano, ya en el ámbito de la experiencia antepredicativa, está sujeto a una cierta mediación comprensivo-interpretativa” (Vigo, 2008:154 –nota 14-)

Asimismo, es importante destacar que la apertura del ente como algo *uno* nunca acontece desde una ausencia de horizonte. Por el contrario, la comparecencia del ente como perfilado de tal o cual modo sólo es posible sobre la base de la previa apertura del mundo como escenario apto su venida a la presencia. Por ejemplo, la apertura preológica (anterior a la producción de un enunciado) de “la pizarra mal colocada” se da conjuntamente con la apertura del salón de clases; en efecto, aquello que posibilita que la pizarra sea descubierta de tal o cual manera es la previa apertura de un plexo total de referencias. El fenómeno unitario de la pizarra mal colocada, presupone y surge de la previa apertura del mundo, es desde este entramado de significaciones de donde el ente obtendrá el perfil por medio del cual viene a la presencia. Aquello sobre lo cual la existencia retorna para elaborar un enunciado predicativo es, en efecto, un fenómeno unitario, un comparecer sintético del ente y sus determinaciones que sólo es posibilitado por la apertura previa de un mundo en el que aquel ente se halla inscripto. Por ello puede afirmarse que la manifestabilidad preológica del ente es una “manifestabilidad en totalidad” (Cfr. Vigo, 2008:155). Las precedentes indicaciones nos conducen a la conclusión de que la verdad del enunciado encuentra su suelo en la manifestabilidad preológica del ente, o en otras palabras, “la verdad proposicional esta necesariamente enraizada en la apertura manifestativa del ente en el acceso antepredicativo” (Vigo, 2008:159)

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* se indica que en el *en tanto que* se piensa una *relación* (Cfr. Heidegger, 2010:376) esto significa que el *Als* cumple la función específica de una *estructura* que posibilita la articulación de significaciones: Ella no aporta contenido, sino que se ocupa de relacionar un contenido abierto de antemano. Ahora podemos afirmar, siguiendo la exposición de *Principios metafísicos de la lógica*, que aquella relación, en la que consiste la estructura *Als* es doble: Por una parte, nombra una relación que se establece entre el ente y sus determinaciones (relación que se sustenta en el modo sintético de comparecencia del ente, desde un mundo previamente abierto), y por otra, la relación del *Dasein* con el ente, ya sea en su modo de ser tomado por el ejercicio pragmático de la existencia, (en su remisionalidad y finalidad), o por el enunciar apofántico, en el ejercicio del determinar. El *en tanto que* es un referir que reúne, tiende a un reunir, busca una síntesis (Cfr. Heidegger, 2010:379), pero al mismo tiempo *se pliega* a un aparecer sintético. Ese reunir es al mismo

²² (Cfr. Heidegger, 1992a:183)

²³ Veremos que en esta afirmación comprendemos *lógos* en su sentido más amplio: decir como existir

tiempo un descomponer. Aquí Heidegger explica el carácter doblemente relacional del enunciar apofántico (como modo de aplicación de la estructura *Als*):

“No sólo la relación del Dasein juzgante con el sobre qué, sino que este sobre qué está articulado en *si* mismo de forma relacional, enlazado relacionalmente. Esto quiere decir: La relación intencional del enunciado es en *si* misma una *relación relacionante*.”(Heidegger, 2007b:119)

Si bien es cierto, como lo indica el fragmento anterior, que el *sobre qué* está enlazado en sí mismo de manera relacional, ese carácter enlazado no se volverá manifiesto para la comprensión hasta que ella lo incorpore por medio de la estructura *Als* (en su sentido apofántico o hermenéutico)

Una *relación relacionante* significa: Una relación hacia algo, que ocasiona a su vez un relacionar (dividiendo-componiendo) dos matices o aspectos que se manifestaban unidos en ese algo; dicho específicamente: El enunciar constituye una relación del Dasein con el ente, que a su vez relaciona al ente con sus determinaciones (o más precisamente, explicita o realza esta relación que el ente ya manifestaba de suyo).

Es importante destacar que, aunque el *Als* apofántico haya sido descrito como una relación relacionante, no debe interpretarse esta descripción como la superposición sucesiva de dos relaciones independientes. Por el contrario, la relación del *Als* apofántico con el ente es definida por Heidegger como “una relación única, originariamente bifurcada” (Heidegger, 2007b:120) La relación de la comprensión del Dasein con el ente es sólo una; esta relación se bifurca, en uno y el mismo acto: En la intuición (por parte del Dasein) del ente como fenómeno unitario, por una parte y en la aprehensión de la copertenencia del ente y sus determinaciones por otra. No percibo primero la “pizarra”, luego el “negro”, y finalmente, reúno a ambos en una predicación:

“En el percibir esta pizarra, o en el traer ante la mente, en el pensar en ella, en la pizarra negra, y en nada mas, participamos de la realización del enunciado. Lo que primero se da en el enunciado es aquello *sobre-lo-que* enuncia”.(Heidegger, 2007b:149)

Para ejemplificar el modo en que la estructura *Als*, primero en su forma hermenéutica, y luego en su derivación apofántica, se refieren permanentemente a la estructura sintética por medio de la cual el ente viene a la presencia, Heidegger recurre al ya mencionado ejemplo de la

pizarra que se percibe como mal colocada en el contexto de un aula²⁴. La mala posición no se nos ofrece como una propiedad añadida a un ente que sólo está-ahí, sin ninguna carga significativa, sino que somos interpelados por la unidad del estar mal colocada de la pizarra. Esta mala colocación no es descubierta por medio de una reflexión acerca de la distancia y posición de los cuerpos en el espacio, sino por el simple y llano operar con los útiles del salón de clases. No ha hecho falta ninguna predicación para detectar el carácter mal colocado de la pizarra, ni tampoco la constatación de una característica que luego sería añadida al ente; por el contrario, vivimos inmediata y regularmente en la experiencia de la dificultad que la colocación de la pizarra representa para el normal transcurso de aquello en lo que nos encontramos inmersos: el desarrollo de la clase. Lo que se descompone en el enunciar es la unidad original (carácter sintético) de la pizarra y su mala colocación. Ahora bien, en el enunciar, la descomposición de la forma sintética de aparecer del ente no provoca la cancelación de semejante unidad, sino que precisamente, la hace manifiesta. Podría decirse que la explicitación llevada a cabo por el despliegue de la estructura *Als* consiste en entablar una relación que tiene como correlato una síntesis, una unidad. En este sentido puede pensarse el enunciar como realizar una síntesis que se pliega a otra síntesis. El ente, que comparece como fenómeno unitario (síntesis) es luego descompuesto, de tal modo que aquella unidad, lejos de desdibujarse, se patentiza. La idea del enunciado como comportamiento responsable de patentizar una relación preexistente en el ente puede rastrearse en otras obras del período de Marburgo; en *Conceptos fundamentales de la metafísica* leemos:

“El enunciado -aunque, a *su* manera, abre- *nunca* nos lleva *en absoluto ni primariamente* ante el ente desencubierto, sino al contrario, la pizarra negra tiene que habérsenos hecho ya manifiesta en tanto que siendo *así*, si es que nosotros queremos enunciar mostrativamente sobre ella” (Heidegger, 2010:404)

Tal vez este sea el motivo por el que una y otra vez se habla de la modificación que el enunciar introduce en la comprensión primaria como un *realce* [*Hebung, Heraushebung*] o *explicitación* [*Ausdrücklichkeit*]²⁵ [*Auseinanderlegung*]²⁶. Realzar significa aquí, hacer manifiesto, volver explícito algo que antes no lo era. Algo que aparecía originariamente como fenómeno unitario ante una intuición simple y antepredicativa (un ente y sus determinaciones) es ahora llevado a la manifestación por medio de la distinción del ente (ahora en tanto sujeto) y sus propiedades (ahora en tanto predicados), y la posterior atribución explicitante de unas al

²⁴ entiéndase por “mal colocada” el hecho de que ella aparezca como torcida, o bien, en un rincón poco iluminado de la habitación

²⁵ Cfr. La traducción de Jaime Aspiunza, (Heidegger, 2007a:331 y 89)

²⁶ Cfr. La traducción de Juan José García Norro (Heidegger, 2000a:257)

otro. Coincidentemente, en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* se sostiene que lo que se realza en el realzar es “la relación implícita en el estado de cosas”.

“Ese realce de “q” en cuanto algo que se encuentra en “S” realza en el fondo esa relación entre “q” y “S”; es decir, el ser-amarillo de la silla, la cosa anteriormente sin articular se hace ahora visible a través de la articulación” (Heidegger, 2007a:89)²⁷

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* el término “explicitar” viene a dar explicación a la misma situación:

“La predicación es primariamente un explicitar [*Auseinanderlegen*] lo dado previamente, y, sin duda, un *explicitar manifestativo*”.(Heidegger, 2000a:257)

Lo explicitado es lo que nosotros dimos en llamar la *estructura sintética del ente*, su comparecer como fenómeno unitario, en otras palabras, la *manifestabilidad pre-lógica* (Heidegger, 2010:405) de lo compareciente, una manifestabilidad que se explicita por medio del *lógos*. En *Principios metafísicos de la lógica* se habla de esta manifestabilidad pre-lógica como correlato de una intuición ante-predicativa. Allí se dice, en una formulación muy interesante:

“Si, en vez del juicio: “la pizarra es negra”, llevo a cabo la intuición: “la pizarra-negra-”, entonces ciertamente no 'afirmo' nada, por tanto, tampoco algo 'verdadero' o 'falso’” (Heidegger, 20007b:119)

Vemos pues explícitamente (una de las pocas ocasiones en las que esta estructura aparece ilustrada en un ejemplo) en qué podría consistir una intuición antepredicativa o pre-lógica (pre-apofántica). Ella sería la aprehensión conjunta del ente y sus determinaciones, como uno y el mismo fenómeno, en uno y el mismo acto. En definitiva, ¿en qué consiste la relación del *lógos* con la estructura sintética del ente? ¿Por qué parece haber una cercanía tan marcada entre ambos fenómenos? Respondemos: porque el *lógos* hace posible que aquella estructura sintética se haga visible para la comprensión. En este punto resultan nuevamente relevantes las reflexiones de Heidegger en su lección *El Sofista de Platón*:

²⁷ La referencia a un “Estado de cosas” nos hace posible detectar en esta afirmación la influencia husserliana en la doctrina heideggeriana del *lógos*

“Tengo en vista la mesa completa y articulo lo que veo: mesa – negra. Lo *noémata*, lo percibido, esto es, la mesa y negro, son puestos de manifiesto y uno atribuido al otro: la mesa como negra.” (Heidegger, 1992a:183)

En el percibir simple, aún no se realiza ninguna afirmación o negación. El discurso aún no ha tomado para sí el aparecer sintético del ente para llevar a cabo su característico realce y explicitación, por medio del cual la originaria unidad del ente en sus determinaciones es hecha visible (por vía de la separación-uniión predicativa). El simple percibir “pizarra-negra”, que no pronuncia palabra ni articula determinaciones previamente separadas, es anterior a toda actividad apofántica de la interpretación.

Sin embargo, la comprensión llega a ver como *uno*, precisamente gracias a la articulación de lo predado, la cual es llevada a cabo por el *lógos*. En este sentido se afirma en *El Sofista* que el discurrir sobre el ente es lo que lo hace propiamente visible para el Dasein. Es el *lógos* el que permite que lo que aparece como *uno* en la simple aprehensión del ente, sea visto efectivamente como uno.

“Lo predado es puesto de manifiesto en el “en tanto qué” de tal modo que precisamente en el experimentar la articulación que lo desarma y abre, es entendido y visto como uno” (Heidegger, 1992a:183)

E inmediatamente se afirma:

“El aprehender, en el sentido de dejar que algo sea visto por medio del *lógos*, por tanto, tiene la estructura de la síntesis. Sólo donde ocurre el carácter del *en tanto qué*, tiene lugar la falsedad.” (1992a:183 -el subrayado es nuestro-)

El realce o explicitación efectúa al mismo tiempo una división del ente y sus determinaciones, es decir, se introduce en la esfera sintético-diairética que compone dividiendo, o divide componiendo. Esta actividad sólo es posible – ya es sabido- sobre la base de un comparecer como unificado del ente en el cómo de sus determinaciones.

En esta obra, el *aprehender* es determinado como un “dejar que algo sea visto por el *lógos*”. ¿Significa esto que no hay verdadera comprensión de los entes hasta tanto se realiza sobre ellos un enunciado predicativo? Claramente, este no es el caso; es fácil imaginar situaciones en las que el ente es comprendido, a pesar de que no se realice ningún enunciado sobre él, por ejemplo, en el silencioso uso de un destornillador. Cuando se dice que el *lógos* es el que hace visible al ente, se emplea este término en su sentido más amplio y originario: *lógos* era, para los griegos, originariamente, *deloún* manifestación. Ya hemos visto, con ocasión del

análisis de la definición griega del hombre como *zoón lógon échon*, que cualquier forma del comportamiento representa un *decir*, toda actitud humana se encuentra penetrada por el *lógos* en tanto manifestación, recordemos que “Comportarse respecto a algo en tanto que algo es hablar, decir.” (Heidegger, 2007c:39). Por tanto, no existiría una aprehensión primaria del estatus unido de un ente que no se encontrase articulada en una cierta manifestación, en un cierto decir. Afirmar que la aprehensión simple “pizarra-negra” es un dejar que aquel ente “sea visto por el *lógos*”, no se refiere necesaria ni primariamente al *lógos* en sentido apofántico, sino al *lógos* en tanto *decir* inherente al despliegue de la existencia, esto es, el discurso, como articulación de la comprensión y descubrimiento. “Decir [*Sagen*]²⁸ significa originariamente siempre un dejar-mostrarse de lo que concierne” (Heidegger, 2007c:147)

En *El Sofista de Platón* el acento de la interpretación está puesto en el análisis del *lógos* en tanto enunciado. Sin embargo, nuestro estudio inicial nos ha mostrado que el ente no se hace visible únicamente a través de la proposición, sino mucho antes, en la comprensión primaria. Los fragmentos estudiados no hacen olvido de la forma hermenéutica del *Als*: la comprensión primaria, también es *lógos* (aunque no en el sentido de proposición). En efecto, el *lógos* es aquello por medio de lo cual algo llega a ser visto, pero este *lógos*, este manifestar y descubrir no es inicialmente el *lógos* en tanto proposición.

4. La esencia del enunciado: mostración determinación y comunicación

En las líneas precedentes hemos acudido a una descripción de los que podrían considerarse los caracteres esenciales del enunciado desde una perspectiva propiamente heideggeriana –desde luego, tributaria de Aristóteles y la fenomenología- De manera extremadamente sintética, mencionamos: Intencionalidad; carácter de comportamiento; fundación en el ser-en-el-mundo, en la libertad y en la trascendencia; referencia al modo sintético de aparecer del ente; movimiento de realce y explicitación; descripción en términos de relación bifurcada. Dadas estas múltiples características podemos, pues, preguntarnos ¿cómo quedaría caracterizado el enunciado en una formulación que dé cuenta de sus determinaciones de forma integrada? ¿Cómo se unifican todas las características vistas hasta este punto? Esta pregunta hace referencia a la formulación integral de lo que podría considerarse la esencia del enunciado. Heidegger ofrece algunas descripciones integrales, que analizaremos a continuación.

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger señala que todas las características esenciales de la proposición enunciativa pueden extraerse de su estructura apofántica (Cfr. Heidegger, 2000a:256). La proposición enunciativa es fundamental, y principalmente manifestación, o más precisamente, mostración. Lo que es mostrado en este

²⁸ en griego, *légein*

mostrar es el ente mismo, no una representación o imagen suya. A su vez, lo que es manifestado en la proposición es el pertenecer como juntas de las diversas determinaciones del ente dado. La proposición no pone por primera vez esa pertenencia conjunta, sino que se pliega a una previa estructura sintética, un aparecer como reunido del ente y sus perfiles. En este sentido, el enunciado no produce uniones, sino que sólo las explicita, las realza. En tanto explicitar que hace ver, el enunciar es un determinar, un definir al ente según alguno de sus múltiples perfiles, un determinar “algo como algo” (modalidad apofántica de la estructura *Als*)

“Explicitación y *determinación* pertenecen, de forma igualmente originaria, al sentido de la predicación, que por su parte es apofántico.” (Heidegger, 2000a:257)

En *Ser y Tiempo*, se describen tres características fundamentales del enunciado: la primera de ellas es la ya indicada *mostración*. El enunciado hace ver al ente desde sí mismo, es decir, no se refiere a un acto psíquico ni a una representación, por el contrario, el enunciado está repleto de aquello a lo que se dirige, él es transparente ante lo por él mentado, esto es, el ente mismo en su estar presente. La esencia del enunciado apofántico es el mostrar, mostrar que no necesariamente debe estar asociado a un descubrir, un enunciado encubridor (disimulante) también responde a la esencial tendencia al mostrar. Así aparecen todas las variedades formales de los enunciados, ellas dependen del *en tanto qué* del mostrar lo presente o lo no presente. El enunciado, queda definido por su tendencia fundamental al mostrar, al hacer ver. Esta tendencia encuentra cumplimiento tanto en un enunciado desocultador como en uno encubridor. A estas determinaciones se le añaden las posibilidades del afirmar o el negar (que no deben confundirse con la doble naturaleza del enunciado en tanto simultánea síntesis y *diáresis*) Esta descripción continúa incluso en el período inmediatamente posterior a *Ser y Tiempo*:

“Mostración es mostración de lo presente en tanto que no presente, de lo no presente en tanto que presente, de lo presente en tanto que presente y de lo no presente en tanto que no presente (juicio formal negativo, juicio formal positivo, en tanto que juicio positivo verdadero y juicio negativo verdadero): lo presente o lo no presente en cuanto tal o bien no en cuanto tal. Dicho aún más en general: *mostración es hacer ver lo presente en cuanto tal*” (Heidegger, 2010:380)

Retomando las propuestas de *Ser y Tiempo*, encontramos que el *Als* apofántico es, en efecto reconocido como *el en tanto qué, que hace ver mostrando*. Pero la mostración (con sus posibilidades del descubrir o disimular, y del afirmar o negar) no son las únicas características del enunciado, aún faltan añadir dos determinaciones fundamentales para abarcarlo completamente: El enunciado posee una segunda función esencial: la *determinación*

[*Bestimmung*], la cual se caracteriza por una “limitación direccional” (Vigo, 2008:91) de la mirada que se dirige al mundo, un estrechamiento de la multiplicidad de aspectos por medio de los cuales lo intramundano viene a la presencia, y la fijación de la atención en uno -o algunos- de ellos. La mirada que pone de manifiesto el “puro aspecto” del ente, es la que da lugar a la aparición de las *propiedades* predicativas, características del discurso tematizante, y, últimamente, científico. De este modo, el enunciado queda constituido como la *determinación* por medio de la cual, a un sujeto (el ente, recortado del contexto pragmático) le son atribuidos una serie de predicados (propiedades, que aparecen como resultado de la parcialización de la mirada, y el realce de alguno de sus puros aspectos). El objetivo de la determinación es que lo presente se manifieste explícitamente en su determinación

“La segunda significación del enunciado tiene su fundamento en la primera. Los miembros de la articulación predicativa —sujeto y predicado— surgen dentro de la mostración. No es la determinación la que descubre, sino que, en cuanto modo de la mostración, empieza, precisamente, por *reducir* la visión a lo que se muestra en cuanto tal” (Heidegger, 2006a:178)

A su vez, el enunciado cumple con una última función: la *comunicación* [*Mitteilung*] o expresión verbal. Ella consiste en un hacer ver en comunión con otros aquello que es mostrado determinativamente. En cada caso, lo que se comparte en la comunicación es el “estar fuera”, el carácter abierto y trascendente del ser-en-el-mundo, al que le corresponde, con igual originariedad, un ser-con-otros [*Mitsein*]. El enunciado prepara lo experimentado para la expresión que comparte. Lo enunciado puede ser compartido sin necesidad de que el ente mentado esté en una proximidad visible. De hecho, el papel de *conservación* representa una de las funciones más características del enunciar. La mostración enunciativa conserva al ente para comunicarlo, y en ese conservar se vuelve capaz de trascender la proximidad espacial y temporal (en el sentido difundido en las ciencias ópticas, esto es, en tanto cuantitativamente mesurables) por ello el enunciado puede decir no sólo lo presente, sino también lo pasado y lo futuro, no sólo lo cercano, sino también lo lejano y lo ausente.

El Dasein únicamente es capaz de comunicar porque ya siempre ha con-vivido, puesto que el ser-con le pertenece esencialmente. De estas tres dimensiones funcionales del enunciado se extrae una caracterización que las unifica: “*mostración que determina y comunica*” (Heidegger, 2006a:180)²⁹. Esta expresión es amplificada por Vigo en la siguiente: “mostración indicativa que participa comunicativamente en el modo de la determinación predicativa” (Vigo, 2008: 96).

²⁹ Una definición coincidente también se encuentra en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Cfr. Heidegger, 2000a:268)

Ciertamente, todo enunciado dice “algo acerca algo”³⁰, y esto revela la fundamental fundación del enunciado apofántico en la *estructura hermenéutica de la existencia*. Este descubrimiento, y el consiguiente tratamiento de la fundamentación del enunciar temático en el comprender pre-científico exhibe un valor fundamental para delinear las características de la concepción existencial de la ciencia. Guignon lo explica de este modo:

“Heidegger desarrolla la derivación de la actitud teórica por medio de un análisis de la conversión que ocurre en la transición del “*en tanto* hermenéutico” de la cotidianidad involucrada en la ocupación en el mundo, al “*en tanto* apofántico” de las meras proposiciones o afirmaciones acerca de las cosas. El *en tanto* apofántico se refiere a nuestro modo de encontrar el mundo mediante la formulación de creencias explícitas acerca de objetos” (Guignon, 1983:151)

Las precedentes indicaciones nos llevaron a una determinación condensada de la esencia del enunciado. La determinación del sentido específico del enunciado mostrativo constituye una tarea de enorme relevancia para nuestro proyecto de precisión de las particularidades del comportamiento científico desde un punto de vista existencial. Lo dicho hasta el momento nos ha mostrado, en primer lugar, que la proposición enunciativa constituye un comportamiento, uno más de los variados modos de despliegue de las posibilidades de la existencia, a su vez, este comportamiento no es uno de carácter primario, no se trata de un modo originario de relación hombre- mundo, sino que se basa en el previo estado de abierto de la existencia.

“La génesis ontológica de la ciencia comienza mostrando cómo este *en tanto* hermenéutico de la cotidianidad se convierte en el modo de la explícita tematización de entidades de acuerdo al *en tanto* apofántico del enunciar, el cual caracteriza la actitud teórica” (Guignon, 1983:152)

La determinación de la esencia del enunciado será fundamental para la aclaración de una importante cuestión a la que nos dedicaremos inmediatamente, una problemática directamente relacionada con el objetivo de nuestro estudio: La interpretación de la ciencia como una conexión o entramado fundamentado de enunciados.

³⁰ Recordemos que según Platón, todo *lógos* dice “algo respecto de algo”

5. La ciencia como entramado de enunciados (concepto lógico de ciencia)

Al comienzo de este capítulo se señaló que, para la comprensión vulgar, *lógos* significa “ciencia de” (Cfr. Heidegger, 2007a:113); la comprensión pre-filosófica entiende la ciencia como un entramado de enunciados acerca de un dominio de cosas. Estos entramados de proposiciones deben relacionarse según nexos causales de fundamentación, y estarán destinados a expresar regularidades percibidas en el mundo circundante.

Este modo de comprender la ciencia no es exclusivo de la interpretación vulgar, de hecho, muchos autores han desarrollado sus investigaciones sobre la ciencia con una idea similar de fondo. Heidegger presta atención a este sentido de ciencia, y lo expone en diversas obras, entre ellas *Introducción a la investigación fenomenológica* (p.87), *Tiempo e historia* (p.16) y, desde luego, el parágrafo 69b de *Ser y tiempo*. Estas formulaciones coinciden en mostrar a la ciencia como un entretejido de proposiciones verdaderas, articuladas por relaciones de fundamentación³¹.

La idea de la ciencia como entramado de proposiciones fundamentadas que será discutida por Heidegger proviene fundamentalmente de los estudios de Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. Esta obra provoca el redescubrimiento de lo ideal y propone la diferenciación entre el acto fáctico de juzgar y el contenido ideal de un juicio. Esta distinción no se aplica únicamente a juicios particulares, sino también, y acaso fundamentalmente, a plexos de juicios organizados en una relación de fundamentación. La ciencia constituye para la visión de la naciente fenomenología una compleja conexión de proposiciones. Ahora bien, como se ha dicho, la proposición es el correlato de un acto de juzgar y enunciar, de modo que la concepción de la ciencia como un plexo de enunciados no podrá olvidar, si pretende ser rigurosa, el origen fáctico de los diversos enunciados: Si bien aquello que propiamente constituye a la ciencia no es la concatenación ni agrupación de actos individuales de enunciación, sino el contenido ideal de aquellos juicios, cada una de las proposiciones de la ciencia es el resultado de un acto de juzgar, y por lo tanto, jamás podrá separarse de la idea de ciencia un componente así llamado “antropológico”³²

Puede afirmarse que la ciencia está compuesta de “verdades”, si por ellas entendemos el contenido ideal de un juicio que expresa un estado de cosas. Estas verdades pueden adquirir diversos modos de manifestación: Mediciones, descripciones, historias clínicas, aunque, de acuerdo con aquella concepción que llamamos la “idea kantiana de naturaleza”, la forma más desarrollada de los contenidos ideales que componen una ciencia es la *ley* que expresa una

³¹ Los sentidos de fundamentación que operan como trasfondo para las tareas ópticas de la ciencia serán expuestas en el último capítulo de esta investigación, en este punto sólo mencionamos: fundamento como causa, como demostración y aducción de pruebas, y como resultado exitoso de un experimento.

³² Esta idea aparece expresada en una definición que analizaremos inmediatamente.

regularidad mundana y permite realizar predicciones, una ley expresada, en el ámbito de las ciencias naturales, en términos matemáticos.

Ahora bien, Husserl no desestima el componente fáctico de producción de los juicios que construyen la ciencia, al contrario, añade este componente a una interesante definición de ciencia que es destacada por Heidegger en *Lógica, la pregunta por la verdad*:

“La ciencia es ante todo una unidad antropológica, a saber, la unidad de actos del pensamiento, de disposiciones del pensamiento, junto con ciertas organizaciones externas que se corresponden con ella” (Husserl, citado por Heidegger en 2004a:56)

Como vemos, para Husserl la ciencia constituye una *unidad antropológica*: No únicamente los actos psíquicos, los actos de juzgar, pero tampoco únicamente los contenidos ideales de estos juicios, en tanto articulados por relaciones de fundamentación. Aquella definición es consciente de que sin la participación de un investigador fáctico, los juicios que construyen el edificio epistémico jamás llegarían a realizarse, sin embargo, queda en claro que la ciencia excede la pura secuencia de actos individuales del pensar. Al mismo tiempo, Heidegger destaca en su análisis de aquella definición que la ciencia no existe sólo psíquicamente, sino también físicamente, en el modo de obras escritas, artefactos, institutos etc (Cfr. Heidegger, 2004a:56)

La determinación más integral de la ciencia pasaría a ser, más que la de una unidad antropológica, la de una unidad real físico-psíquica. Esta perspectiva unifica los tres componentes que han aparecido hasta el momento: La ciencia como un plexo de proposiciones (en el sentido de contenido ideal, o bien, simplemente, de “verdades”), la ciencia como un conjunto de actos de pensamiento (unidad psíquica) y la ciencia como un complejo de objetos sobre los que se extiende el estudio (partículas, órganos, grupos sociales), instrumentos de medición/observación, obras escritas, y también institutos, bibliotecas, laboratorios, etc.

Husserl destaca en sus *investigaciones lógicas* que todo aquello que exceda a la ciencia en tanto complejo estrictamente ideal, no será de interés para el estudio que la fenomenología planea llevar a cabo. Esto es comprensible si atendemos al objetivo de sus investigaciones: La recuperación de lo ideal frente al embate del psicologismo y naturalismo. Heidegger explica la postura de Husserl en estos términos:

“La unidad de los contenidos proposicionales, la unidad de las propias proposiciones es lo que constituye a una ciencia en ciencia, frente a la cual esta unidad antropológica de tipo físico-psíquico representa solo una realización contingente.” (Heidegger, 2004a:56)

A pesar de reconocer el componente así llamado, “físico y real” de la ciencia (el conjunto de instrumentos, y la articulación de actos fácticos de juzgar), la nascente fenomenología insta al filósofo a centrarse en aquello que, como se dijo en el fragmento anterior, “constituye a la ciencia en ciencia”: el complejo ideal que da unidad a los actos de pensamiento

“Con la multiplicidad de actos de conocimiento individualmente particulares *con el mismo* contenido se corresponde la verdad *única*” (Husserl, citado por Heidegger en 2004a:56)

Desde esta perspectiva, las teorías científicas no serían otra cosa que complejos ideales, la concatenación fundamentada de una enorme cantidad de contenidos ideales producto de actos de pensamiento. La teoría está constituida de verdades:

“Con la multiplicidad de complejos cognoscitivos individuales en cada uno de los cuales viene a ser conocida -ahora u otra vez, en estos o en aquellos sujetos- *la misma* teoría, se corresponde justamente esta teoría como el contenido idealmente idéntico. Luego ella *no* esta construida *de actos*, sino de elementos puramente *ideales, de verdades*” (Husserl, citado por Heidegger en 2004a:57)

La concepción de la ciencia como un entramado de proposiciones fundamentadas acerca de una región del ente es desarrollada por Heidegger en el llamado “concepto lógico de la ciencia”. Esta noción resulta fundamental para nuestro estudio puesto que es en contraste con ella que se erige la *concepción existencial de la ciencia*. A pesar de la manifiesta influencia de las propuestas de las *Investigaciones Lógicas*, podemos observar a lo largo de las diversas obras del período, una creciente separación de la postura de Husserl: Heidegger dejará progresivamente de concentrarse en el contenido ideal de la proposición; en formulaciones más maduras, no le hará falta identificar la ciencia con un complejo de idealidades, ni centrar su caracterización en el valor vinculante del contenido ideal para un conjunto de proposiciones individuales. Para el planteo Heideggeriano de finales de los años ‘20, es suficiente con describir la ciencia (en sentido lógico) con un entramado de proposiciones: El contenido ideal de las mismas no necesita ser aclarado, puesto que, como hemos tenido oportunidad de ver al estudiar la esencia del enunciado, la noción misma de proposición (*lógos* apofántico) incluye en sí la referencia al mundo, la determinación predicativa, la conservación de un contenido, y la disposición a comunicar que comparte un modo común de ser-en-el-mundo; todos estos caracteres son los que vuelven vinculantes a los juicios sobre una región de objetos. En la filosofía heideggeriana del período de Marburgo, la distinción ideal-real representa un pseudo-

problema, resuelto en la exposición de la estructura fundamental de la trascendencia en tanto ser-en-el-mundo. Por ello encontraremos que las diversas formulaciones del concepto lógico de la ciencia hacen progresivo olvido de la distinción (fundamental para la exposición husserliana) entre lo real y lo ideal. Observemos tres modos explícitos de describir el concepto lógico de la ciencia, y atendamos a las paulatinas transformaciones en la forma de describirlo:

La primera formulación del concepto lógico, en la época inmediatamente lindante con el período de Marburgo, aparece en el artículo de 1916³³ *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*

“La ciencia es un conjunto de conocimientos teóricos ordenados y fundados según principios. Los conocimientos se formulan en juicios; estos juicios son verdaderos, son válidos, y siendo rigurosos, lo que es válido no es el *acto* de juzgar que lleva a cabo el investigador concreto al adquirir conocimiento, sino el *sentido* del juicio: Su contenido. Cada ciencia, concebida en términos de la idea de su perfección, es un conjunto en sí subsistente de sentidos que tienen validez”. (Heidegger, 2009:16)

No es difícil percibir en esta primera formulación la influencia de las investigaciones de Husserl. Debemos ser conscientes de que nos encontramos ante un escrito heideggeriano de juventud. La cercanía temporal con la publicación de las *investigaciones lógicas* se hace presente en la manifiesta similitud conceptual. En esta primera formulación la ciencia aparece como un conjunto de sentidos, más que de proposiciones. También hace su aparición la idea de ordenación y fundamentación. Por último se observa la distinción entre acto de juzgar y contenido ideal del juicio.

Algunos años más tarde, en *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923-24), la ciencia es descripta -con ocasión del tratamiento del problema del preguntar y el responder en tanto posibilidades de la existencia- como un entramado de proposiciones válidas en general. La proposición se presenta como respuesta que enriquece el tesoro de verdades válidas. Este tesoro constituye un ámbito de unidades objetivas de validez.

“Todas las proposiciones científicas, en la medida en que la ciencia es entendida como un sistema de proposiciones objetivas, son verdades en este sentido”.
(Heidegger, 2006b:87)

³³ Este texto fue originalmente el contenido de una prueba de capacitación docente realizado por Heidegger ante la autoridades de la facultad de filosofía de la universidad de Friburgo en el año 1915. Nosotros nos referimos a la primera aparición escrita de esta exposición, ocurrida un año más tarde en la revista *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Para estas precisiones cronológicas, confróntese con la introducción de Jesús Adrián Escudero a la compilación titulada “tiempo e historia”.

Las proposiciones que se obtienen como resultado del preguntar e investigar tienen un carácter transitorio, esto significa que ellas forman la base para un volver a preguntar, que posibilita el desarrollo y ampliación de la investigación. La ciencia es presentada en esta sección como ejercicio que proviene de la tendencia al responder, tendencia que busca un cumplimiento definitivo en un entramado posible e ideal de todas las proposiciones válidas referidas a una región. Este complejo de proposiciones es prudentemente calificado de “ideal”: Semejante plexo concluido y definitivo de los sentidos válidos de un ámbito del ser funciona como una indicación, una tendencia; se trata de un polo ideal que dirige el preguntar, pero que nunca se satisface completamente (debido a la misma estructura multifacética del venir a la presencia del ente)

En *Ser y Tiempo* aparece por primera vez la denominación de “concepto lógico de la ciencia”. En esta obra observamos una precisa determinación del significado de aquella concepción. A pesar de lo breve de la mención, todos los elementos relevantes se encuentran presentes

“Distinto de éste [El concepto existencial de la ciencia] es el concepto “lógico”, que comprende a la ciencia en función de sus resultados, y la define como un «conjunto de proposiciones verdaderas, es decir, válidas, en el que unas proposiciones se fundan en otras»”. (Heidegger, 2006a:373)

Según se dice, el concepto lógico comprende la ciencia a partir de sus *resultados*, como veremos en un próximo capítulo, este es el sentido en el que la concepción vulgar comprende el carácter de verdad de la ciencia. Para la cotidianidad, la verdad de la ciencia se observa en la fabricación de nuevos artefactos, en el desarrollo de nuevos tratamientos para enfermedades, y de nuevas soluciones para problemas pragmáticos. El hombre común mide la validez de las proposiciones de la ciencia en los resultados fáctica y cotidianamente observables. Pero también la ciencia se deja regir internamente por esta concepción: en efecto, la veracidad de una teoría se observará en la precisión de sus predicciones plasmadas en el resultado del experimento. El *efecto o resultado*, ya sea en tanto concreción de las conclusiones de las investigaciones en nuevos productos y técnicas para la vida cotidiana (concepción externa a la ciencia, y propia de la percepción vulgar de sus labores), o bien, en tanto diseño de un experimento que busca someter a prueba una teoría, con la consiguiente producción del efecto predicho por ésta (concepción interna a la ciencia) constituye uno de los sentidos de fundamentación que más determinan las actividades de las ciencias ónticas (Cfr. Heidegger, 2007c:51 y 85)

El fragmento de *Ser y Tiempo* también habla de la ciencia como conjunto de proposiciones verdaderas, articuladas por vía de fundamentación. En este caso, fundamentación se comprende como demostraciones lógicas, y capacidad de derivación de unas premisas a partir

de otras más básicas, este sentido de fundamento también es discutido en los seminarios de 1959-1969.

En la formulación de *Ser y Tiempo* ya no se subraya el carácter ideal de la ciencia, ya no se acentúa la noción –husserliana en su origen- que señalaba que aquello que constituye a la ciencia como tal es el complejo de contenidos ideales, y no los actos de juzgar. Esta distinción ideal-real ha sido superada por medio de la determinación explícita de la dimensión intencional del enunciado, y del *hacer ver mostrando* como carácter fundamental del tipo de proposición que conforma a la ciencia (enunciados apofánticos). El enunciado mostrativo queda esencialmente dirigido al ente, y obtiene en él su cumplimiento. A su vez, esta dimensión ostensiva del enunciado se funda en la propuesta del ser-en-el-mundo y la trascendencia como estructuras fundamentales del Dasein.

Es importante comprender que la precedente formulación del concepto lógico de ciencia se realiza con el objetivo principal de contraponerlo al *concepto existencial*, el cual hace de la ciencia un comportamiento basado en la comprensión primaria del modo pragmático del ser-en-el-mundo. La distinción entre acto y contenido del acto pierde relevancia desde el momento en que la ciencia ha sido convertida en un comportamiento más entre otros. En otras palabras, la ciencia consiste tanto en actos, como en construcciones conceptuales, como en artefactos e instituciones. Rainer Bast identifica el viraje producido en *Ser y Tiempo* en lo referente a la contraposición de dos nociones de ciencia, y señala:

“Las preguntas de *Ser y Tiempo* no se dirigen al concepto lógico de la ciencia, sino al existencial, el cual entiende a la ciencia como un modo de la existencia, y por tanto, como un modo del ser en el mundo” (Bast, 1986:139)

En la misma época de publicación de *Ser y Tiempo*, específicamente, en la obra *Fenomenología y Teología* (1927) Heidegger ofrece una definición general de la ciencia que se aparta notablemente del concepto lógico: “Ciencia es el desvelamiento que fundamenta un ambito en sí cerrado de lo ente o del ser, en favor del propio desvelamiento.”(Heidegger, 2001c:52) La concepción existencial se ha ido colocando paulatinamente en el centro de la escena. Las obras subsiguientes trabajarán con este concepto como su hilo conductor, dejando en segundo plano la discusión en torno al concepto lógico, el cual se mostrará insuficiente para la ya desarrollada filosofía existencial de Heidegger.

La cuestión de la noción lógica de la ciencia hará su reaparición mucho tiempo después, en una obra a la que nos vemos obligados a atender debido a la familiaridad temática con las cuestiones de nuestro interés: En los *Seminarios de Zollikon* se realiza una renovada formulación del concepto lógico de ciencia, con motivo de la exposición del sentido de naturaleza que funciona como fundamento en las ciencias ópticas. En esta obra se expone el

“sentido kantiano” de naturaleza, esto es, la concepción de la naturaleza en tanto legalidad. Antes de introducirse en la explicación, Heidegger recuerda a Husserl:

“¿Cómo se caracteriza este concepto moderno de ciencia? Husserl definió alguna vez la ciencia como nexo de fundamentación de proposiciones verdaderas (*Investigaciones lógicas 1900/1901*)” (Heidegger, 2007c:184)

Heidegger explica que, según esta postura -aún vigente en las labores de la ciencia contemporánea- un contenido objetivo de la ciencia sería, por ejemplo, la ley de la caída libre. Como ya sabemos, las leyes científicas se expresan en proposiciones de carácter universal y vinculante. Al parecer, nos encontramos nuevamente ante la ya conocida noción lógica de la ciencia (conjunto de proposiciones), sin embargo, esta descripción se realiza para poner de manifiesto una cuestión novedosa: Existe una relación esencial entre el hombre y la ciencia; en efecto, tal como lo sugiere la noción existencial de ciencia, las disciplinas teóricas no son otra cosa que un comportamiento del Dasein en el mundo, pero la relación no se agota allí: El hombre está implicado en la ciencia debido a que, por medio del proyecto previo de la constitución de ser de una región ontológica (que se encuentra en el origen de toda disciplina teórica), él ya ha determinado de antemano los perfiles por medio de los cuales se le permitirá al ente acceder a la investigación. A esta situación se le suma la determinación previa de la naturaleza como legalidad (sentido kantiano), la región naturaleza quedará definida por lo calculable y determinable por medio de leyes. Como resultado nos encontramos ante un escenario en el cual la relación del hombre con la ciencia será la de “fabricación de una ficción” (Cfr. Heidegger, 2007c:184) que él mismo ha propuesto de antemano.

“Pero nunca un ser humano ha visto jamás un movimiento rectilíneo uniforme. La suposición de tal movimiento es pues una ficción”. (Heidegger, 2007c:180)

En efecto, si la ciencia es un plexo de proposiciones, y si la naturaleza (en tanto ámbito de objetos de la ciencia natural) es un conjunto de legalidades expresadas en proposiciones, la tarea del investigador será la de elaborar proposiciones que cumplan con aquella legalidad que ha sido determinada de antemano como carácter esencial de “lo natural”. La naturaleza aparece ante la visión moderna –y contemporánea- como legalidad; como tal, exige cálculos y leyes, es decir, la formulación de proposiciones. Esta reflexión nos lleva a apreciar que la noción lógica de ciencia aún sigue operante en las investigaciones de la ciencia natural moderna.

Adicionalmente, la exposición de los *Seminarios de Zollikon* expande la noción existencial: La ciencia no es sólo un comportamiento del Dasein en el sentido de tareas fácticas; el hombre no sólo compromete todas las estructuras existenciales en los trabajos científicos de

investigación ya configurados, sino que él cumple un papel fundamental en el propio diseño de la región y vía de acceso al ámbito de estudio.

Por medio de nuestro breve repaso hemos podido observar cómo la concepción que hace de la ciencia un entramado de enunciados articulados por medio de relaciones de fundamentación nace íntimamente relacionada con los estudios de la primera gran obra de Edmund Husserl; sin embargo, a medida que Heidegger refina su propia filosofía existencial, el concepto lógico de la ciencia va perdiendo su relevancia, y el foco de atención se traslada hacia la concepción existencial. En efecto, desde la formulación de 1915-16, hasta las elaboraciones de *Ser y Tiempo*, se detecta una cambiante preeminencia de los temas que son resaltados: En un primer momento, la ciencia como contenido ideal, más adelante, la ciencia como entramado de proposiciones, luego, la ciencia como descubrimiento y comportamiento del Dasein, y finalmente, se destaca la implicancia fundamental del hombre no sólo en el ejercicio de las tareas científicas, sino en su propia constitución, en tanto proyecto de constitución de ser de una región ontológica.

6. El carácter artefactual del enunciado

Heidegger afirma en el parágrafo 44 b de *Ser y Tiempo* que el enunciado tiene las características de un ente a la mano. La proposición enunciativa compartiría las notas distintivas de un artefacto, esto es: Quedar definido por una *funcionalidad para*, dentro de un contexto de uso que se muestra como una red significativa de remisiones. La función propia de este peculiar tipo de artefacto sería la fijación, custodia y transmisión de lo enunciado, que es el estado de descubierto del ente que funciona como tema.

El enunciado queda así descrito como un artefacto diseñado para conservar y comunicar el estado de descubierto del ente. La producción de este peculiar artefacto dispensa al Dasein de la necesidad de la reejecución de un acto originario de descubrimiento del ente mentado, al tiempo que lo coloca en una relación con él.

“Pero el enunciado que ha sido expresado es un ente a la mano, y lo es de tal manera que, en cuanto conserva en sí el estar al descubierto, tiene en sí mismo una relación con el ente descubierto”. (Heidegger, 2006a:244)

En *Lógica, la pregunta por la verdad*, el enunciado es tratado como un *tener que ver con*, es decir, una ocupación, la forma circunspectiva y primaria de configuración de la estructura *Als*. Por su parte, en *Ser y Tiempo*, el enunciado es presentado como un artefacto, algo orientado a una finalidad, con lo cual el Dasein opera en el mundo. La forma de presentar el enunciado puede parecer equivalente en ambos casos, pero en un análisis profundo, no lo es. La

pregunta emerge: ¿Es el enunciado una ocupación, o un artefacto? ¿es el enunciado una forma de comportamiento hacia las cosas, el resultado de tal comportamiento, o aquello que se manipula en el comportamiento?. Para Bast, la tesis de *Lógica, la pregunta por la verdad* resulta problemática:

“Según GA 21, el enunciado mismo es un tener que ver con, una ocupación. (GA21 §12b), una tesis problemática ya que entonces, el ente al cual se dirige el enunciado, debería siempre ser algo a la mano, lo cual, abiertamente, no es el caso”. (Bast, 1986:137)

Según este autor, la formulación de *Ser y Tiempo* intenta solucionar este problema, convirtiendo al enunciado de una ocupación, a un artefacto.

"Heidegger aclara estas dificultades en *Ser y Tiempo*, donde habla del enunciado ya no más como una ocupación, sino como un ente a la mano con el que el hombre se ocupa" (Bast, 1986:137)

Para Bast, esta cuestión podría haberse resuelto sin necesidad de la reformulación realizada en *Ser y Tiempo*, a saber, en las secciones en las que *Lógica, la pregunta por la verdad* se ocupa de la manifestabilidad pre-lógica del ente. La exposición de la lección del semestre de invierno de 1925-26 podría haber puesto el acento en la diferencia entre la manifestabilidad o descubribilidad propia del enunciar, y la manifestabilidad pre-lógica del ente, a la cual la primera debe plegarse.

“El problema se podría haber resuelto durante la distinción entre la descubribilidad pre-apofántica, que siempre ya ha descubierto lo intramundano, y la descubribilidad apofántica del enunciado, la cual descubre la descubribilidad pre-apofántica de los entes”.(Bast, 1086:138).

La problemática surgida en *Lógica, la pregunta por la verdad*, a saber, que si el enunciado constituyese una ocupación, él sólo podría referirse a artefactos (lo cual no ocurre), se resuelve sin necesidad de reformulación, al afirmar que el modo de descubrir apofántico responde, se funda y se pliega al modo de descubrir pre-apofántico, al modo en que la comprensión primaria pone en libertad al ente, respetando su manifestabilidad pre-lógica. De este modo, el enunciar sólo debería adaptarse al previo modo de comparecer de lo ente, ya sea como artefacto, o como algo ante los ojos. Con todo, Bast considera que Heidegger no es claro

al establecer la diferencia entre las dos formas de la descubribilidad; la apofántica y la pre-lógica.

“No queda clara la diferencia entre el carácter de descubierto (o sea, el ser descubridor [*entdeckend sein*]) del enunciado, y el originario carácter de descubierto de los entes desocultados, fundados en la aperturidad del Dasein”. (Bast 1986:138)

Existe una segunda problemática asociada al carácter artefactual del enunciado, la cual ocupa las reflexiones de Robert Brandom. En su texto *Heidegger's Categories in Sein und Zeit* elabora la interpretación que hace del enunciado un artefacto, y la lleva a conclusiones interesantes. La tesis de Brandom es la siguiente: Así como lo a la mano representa una forma del ente a la cual se responde adecuadamente (aunque no únicamente) por medio del uso en vistas a fines, lo ante los ojos (*Vorhandenheit*) constituye un tipo de entes a la mano (*Zuhandenheit*) al cual se responde pragmáticamente de una única manera adecuada: Por medio de la enunciación. Según Brandom, la diferencia entre responder a algo ante los ojos, y algo meramente a la mano, es que a las cosas que están ante los ojos se responde apropiadamente como tales, sólo realizando un tipo particular de comportamiento, esto es, el enunciar, cuyo resultado es la producción de un enunciado. En numerosas oportunidades, este autor se refiere al enunciado como “un tipo muy especial de equipamiento” (Brandom, 2002a:315)

Por lo tanto, ante la dicotomía anteriormente expuesta por Bast, que se preguntaba si el enunciado debía ser considerado un artefacto, o una ocupación, Brandom respondería con seguridad: El enunciado es un tipo de artefacto que surge como resultado de una actividad especial: La enunciación. Esta actividad representa la única forma adecuada de responder al carácter ante los ojos de los entes.

A la pregunta que Heidegger formula en *Ser y Tiempo* “¿qué modificaciones ontológico-existenciales hacen surgir el enunciado desde la interpretación circunspectiva?” (Heidegger, 2006a:181). Brandom responde: “los enunciados son equipamientos utilizados apropiadamente para realizar inferencias” (Brandom, 2002a:315). La posibilidad de traspaso de la ocupación técnica a la enunciación teórica radicaría en el hecho de que la enunciación también representaría una ocupación, cuyo artefacto correlativo sería el enunciado. El pasaje es posible, porque, propiamente, no existiría semejante pasaje; nunca se abandona el terreno del quehacer ocupacional, sólo se intercambian los entes de uso, por un tipo muy particular de artefacto, cuya función es la de conservar y comunicar la *Vorhandenheit* en su estado de descubierto: El enunciado.

Efectivamente, el enunciar representa una forma del *tener que ver con* cuyo correlato artefactual es un útil intrínsecamente referido a la *Vorhandenheit*, y cuya función es la de

realizar inferencias³⁴. Brandom se sirve del siguiente fragmento de Heidegger: “Lo expresado se convierte, de alguna manera, en un ente a la mano dentro del mundo, que puede ser recibido y vuelto a decir a otros” (Heidegger, 2006a:244) para proponer que el enunciado, que es producido como algo utilizable por otros, tiene el sentido de expedir [*issuing*] una licencia de re-enunciación [*reassertion license*] a otros miembros de la comunidad, según esto, el señalar que realiza un sujeto es socialmente transitivo (Cfr. Brandom, 2002a:316).

La particularidad del enunciado en tanto artefacto yace en el hecho de que permite una variación en el tomar algo como algo: “Lo que se comparte es el tomar algo como algo. Antes, el tomar algo como algo era algo que sólo se podía *hacer*, ahora es algo que se puede *decir*” (Brandom, 2002a:316) En otras palabras, a través de este muy especial artefacto, la estructura *Als* alcanza su forma máxima de expresividad, y al mismo tiempo, se vuelve utilizable y comunicable. La enunciación quedaría equiparada por esta vía a una peculiar producción de artefactos, artefactos destinados a la realización de inferencias.

El pasaje del *Als* hermenéutico al apofántico sería explicado por Brandom como una simple variación en los parámetros del trato ocupacional en el mundo. No habría pues, ningún cambio cualitativo. La utilización realiza el descubrimiento circunspectivo del *um-zu*, luego, una nueva y especial forma de la utilización, retoma lo descubierto por la comprensión primaria, y produce a su vez con ello un nuevo artefacto, que conserva y dispone para su comunicación lo aprehendido en términos condicionales, los cuales habían sido obtenidos de la deliberación circunspectiva.

“Se predica codificando como significados inferenciales las servicialidades condicionales (“si-entonces”) discernidas por la interpretación deliberativa. Ellas están disponibles expresando explícitamente las implicaciones [*involvements*] implícitas en el “algo” como lo cual las cosas fueron tomadas” (Brandom, 2002a:317)

El planteo de Brandom lleva a sus últimas consecuencias la afirmación heideggeriana de que el enunciar también consiste en un *tener que ver con*. Aparentemente, Brandom no contempla formas no-ocupacionales del *tener que ver con*. La tesis de este autor se desarrolla aún más al ocuparse del problema de la tematización, en este contexto se propone que los enunciados son la única manera adecuada de responder a lo ante los ojos como tal. Estos desarrollos fueron trabajados en la sección dedicada a la tematización.

³⁴ Puede verse en el parágrafo 17 de Ser y Tiempo, titulado “remisión y signo” el modo en que los signos y expresiones lingüísticas representan un tipo de útil, cuya función coincide con la remisionalidad.

CAPÍTULO 8: El problema de la verdad

En el capítulo anterior tuvimos la oportunidad de estudiar la estructura del enunciado, y de atender a la descripción de la ciencia como un entramado de proposiciones verdaderas. Oportunamente se destacó la propuesta del parágrafo 33 de *Ser y Tiempo*, según la cual el estudio del enunciado preparaba el terreno para el tratamiento de la verdad (Cfr. Heidegger, 2006a:177) dado que la proposición aparece ante la concepción vulgar como su lugar propio. En este penúltimo capítulo investigaremos una temática indispensable para la articulación de la ciencia como discurso: Nos ocuparemos del estudio de la idea de verdad con la cual trabajan las ciencias ópticas, y nos remontaremos a las raíces existenciales de esta noción. Comenzaremos por una determinación de los diversos sentidos de verdad que pueden encontrarse desarrollados lo largo del período de Marburgo. Expondremos el tratamiento heideggeriano del concepto aristotélico de *alethéuein*; podremos observar que esta noción nombra un comportamiento de la existencia en el mundo, el *desocultamiento*, que funciona como condición de posibilidad para toda producción de enunciados, ya sean estos verdaderos o falsos, afirmativos o negativos. A su vez podrá verse que la *alethéuein* posee diversas modalidades (*téchne*, *frónesis*, *epistéme*, *sofía*, *noús*), algunas de ellas, asociadas al trato ocupacional con los entes, y otras, con el interés contemplativo que se dirige a las cosas para descubrir en ellas sus propiedades y aspectos. La verdad se mostrará en estos análisis como una conducta que se diversifica por el carácter de variabilidad o permanencia de los entes a los que se dirige el descubrir, un comportamiento sólo circunstancialmente asociado a la producción de proposiciones. Posteriormente, nos dedicaremos a la noción de verdad como conocimiento, a la idea de verdad como el carácter de efectivo de algo, e introduciéndonos en el sentido que domina las investigaciones científicas, la verdad como propiedad de un enunciado determinativo, perspectiva en la cual hará su aparición la idea de la verdad como una proposición verdadera particular. Estas consideraciones nos llevarán a recordar la distinción husserliana entre el acto de juzgar y el contenido ideal del juicio, y observaremos la determinación de la verdad como evidencia, esto es, como experiencia de la identidad entre lo mentado en forma vacía y lo intuido. Nos detendremos brevemente en la lección *Principios metafísicos de la lógica* para repasar el tratamiento de la doctrina leibniziana de la verdad como *estar incluido* del predicado en el sujeto, teoría que, según Heidegger funciona como antecedente para la concepción de la verdad que domina las ciencias ópticas.

1. Sentidos de verdad:

Dado que, como veremos inmediatamente, uno de los sentidos más difundidos del término “verdad” es el que hace de ella una característica de los enunciados, resultará necesario para el

desarrollo de esta sección, recurrir frecuentemente a nociones trabajadas en el capítulo anterior, que estuvo dedicado específicamente al enunciado. En este capítulo, procuraremos centrarnos en la noción de verdad, pero, dada la íntima relación temática, será inevitable hacer referencia y empleo de conceptos analizados con anterioridad.

El objetivo de este primer punto es el de estudiar las diversas acepciones por medio de las cuales se comprende la noción de verdad a lo largo del período de Marburgo. Por vía de este análisis procuramos determinar cuál es el sentido de verdad que impera en las ciencias ópticas, diferenciarlo de otras interpretaciones que se muestran más cercanas a la experiencia inmediata del mundo, y finalmente, explicitar el carácter derivado de la idea de verdad que rige en el ámbito de las ciencias, sentido tributario de la idea existencial de verdad en tanto aperturidad de la existencia. Comenzaremos nuestro estudio por medio de un sintético análisis de tres aproximaciones filosóficas al problema de la verdad a las que Heidegger dedica desarrollos temáticos específicos: Aristóteles, Leibniz y Husserl.

a) Mucho hemos dicho ya acerca de la noción de verdad en Aristóteles, fundamentalmente, en lo tocante a la caracterización del *lógos* apofántico. En efecto, para el estagirita, la posibilidad de la verdad o falsedad era una de las notas principales que diferenciaba al *lógos* mostrativo de cualquier otro tipo de enunciado. En su análisis de la obra de Aristóteles, Heidegger caracteriza la esencia del *lógos* como la potencia del “o bien... o bien”, esto es, “o bien verdadero, o bien falso”, “o bien afirmativo, o bien negativo”; ninguna de estas posibilidades individuales define completamente al enunciado, sino la capacidad de dejarse configurar por cualquiera de ellas. Ahora bien, en la potencia del ser verdadero o falso, no se nombra el carácter descubridor del enunciado, en otras palabras, descubrimiento no equivale a enunciado verdadero y ocultamiento no corresponde al enunciado falso. Incluso los enunciados falsos son descubridores: Ellos descubren, hacen ver mostrando al ente en el modo del *disimulo* (Tugendhat). En este carácter desocultante se nombra nada menos que la noción Aristotélica de verdad: La *alethéuein*. El concepto de *alethéuein* ya fue trabajado con ocasión del tratamiento de la relación teoría-praxis. Allí se afirmó que la *alethéuein* caracteriza a cinco formas fundamentales del comportamiento, *techné*, *epistéme*, *frónesis*, *Sofía*, *noús*,³⁵ todas ellas coinciden en el acto de relacionarse con el ente y ponerlo en libertad, desocultándolo de alguna manera y, con excepción del *noús*³⁶, todos los modos están relacionados con alguna forma del discurso (*lógos*). La *alethéuein* es reconocida específicamente, como un modo del ser-en-el-mundo (Heidegger, 2002b:119). El desocultar que entra en relación con el ente (contemplativa o pragmáticamente), el abrir que posibilita toda forma de comportamiento, es precisamente lo que la idea de verdad en Aristóteles busca denominar. La verdad excede el ámbito de las

³⁵ Libro VI de la ética a Nicómaco.

³⁶ De hecho el *noús* está presente en las otras cuatro formas de la *alethéuein*. Frecuentemente se hace referencia al *noús* como *alethéuein* sin *lógos*.

proposiciones, como veremos inmediatamente. Sin embargo, a pesar de que la verdad supere la esfera de los enunciados, si nos posicionamos específicamente en este terreno, debe afirmarse que el *lógos* verdadero es aquel que se pliega a una síntesis percibida en una intuición simple (*noús*). Más precisamente, todo enunciado tiene un carácter sintético-diairético, llamaremos verdadero a un enunciado que manifieste (*deloún*), ejerciendo su poder apofántico a lo unido como unido, o a lo separado como separado. El enunciado se pliega al modo de aparecer del ente, si ese plegarse del enunciado es coincidente con el modo de manifestarse del ente ante una existencia que se desarrolla en alguno de aquellos cinco modos, nos encontramos ante un enunciado verdadero. La posibilidad de la falsedad, o sea, afirmar algo como lo que no es, sólo puede ocurrir allí donde hay una síntesis; y puesto que el lugar en que la síntesis se vuelve más manifiesta es el enunciar que realza y unifica-separa lo previamente percibido en una aprehensión única, es que llega a afirmarse en *El Sofista de Platón* que “hay falsedad sólo donde hay síntesis” (Heidegger, 1992a:184) Finalmente, esta posibilidad de articular –por medio de una síntesis- lo percibido unitariamente, se arraiga últimamente en el carácter desocultante de todo comportamiento del Dasein, sólo si el ente ya está abierto de antemano de alguna manera, será posible articularlo explícitamente en un enunciado que no se corresponda con aquel modo de aparecer³⁷.

Es importante destacar que el resaltar como unido a un ente y sus determinaciones, (por medio del *lógos* mostrativo) no crea por primera vez ni el ente, ni sus diversos perfiles. Sólo puede articularse como unido (síntesis) aquello que previamente se ha hecho presente como unido. El *lógos* sólo nos permite aprehender aquella unidad de manera explícita. El enunciar no inventa la unidad, sino que se ajusta a ella (unidad que ha sido captada en una percepción simple) y la vuelve explícita, lo cual permite su aprehensión manifiesta; de hecho, la síntesis y *diáiresis* constituyen para Aristóteles el modo completo de llevar a cabo la aprehensión (*noéin*). El aprehender se entiende en aquí como el ya mencionado “dejar que algo sea visto por el *lógos*” (Heidegger, 1992a:183) El *lógos* cumple la función de dejar que algo sea visto como algo, pero de tal manera que los *noémata*, y lo *hypokéimenon* sean vistos justamente como una unidad.

“Si nos aferramos al concepto de verdad como desocultamiento o descubrimiento, se hace claro que verdad significa lo mismo que conformidad [*sachlichkeit*] entendida como un comportamiento del Dasein ante sí mismo y el mundo en el cual los entes son presentados en cumplimiento con la manera en la que son. Esto es la objetividad correctamente entendida” (Heidegger, 1992a:23-24)

³⁷ Aún así, como ya se dijo, incluso el enunciado falso es descubridor, en el modo del disimular.

Heidegger aclara que la idea de objetividad como componente de la verdad no implica, en la filosofía de Aristóteles la dimensión de la vinculatoriedad universal. La verdad no tiene que ver con la universalidad, sino con la correspondencia de la existencia con el ente³⁸; de hecho, la mayor parte de los prejuicios y cosas tomadas erróneamente por obvias tienen este carácter globalmente vinculante. Lo tomado por válido públicamente es uno de los tres modos del ocultamiento contra los que el hombre debe luchar regularmente: el dominio de la opinión, la ignorancia y el error. Heidegger aclara que en el concepto aristotélico de verdad no se incluye una referencia al carácter necesariamente *teorético* del descubrimiento genuino. Esto se vuelve manifiesto si atendemos al hecho de que la *alethéuein* acontece en las cinco formas fundamentales del comportamiento humano, el *Bíos theorétikos* es sólo una (la más elevada) de las formas del comportamiento hacia lo ente.

Un sentido fundamental de verdad que se extrae de la filosofía aristotélica es la presentación de la verdad como uno de los sentidos de ser. En efecto, junto con el ser como sustancia y accidente, el ser como categorías, y el ser como acto-potencia, se menciona a lo *ón* como *alethés* (Cfr. Aristóteles, 2000:297 y 299)

“el *alethés* es un carácter del ser de los entes sólo en la medida en que están ahí y presentes para una aprehensión” (Heidegger, 1992a:187)

El ser como verdad [*ón'ós alethés*] se muestra como un carácter de ser de los entes en la medida en que son encontrados, o puestos al descubierto. La verdad no se encuentra exclusivamente en los juicios (de hecho este sentido es uno de los menos originarios) sino que el ente mismo es verdadero, en tanto abierto por una existencia que descubre (sentido primordial y general de *alethéuein*)

Una conclusión similar se extrae de la lectura que Aristóteles hace de Demócrito y Empédocles, autores que, según ellos mismos refirieron, buscaron dejarse dirigir, respectivamente, por *tá prágmata* y la *alétheia*. En *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Heidegger explica que en estos fragmentos, *alétheia* y *tá prágmata* son utilizados en el mismo sentido, esto es, *alétheia* no es “validez” que se adhiere a la proposición, sino el ser en su ser-descubierto, en la medida en que el ente con el que debo tratar está-ahí en un cierto desocultamiento (Cfr. Heidegger, 2002b:239). En esta misma obra se afirma que la *alethéuein* puede ser pensada como *synthesis*, pero sólo en sentido derivativo. Tanto en esta lección del semestre de verano de 1924 (2002b:178) como en *El Sofista de Platón* (1992a:42), la *alethéuein*

³⁸ “...Siguiendo la diferenciación de los entes, cada comportamiento del alma (del *alethéuein*, descubrimiento) debe también ser diferente, en lo que respecta a la estructura de su ser, según sus respectivos entes” (Heidegger, 1992a:31)

es presentada como una *héxis*³⁹, una disposición o hábito, una manera de ser, incluso una posibilidad; en este caso la disposición nombra un estar abierto para la descubribilidad del ente, y para el ser-en-el-mundo en común con otros. En la medida en que se trata de una disposición o un modo de ser, la *aletheuein* puede recibir diversas configuraciones fácticas; las cinco formas principales de realización de esta disposición ya han sido mencionadas. Finalmente, en esta misma línea encontramos un último sentido en el que Aristóteles se refiere a la verdad: en la ya mencionada lección sobre Aristóteles de 1924 (Heidegger, 2002b:265) se habla del “ser auténtico”, el hombre como *aletheutikós*, este término señala un modo de estar presente ante los otros hombres. El hombre auténtico es el que se presenta como lo que él mismo es, sin distorsiones y sin fingimiento. Este modo de interpretar la verdad nos permite comprender hasta qué punto ella constituye una *héxis*, una disposición, en definitiva, un modo de ser.

b) Un segundo autor cuyos estudios acerca de la verdad son objeto de la atención de Heidegger es Wilhelm Leibniz. Sólo mencionamos sintéticamente su concepción, tal como aparece expuesta por Heidegger en *Principios metafísicos de la lógica*: Para Leibniz, la verdad es un “estar contenido” del predicado en el sujeto. La teoría del juicio de Leibniz es una teoría del contenido o la inclusión, una doctrina del *in-esse*; según esta postura, quien comprenda plenamente el sujeto, podrá determinar si el predicado le pertenece; inmediatamente salta a la vista el problema de si acaso es posible comprender acabadamente un sujeto. Esta problemática se abre a una compleja distinción entre diversas formas del sujeto: sujeto óptico, sujeto lógico, o el sujeto como *ego*⁴⁰. Sin profundizar en este problema –lo cual nos llevaría a interminables precisiones y discusiones ajenas al objetivo principal de nuestra investigación- indicamos que para Leibniz todas las proposiciones verdaderas son reductibles a identidades. La verdad es la conexión entre A y B, esta conexión puede o no ser explícita; en el caso de no serlo, contamos con el juicio como modo de volverla manifiesta. El objetivo del juzgar es sacar a la luz la identidad subyacente (Heidegger, 2007b:51). Para Leibniz todo enunciado verdadero es demostrable *a priori*, es decir, la correspondencia entre sujeto y predicado (su co-pertenencia) puede ser determinada por un previo análisis del sujeto.

En resumen, los enunciados acerca de algo se definen por la co-pertenencia. A su vez, la copertenencia de las determinaciones sólo es posible sobre la base de una unidad originaria, la cual encuentra su condición de posibilidad en la constitución monádica de la sustancia. Esta particularidad del pensamiento de Leibniz es clave para comprender la razón por la cual la lógica se enlaza con la metafísica, y sus principios metafísicos. En definitiva, la lógica como estudio de las reglas del pensar deriva, según esta interpretación, en un sistema de saberes

³⁹ Siguiendo las investigaciones de la *Ética a Nicómaco*, libro IV, sección 7 (Cfr. Aristóteles, 2005:147 y ss.) En la versión utilizada originalmente por Heidegger, (compilada por Franciscus Susemihl en 1886) estas temáticas aparecen en el libro Delta, secciones 12-13.

⁴⁰ El modelo de conocimiento es, para Leibniz, la *scientia Dei*, el conocimiento absoluto de Dios, para quien son manifiestas todas las determinaciones de todos los sujetos.

acerca de la constitución fundamental de los entes, a la cual debe plegarse el acto de juzgar; de esta concepción surge la definición de la lógica como “metafísica de la verdad” (Heidegger, 2007b:121). La lógica de Leibniz hace pie en una ontología de la *co-pertenencia*, el problema de la lógica se enlaza con el del Ser, y, en esta formulación moderna, ha permanecido la cuestión hasta nuestros días.

c) El tercer autor cuyas investigaciones acerca de la verdad reclaman la atención de Heidegger es, sin dudas, su maestro, Edmund Husserl. Una vez más, remitimos al capítulo anterior para un detalle de la postura husserliana en torno a la esencia del enunciado. Procuraremos ahora centrarnos exclusiva y sintéticamente en su concepción de la verdad.

En sus investigaciones Lógicas de 1901 (la obra husserliana que más directamente influye sobre la doctrina de la verdad del período de Marburgo) Husserl no logra evitar el dejarse orientar por el sentido tradicional de la verdad como verdad de la proposición (Tugendhat, 1970:96), la novedad se introduce en el tratamiento de la temática desde la perspectiva de la correlación intencional: La verdad no se piensa ya como adecuación entre el pensar y la cosa, sino más precisamente como cumplimiento de una intención. La verdad consiste en el cumplimiento de lo que primero se ha mentado de forma vacía. Toda proposición tiene un carácter intencional, está referida al ente, y lo está por sí misma, sin intermediarios. Ahora bien, el enunciado tiene el carácter de un mentar vacío, de un referirse a algo que, por el momento, no encuentra cumplimiento intuitivo (Tugendhat, 1970:48). Cuando decimos cumplimiento o colmamiento [*Erfüllung*] queremos expresar lo siguiente:

“Colmamiento significa ahora una confirmación que hace cumplir, y significa un carácter intencional que guarda una relación esencial con el del representar vacío” (Heidegger, 2004a:92)

En la filosofía temprana de Husserl, la verdad no es otra cosa que la correspondencia de lo mentado de forma vacía y lo intuido. Dado el carácter intencional del juicio, él no necesita de un tercer término para acreditarse en las cosas, él mismo posee en sí la tendencia a semejante acreditación.

“La representación vacía que se acredita, en cuanto que intencional, sabe de *si* misma que se esta acreditando”. (2004a:93)

En otras palabras, la acreditación es un modo de realización de la propia mención vacía. Desde luego, la impleción intuitiva – que lleva a la acreditación de lo mentado en lo intuido- constituye un proceso complejo, integrado por una serie de etapas o escalones [*Stufen*] (Cfr. Tugendhat, 1970: 64 y ss.) a los cuales no podremos dedicarnos puntualmente.

La verdad, en tanto cumplimiento de lo mentado por medio de lo intuido -por medio de alguna de las diversas formas del intuir: presentificación, conciencia de imagen, fantasía, etc. (Cfr. Tugendhat, 1970:66)-, va acompañada de otro fenómeno, una experiencia por la cual la conciencia toma nota de la coincidencia de lo mentado y lo intuido: este fenómeno es la *evidencia*; la misma es descrita por Husserl como “la vivencia de la verdad” [*Erlebnis der Wahrheit*] (Husserl, 1968:190). En tanto intencional, el conocer no sólo se dirige a la cosa, sino que también sabe de sí mismo; al realizarse la identificación, el acto intencional de juzgar sabe que está ocurriendo el colmamiento, y reconoce si está ocurriendo una identificación o no, es un momento de “autocomprensión irrefleja” (Heidegger, 2004a:93). Por este motivo Tugendhat presenta la doctrina de la evidencia de las *Investigaciones lógicas* como un cambio de rango ontológico [*Ontologische Umwendung*], a partir de él, ya no ha de pensarse la evidencia desde la causalidad psicológica, sino intencionalmente, es decir, ópticamente, desde la cosa dada en sí misma (Tugendhat, 1970:103) La *evidencia* se presenta aquí como la vivencia de aquella correspondencia y colmamiento.

“Evidencia es el acto de la identificación que se comprende a sí mismo como tal. El autocomprenderse viene dado con el propio acto, porque el sentido intencional del acto muestra una mismidad en tanto que mismidad, y por tanto con su mentar se ilumina *eo ipso* a sí mismo”. (Heidegger, 2004a:93)

Lo que la intuición provoca es una acreditación de lo mentado en el modo del vacío, Heidegger explica la acreditación en estos términos: “¿Qué significa acreditación? Esto: lo mentado en el representar vacío, tal como es mentado, es traído ante aquello mismo que muestra” (Heidegger, 2004a:92)

Estas consideraciones se engarzan con los principios expuestos al referirnos al enunciado. Dado que las diversas temáticas son estudiadas por Husserl desde la propuesta fundamental de la correlación intencional nóesis-nóema (*intentio-intentum*), puede afirmarse que la verdad no es sólo el acto de impleción de lo mentado por lo intuido, sino también, el contenido de aquella correspondencia. Tugendhat diferencia en su obra *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* cinco sentidos de verdad en las propuestas de las *Investigaciones lógicas*, algunas de las cuales resultan desarrolladas en la obra husserliana *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

De acuerdo con Tugendhat, en un primer sentido, el más tradicional, se llama verdad a la *adaequatio intellectus et rei*; esta posición trata de la unidad de sujeto y objeto. En este punto Husserl diferencia *Adäquation*, que debe ser entendida en sentido noético (acto), de la *Überstimmung*, que ha de comprenderse en clave noemática (correlato intencional del acto). Tugendhat considera que, a diferencia de la interpretación medieval, el planteo de Husserl:

“no recurre a ni a un concepto de realidad [*Wirklichkeit*] indeterminado abstracto y correspondiente a su realizabilidad subjetiva, ni tampoco a una evidencia que sería explicada como mero dato subjetivo. Más bien se aclaran en conjunto la verdad y la evidencia a partir de la tensión de correlación [*spannungsverhältnis*] entre intención e impleción” (Tugendhat, 1970:92)

En segundo lugar, la idea de verdad nombraría la misma *correspondencia* entre lo mentado e intuido, esta interpretación no prioriza ninguno de los eslabones [*Gliedern*], sino que se centra en su identidad. A su vez, la correspondencia, puede ser observada desde tres perspectivas, las cuales darán lugar a las tres interpretaciones restantes de verdad.

Si la concepción de la verdad se concentra en *la cosa misma* a la cual está dirigida la intención, obtenemos una interpretación que llamará verdaderos a los objetos reales que son capaces de ofrecer un cumplimiento intuitivo de la mención vacía. “Mientras que el sentido, sobre la base de la correspondencia de identidad [*Identitätsverhältnis*] con la cosa, es él mismo verdadero (exacto), se llama verdadera a la cosa misma”. Este es el tercer sentido de verdad (Tugendhat, 1970:94). En cuarto lugar, si la interpretación se concentra en *lo mentado* como tal, esto es, el contenido ideal del juicio, nos encontramos ante una concepción de la verdad en tanto propiedad de lo mentado. En último lugar, si la interpretación observa la correspondencia desde la *intención*, nos encontramos ante el quinto sentido de verdad: La verdad como exactitud [*Richtigkeit*] de la intención. Aquí la verdad es entendida noéticamente, y puede atribuirse a los actos. Se dice, por ejemplo que un acto es verdadero (exacto) cuando se deja regir por la cosa misma (Cfr. Tugendhat, 1970:93)

Como vemos, la idea de verdad representa un concepto complejo y multifacético. Cuando Husserl diferenciaba en sus críticas al psicologismo entre el acto de juzgar y el contenido ideal del juicio, se movía entre el cuarto y el quinto sentido de verdad. Cuando se dice que una ley científica expresada en una proposición es verdadera, se haría uso del cuarto sentido. Cuando atendemos a la consagrada definición de verdad como “la correspondencia entre lo mentado y lo intuido”, nos ubicamos en el segundo sentido, en tanto desarrollo y profundización del primero.

Al analizar las diversas nociones de verdad en la primera gran obra de Husserl, nos es posible detectar un importante antecedente para las reflexiones heideggerianas. Destacamos sobre todo la crítica y reformulación de la idea de *adaequatio*, el descubrimiento del carácter intencional del acto de juzgar, y la importancia fundamental de la cosa a la hora de acreditar la correspondencia intencional. Tanto la intuición como el juicio tienen que dejarse dominar por el ente y su modo de aparecer; recordando una expresión ya utilizada, puede decirse que ambos

deben “mostrar sus cartas a aquello de lo cual y sobre lo cual reivindican ser «revelación»” (Heidegger, 2004a:91)

En nuestra búsqueda de los diversos sentidos de verdad hemos analizado las posturas de tres autores fundamentales que ejercen directa influencia en la doctrina heideggeriana. Por tanto, conociendo los antecedentes principales, podemos ahora dedicarnos a estudiar puntualmente las acepciones de la idea de verdad que aparecen durante el período de Marburgo:

Como es usual en su filosofía, Heidegger opta por aproximarse fenomenológicamente a esta problemática tomando como punto de partida el estado en el que la existencia se encuentra inmediata y regularmente: La cotidianidad. Por medio del análisis de los sentidos cotidianos por medio de los cuales suele comprenderse un término problemático, se busca rescatar de entre las interpretaciones públicas [*öffentlich*], aquellas que hacen referencia a estados más originarios, las que nombran la relación del Dasein con su mundo, y por ello, mientan estructuras existenciales que posibilitan toda interpretación de tipo cotidiana. Para nuestro estudio serán fundamentales las reflexiones que aparecen en la obra heideggeriana dedicada específicamente al problema de la verdad: *Lógica, la pregunta por la verdad*. Heidegger comienza su obra del semestre de invierno de 1925 por medio de un análisis de los diversos sentidos “vulgares” de verdad que emergen atendiendo al uso cotidiano del término, estos sentidos son pre-analíticos, pero su sometimiento a crítica dará lugar a la noción existencial de verdad:

a) En primer lugar, la verdad es considerada un *carácter de los enunciados*. Enunciar verazmente, es ofrecer judicativamente algo tal como ello es. En este primer sentido, ingenuo en su expresión, la esencia de la verdad consistirá en la muy discutida *concordancia* entre lo expresado y lo efectivamente ahí, se trata de la *Adaequatio intellectus et rei* del planteo medieval. Un enunciado veraz, es aquel que dice que lo que es, es, y lo que no es, no es. Un enunciado falso es aquel que realiza la atribución opuesta. Este primer sentido de verdad es tributario de un primer prejuicio, un influyente presupuesto que, según Heidegger, ha dirigido toda investigación acerca de la verdad desde la filosofía Clásica: “*El lugar de la verdad es el enunciado*”. Aún más, el prejuicio atribuye la autoría de esta frase a Aristóteles (Cf. Heidegger 2006a:108).

b) El segundo sentido cotidiano de verdad es el que la considera no ya como una característica de las proposiciones, sino como *una determinada proposición en sí*. La proposición misma se convierte en “una verdad”. La verdad es de este modo el contenido ideal de la expresión, y no ya una posibilidad propia. Es en este sentido que se afirma que “ $2 \times 2 = 4$ ” es “una verdad”, o que “la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos” es “una verdad”. Cada vez que se polemiza la posibilidad de verdades absolutas, o verdades relativas, se apela a este sentido de verdad como proposición en sí, y últimamente, como contenido ideal. Prestaremos especial atención a esta segunda acepción de verdad, ya que es en este sentido en el que llamamos “verdad” a una ley científica, esto es, una proposición que se ocupa de corporizar

regularidades de los mundanos estados de cosas. Por esta vía se abre el ámbito de investigación de las verdades regionales: las verdades de la física, las verdades de la biología, las verdades de la historia etc.

c) En tercer lugar, se utiliza el término verdad en referencia al “conocimiento de la verdad”, como en la afirmación, “él no puede soportar la verdad”. En este caso, “verdad” no mienta una propiedad de las proposiciones, ni tampoco el contenido de una proposición, sino una situación subjetiva de toma de conciencia.

d) En cuarto lugar, decimos “verdad” para referirnos a la totalidad de proposiciones que deben ser formuladas para conocer acabadamente un incidente o acontecimiento. Así hablamos de “la verdad acerca de la Guerra Fría”, “la verdad sobre la energía nuclear”. Esta acepción pretende “acceder a las cosas tal como sucedieron”.

De aquí en más, los sentidos cotidianos de verdad que se volverán objeto de análisis, serán los dos primeros, a saber, verdad como calificativo de la proposición, o bien, verdad como “una proposición verdadera”. Estos son los sentidos que empleamos cuando calificamos a una ley científica de “verdadera”, y por tanto, los sentidos que se volverán hilo conductor para dilucidar el sentido de la veracidad de las proposiciones de la ciencia.

En sus clases de Lógica en Marburgo, Heidegger ensaya una refundación de la lógica como discurso filosófico acerca de la verdad, partiendo de una distinción entre “lógica tradicional de escuela”, y “lógica filosofante”, cuya temática no debe ser otra que la *verdad de lo verdadero*. La relevancia de las reflexiones de Heidegger acerca del papel de la lógica es manifiesta para muchos autores: “La pregunta acerca de la lógica filosófica, como una pregunta acerca del *lógos* representa para Heidegger un central, sino *el* central problema de su filosofía” (Zaborowski, 2006:162); “Uno podría sencillamente escribir un libro completo caracterizando toda la carrera de Heidegger como la de un ‘lógico’” (Kisiel, 1995:398)

El motivo de estos reconocimientos puede encontrarse en la renovación ontológica de la Lógica que se lleva a cabo por medio de las investigaciones y propuestas de Heidegger. En efecto, el discurso acerca del *lógos* ha de ocuparse de problemáticas tales como la fundación existencial del enunciado, la tematización científica, el fenómeno de la objetivación, las condiciones de posibilidad de la verdad etc. Esta radicalización de las temáticas injerta a la lógica en el proyecto de la analítica existencial del Dasein⁴¹. Sobre esta reconquista de la lógica en su profundidad ontológica comenta Zaborowski:

“Heidegger introduce a la lógica como eslabón que media [*Bindeglied*] entre el ámbito de objetos de la Física (el mundo en el sentido del conjunto de los entes) y el

⁴¹ Pero la refundación de la lógica no se agota en estas modificaciones, en *Principios metafísicos de la lógica* se realiza la fuerte afirmación de que la Lógica es una “Metafísica de la verdad” (Cfr. 2007b:120-125). El *lógos*, el enunciado, y la verdad aparecen como fundamentales problemas ontológicos, e hilos conductores para la pregunta por el ser en general

ámbito de objetos de la Ética (los hombres y su comportamiento). Este eslabón no se ubica en el mismo escalón que la filosofía de la Naturaleza o la Ética, sino que yace en un nivel más fundamental” (Zaborowski, 2006:168)

Contrariamente, la así llamada “lógica de escuela” [*Schullogik*] se limita a la aplicación de fórmulas, sistemas y mecanismos, sin ocuparse de un cuestionamiento fundamental de los principios que posibilitan semejante actividad. La lógica de escuela queda caracterizada por la “comodidad” [*Bequemlichkeit*], y, ya que no se compromete en ninguna reflexión en torno al discurso y la verdad como una posibilidad del vivir, permanece permanentemente a salvo de un “riesgo existencial” (Zaborowski, 2006:169), riesgo propio de toda filosofía.

Ya que la lógica queda abarcada por la ontología fundamental, que hace del Dasein su piedra de toque, puede afirmarse que “la lógica debe entenderse como una ejecución [*Vollzug*] de los filósofos en su existencia fáctica” (Zaborowski, 2006:170) Esta comprensión de la ciencia del *lógos* como un comportamiento, como una posibilidad de ser del Dasein justifica la elección del término “filosofante” y no únicamente “filosófica” a la hora de diferenciarla de su variante “escolar”.

En el contexto de *Ser y Tiempo*, la reconducción de la lógica hacia su originario basamento ontológico comienza por la recuperación del sentido originario de *verdad* en la metáfora griega del *desocultamiento* (*alétheia*). En un primer momento, Heidegger somete a crítica los tres principales prejuicios difundidos acerca de la verdad, **a**) “el lugar de la verdad es la proposición” esta tesis es denominada por Christoph Martel como “la tesis de Lugar” [*Ortsthese*] (Martel, 2008:45), **b**) “la verdad consiste en la concordancia entre el intelecto y la cosa” llamada por Martel “la tesis de la esencia” [*Wesensthese*] (2008:45), y **c**) “el autor de ambos principios es Aristóteles”.

Comenzando por el tercer prejuicio, Heidegger examina la fuente griega, descubriendo que el tratamiento aristotélico de la verdad es instrumental para una determinación del enunciado, *lógos*. En efecto, como hemos visto, Aristóteles caracteriza al *lógos* como el *tipo de habla susceptible de ser verdadero o falso*. Queda en evidencia que la verdad no necesita del enunciado para ser tal, sino todo lo contrario. El enunciado se especifica por la posibilidad de quedar definido como verdadero o falso, lo cual implica, que la verdad ya esta presupuesta y preexiste (ya veremos en qué sentido) a cualquier enunciado ya sea verdadero o falso. Heidegger reinterpreta la traducción clásica de Aristóteles: “*No todo hablar hace ver, sino sólo aquel en el que sucede el ser verdadero o ser falso*” En esta otra, de su autoría: “*que hace ver mostrando (enunciado) es sólo el hablar en el que sucede el descubrir y el ocultar*” (Heidegger, 2004a: 111)

Como puede verse, la modificación de la traducción, destaca aspectos novedosos, y responde a un perseguido regreso al sentido original griego de la expresión. De este modo,

resurgen: 1) el *lógos* como *apófansis*, “hacer ver mostrando”, 2) la verdad como *alétheia*: descubrimiento o des-ocultamiento, 3) La falsedad como *pséudesthai*: encubrimiento, ocultamiento. La redirección de la noción de verdad a la metáfora griega del descubrimiento habilita a Heidegger a realizar una torsión en el enfoque tradicional del problema. Aísla el cuestionamiento del ámbito del enunciado, separando dos áreas regularmente entrelazadas. El regreso a las fuentes parece demostrar que la verdad antecede al enunciado y lo posibilita. Luego, el lugar propio de la verdad no podrá nunca ser uno de sus vástagos. “Sólo porque el enunciado está orientado al señalar de la verdad como a su *télos*, puede tener la propiedad de ser verdadero o falso” (Tugendhat, 1970:339) además, “si el enunciados se entiende a partir de determinada función (*télos*), entonces verdadero y falso también pasan a ser funciones” (1970:339), y con esto, se los traslada al plano existencial de los modos de comportamiento humanos.

El enunciado es, entonces, el tipo de habla que se juega en el campo de la verdad como descubrimiento. Al realizar la crítica del enunciado aristotélico, se vuelve también patente la imprecisión del segundo prejuicio, a saber, “el lugar de la verdad es el enunciado”. Ciertamente, la verdad antecede a la proposición, se vuelve su condición de posibilidad, y le otorga su carácter de ser. Entendemos aquí la expresión “anteceder” no en sentido únicamente temporal, sino existencial, es decir, una antecendencia en el modo del horizonte desde el cual se producen los enunciados; el enunciado sería desde esta perspectiva una modalidad de la verdad, y no al revés. La verdad se convierte en el ámbito originario para la configuración del sentido.

Entonces, el *lógos* puede ser ocultador (disimulante) o descubridor, pero siempre es mostrativo, y en eso radica su poder apofántico: Sólo el discurso que muestra puede provocar un ocultamiento, una inadecuación sobre lo mostrado ¿de qué depende el carácter descubridor u ocultante del enunciado?, de la *concordancia*, tal como fuera resignificada por Heidegger, no ya entre el pensamiento y la cosa, sino entre el modo de mostrar del *lógos*, y el modo de aparecer de los *phainómena* ante una existencia que se despliega.

La problemática ha comenzado a alejarse del terreno de las proposiciones en su conexión con lo *real*⁴², y se ha aproximado al ámbito del despliegue de las posibilidades fácticas del descubrir y ocultar, posibilidades que últimamente aparecerán como modos de ser de un ente al que le incumbe su propio ser.

2. El problema de la verdad en el discurso científico

En el capítulo anterior tuvimos la oportunidad de analizar una importante noción en lo referente a la relación de la ciencia con la verdad: La idea de la ciencia como entramado de enunciados

⁴² En sentido clásico y realista, es decir como totalidad integrada por los entes efectivos y ante los ojos (das *Vorhandene*)

fundamentados. Dado que según el concepto lógico de la ciencia, ella consistiría justamente en proposiciones, podemos comenzar a divisar el lugar que ocupará la idea de verdad en las tareas de las ciencias ónticas: Ellas *se guían por la concepción de la verdad como una característica de la proposición enunciativa*. Ya Husserl había identificado a la ciencia con un conjunto de contenidos ideales, a cada proposición le corresponde una verdad (cuarto sentido de verdad según la lectura de Tugendhat, y segundo en la lectura de Heidegger), una prueba de que el contenido de una ley científica es una *idealidad* es el carácter universal de su formulación; en efecto, las leyes se refieren a todos los casos posibles, sin embargo, ningún observador empírico podrá jamás encontrarse ante todos los casos posibles de un fenómeno (Cfr. Heidegger, 2007c:57) una ley científica de este tipo constituye, al fin y al cabo, una *suposición* [*Unterstellung*]. La unidad de todas las proposiciones acerca de un mismo ámbito del ser constituiría la estructura total de una ciencia (en conjunción con los actos, artefactos e instituciones que la componen). La ciencia es, según esta postura, una estructura reticular de verdades, cada una de las cuales contiene y expresa una cierta regularidad observable en el mundo (esta situación es especialmente perceptible en las ciencias naturales, donde rige la idea de naturaleza en tanto legalidad, noción tributaria del proyecto matemático.)

Ahora bien, la asociación de la ciencia a la concepción de la verdad como verdad de la proposición no llega a afectar las consideraciones del hombre común. En los seminarios de Zollikon, Heidegger se pregunta de qué manera percibe el “hombre de la calle” la verdad de la ciencia; su respuesta: En los *resultados*. Efectivamente, para la cotidianidad, para el hombre que no se dedica expresamente a la tarea del descubrimiento temático de los entes en sus propiedades, para aquel que no se pregunta por regularidades o fórmulas, la veracidad de la ciencia se ve confirmada por su modo de influir en la vida cotidiana; la ciencia “demuestra” que sus propuestas son válidas por medio de la introducción de nuevos productos en el vivir de la medianía; artefactos, técnicas, trabajos e instituciones que se vuelven parte de la totalidad de entes que configuran el mundo circundante (Cfr. Heidegger, 2007c:85). El hombre común puede no haberse preguntado jamás por la ley que rige el movimiento de la máquina a vapor, y sin embargo, deja que su vida quede organizada en torno a trenes y barcos⁴³. El hombre de la medianía confía en que *debe* haber un por qué, un fundamento, una fórmula, una demostración que explica y se coloca por debajo el funcionamiento del nuevo artefacto o de, por ejemplo, nuevo método de sanación, pero esta pregunta no se inmiscuye en el día a día, esta pregunta y su respuesta queda reservada para el científico; el hombre promedio (el modo en el que todos nos encontramos la mayor parte del tiempo) sólo se deja beneficiar por las capacidades prácticas de la novedad. Para el hombre común, la ciencia *debe* lidiar con verdades, con valideces, puesto

⁴³ Paradójicamente, la ley que explica el funcionamiento de la máquina a vapor, -la segunda ley de la termodinámica- (1824-1860) fue formulada 50 años después de la invención y desarrollo del artefacto (1774). Este dato no es de común conocimiento, y por ello no defrauda la confianza del hombre común en los resultados de la ciencia.

que sus estudios están produciendo efectivamente resultados visibles en el trato cotidiano. Por ello afirma Heidegger: “El hombre de la calle ve la verdad de la física únicamente en su efecto, es decir, en la figura del auto que maneja” (Heidegger, 2007c:85) Aunque la ley no se comprenda ni se cuestione, el hombre cotidiano convive con el hecho de que cada vez es posible viajar más rápido, vivir más tiempo, conversar a mayor distancia. Esta es la concepción cotidiana de la verdad de la ciencia: La verdad se observa en sus resultados, plasmados en artefactos y técnicas que modifican la vida diaria.

Ahora bien, esta concepción de la verdad como *efecto* o *resultado* no sólo afecta a la consideración del hombre común, sino que también opera (aunque desde otra perspectiva) en las labores específicas de la ciencia. También para el científico la veracidad de una ley (su carácter efectivamente descriptivo de un fenómeno) queda confirmada en el *resultado*, en este caso, en el resultado de una experimentación. Es interesante observar cómo la clásica noción de verdad como *adaequatio* sigue vigente –aunque modificada– en las investigaciones de la ciencia. Heidegger se encarga de ilustrar esta diferencia en su escrito de juventud *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*; allí se señala que una diferencia fundamental entre la ciencia antigua y la moderna es el modo de proponer las explicaciones (teorías); en la ciencia antigua (y también medieval), el desarrollo de una explicación comienza por la observación de una serie de fenómenos de un mismo tipo⁴⁴, para luego establecer los caracteres comunes a todos ellos, lo cual llevará a la determinación de la esencia del fenómeno (no necesariamente expresada en una ley, y menos aún una ley aritmética). En el caso de la ciencia moderna (cuyo proyecto matemático rige aún hoy) el proceso de formulación de regularidades funciona de manera diferente, tomando como ejemplo a Galileo, Heidegger afirma que el científico (natural) moderno comienza por la propuesta de un supuesto general (hipótesis), expresada en una fórmula matemática; esta ecuación luego se pone a prueba por medio de una serie de experiencias diseñadas *ad hoc*. Si la hipótesis es confirmada por las observaciones, ella gana en validez, es decir, en veracidad, en credibilidad. “Así, pues, es válido el anterior supuesto a partir del cual se obtuvo de forma puramente deductiva la ley que mas tarde se confirmó experimentalmente.” (Heidegger, 2009:20-21).

“En este nuevo método encontramos, por tanto, dos rasgos peculiares: 1) Se establece una hipótesis que hace inteligibles los fenómenos de un determinado ámbito, en este caso, los fenómenos del movimiento. 2) La hipótesis no afirma una cualidad oculta como la causa que explica los fenómenos, sino que contiene

⁴⁴ ¿Qué es lo que caracteriza de antemano a los fenómenos como pertenecientes a “un mismo tipo”? respondemos: El proyecto previo de la constitución de una región del ser. La ciencia en tanto apertura de un *a priori*

relaciones matemáticamente comprensibles -es decir, mensurables- entre los momentos idealmente concebidos del fenómeno”.(Heidegger, 2009:21)

Hace un momento habíamos propuesto que en la ciencia moderna, la idea de *adaequatio* sigue vigente, aunque modificada; ahora precisamos aquella afirmación: en la ciencia óptica (fundamentalmente la natural), la concordancia no será ya la que se establece entre el pensamiento y la realidad, sino entre la explicación (hipótesis, en tanto elemento central de la teoría) formulada de antemano y el resultado del experimento que se diseña para ponerla a prueba. Esta situación demuestra que también para el científico (no sólo para el hombre común), la veracidad de una teoría depende de los resultados, no ya en tanto fabricación de nuevos productos técnicos, o solución de problemas cotidianos, sino *resultados* en tanto conclusiones de los procesos experimentales que llegan a confirmar lo predicho por la hipótesis (la cual busca expresar una regularidad natural)

“El experimento no es contemplado en su concordancia con la naturaleza, sino con lo que es planteado en la teoría, y esto planteado en la teoría es el proyecto de la naturaleza según el representar científico-natural” (Heidegger, 2007c:52)⁴⁵

Dado que la concepción de verdad en la ciencia aparece asociada a la idea de resultado y de concordancia con lo mostrado por el experimento, puede aparecer en el ámbito de las ciencias ópticas algo así como la noción de *modelo*. Un modelo es una estructura teórica que ofrece una versión general de carácter hipotético de un fenómeno de difícil observación. El modelo asegura que, aunque el fenómeno no pueda ser observado o estudiado acabadamente, las mediciones y predicciones podrán seguir siendo realizadas de manera eficiente. Heidegger lo explica de este modo:

“El modelo entra en juego ahí donde los objetos se vuelven invisibles, y donde a pesar de ello, se sigue manteniendo la necesidad de la calculabilidad” (Heidegger, 2007c:286)

Algo así como un *modelo* teórico sólo puede existir allí donde la referencia directa a los objetos empíricos se muestra como un detalle prescindible. El modelo no busca concordancia con la cosa, sino ser capaz explicarla satisfactoriamente, y, fundamentalmente poder predecir comportamientos de la realidad estudiada. La existencia de modelos en las ciencias confirma la

⁴⁵ Volveremos sobre esta caracterización al ocuparnos del problema de la fundamentación en el último capítulo de nuestra investigación.

idea de que la noción de concordancia se ha trastocado a partir de las investigaciones modernas. La adecuación con la realidad es prescindible, pero no puede abandonarse la concordancia de las predicciones de la teoría con los resultados del experimento, aún si eso implica pagar el precio de suspender la observación empírica del fenómeno estudiado.

Una última y fundamental conversión que se ha producido en las ciencias ópticas con respecto a la idea de verdad es, tal como Heidegger la denomina en *Los seminarios de Zollikon*, la *transformación de verdad en certeza* (2007c:144). La certeza aparece aquí como el sentido profundo de la verdad, y en definitiva como una de las derivaciones más relevantes de la idea de fundamento. Una vez más, debido a la radical importancia de esta noción en el desarrollo del problema de la fundamentación en las ciencias ópticas, corresponderá trabajar el problema de la certeza en el próximo capítulo de nuestro estudio.

Realizaremos una aclaración final acerca de la idea de verdad en la ciencia: Como pudo verse al comienzo de nuestra investigación, la ciencia constituye un comportamiento que desarrolla la comprensión del ser. La comprensión se ha mostrado como caracterizada por una posibilidad de explicitación: la interpretación; por su parte, la interpretación se realiza desde un horizonte de sentido compuesto de tres estructuras previas: el ver previo, el concebir previo, y el haber previo. Pues bien, el hecho de que toda comprensión se realice siempre desde lo ya tenido –de alguna manera– de antemano le da a aquella un carácter circular. Las ciencias naturales (en general, las ciencias más influenciadas por el proyecto matemático), y en ciertas versiones, las ciencias del espíritu, intentarán eliminar toda circularidad de sus conclusiones, sin embargo, en este movimiento, las ciencias realizan una evaluación errónea de la comprensión: El carácter circular no es una falencia que deba ser evitada, sino la estructura misma del comprender. En las ciencias ópticas esta circularidad se observa fundamentalmente en la influencia que los tres niveles de la precomprensión tienen sobre las observaciones empíricas y el desarrollo de teorías. En efecto, toda teoría se desarrolla ante el horizonte de un conjunto de entes preexistentes, una conceptualidad por medio de la cual se habla de las cosas, y un modo específico de observar y acceder a ellas. En general, estos tres modos de aproximación vienen definidos por el proyecto de la comprensión del ser que se encuentra en el origen de toda ciencia. El desafío no será el de escapar a la circularidad, sino ingresar en ella desde una postura crítica, que sea consciente del auténtico origen del modo de ver, concebir y tener⁴⁶. Esta situación nos coloca ante un panorama donde la evidencia, el método, el modo de acceso, y los criterios de verdad resultan diferentes para cada ciencia, e incluso diferentes para la misma ciencia en diversas épocas. La idea de rigurosidad (si por rigurosidad comprendemos la adecuación al objeto de estudio) no será la misma para las disciplinas que hacen de la naturaleza su objeto de estudio que para

⁴⁶ Para una exposición específica de esta cuestión, remitimos especialmente al parágrafo 32 de *Ser y Tiempo*

aquellas que se dedican al Dasein, por ejemplo, en su dimensión histórica. La verdad en las ciencias, al igual que la comprensión tendrá siempre un carácter contextual.

3. El problema de la concordancia y su reformulación desde un punto de vista existencial

En la sección dedicada a los sentidos de verdad, acudimos a la exposición heideggeriana de tres interpretaciones tradicionales (que encarnan tres prejuicios) sobre la noción de verdad. El primer prejuicio, a saber, que la verdad pertenece a la proposición como a su lugar propio, fue puesto en duda por medio de un retorno y reformulación de la fuente griega. El tercer prejuicio, esto es, que el autor de aquella concepción sería Aristóteles se desploma por el mismo análisis de los textos originales. Habiendo, pues, reconstruido el primer y el tercer prejuicio, Heidegger se ocupa de someter a crítica el tercer prejuicio: “la verdad consiste en la concordancia entre el pensamiento y la realidad”

En su obra *Der Wahrheitsbegriff bei Heidegger und Husserl*, Ernst Tugendhat realiza un profundo análisis del desarrollo de la noción de verdad en ambos autores. Allí se afirma que la interpretación tradicional de la concordancia se pliega al esquema “así-como” [*so-wie*]. A través de sus diversas formulaciones históricas, esta interpretación coincide en señalar que la verdad consiste en ofrecer algo *así como* es dado en sí mismo (ya sea ante la percepción, por medio de una representación, imagen, idea o *cogitatio*; o “en carne y hueso”) Frente a esa situación, la novedad del planteo Heideggeriano yace en la deflación de la relevancia de uno de los términos implicados. La transformación del esquema *así-como* en el modelo del *descubrimiento* [*Entdecken*], y del enunciar como mostración (*apófansis*) ofrece la posibilidad de realizar una descripción de la verdad que se centra en la existencia y sus comportamientos. Desde el esquema del descubrimiento parece suficiente decir que un enunciado es verdadero cuando simplemente descubre al ente. Así se vuelve innecesario [*nicht mehr nötig*] hablar de dos modos de darse del ente (el ente como es mentado, y el ente como es en sí mismo) y de su concordancia. (Tugendhat, 1970:333) En el sentido de *apofáinesthai*, todos los enunciados serían mostrativos, tanto los falsos como los verdaderos. La posibilidad de la falsedad no radica en un carácter no-mostrativo del enunciado, ni en una dimensión no-descubridora de la verdad, sino en un cierto “disimulo” del modo en el que algo queda descubierto por la existencia “en cierta manera, el enunciado falso está ya descubierto pero en forma disimulada [*verstellt*]” (1970:333) Tugendhat continúa su análisis señalando que para que el enunciado pueda regirse por los entes, éstos deben estar ya descubiertos de algún modo, luego, la verdad del enunciado aparece como su carácter de fidelidad o disimulo (no ya concordancia). Dependiendo del grado de des-ocultamiento en que aparezca el ente, un enunciado falso se referiría a un ente descubierto de manera incompleta o disimulada, pero sin embargo, siempre ya des-ocultado en algún modo (1970:334). La verdad del enunciado se funda en el estado de descubierto del ente.

Habría, pues, una diferencia de grado entre la falsedad y la verdad. “No sólo el enunciado verdadero, sino también el falso se rige por algo que él señala. Incluso la mentira, en este sentido de la palabra, es des-oculta” (1970:335)

Tugendhat realiza una aguda crítica a la postura Heideggeriana, que surge de detectar una ambigüedad –no explicitada ni desarrollada por Heidegger- en el término “descubrir”. Esta ambigüedad⁴⁷ yace en la utilización del mismo término para referirse al comportamiento des-ocultante de la existencia, y al estado del ente que queda develado por ella. “falta una dimensión profunda, ej.: un determinado sentido de exactitud [*Richtungssinn*] del evento de aperturidad” (1970:335) Adicionalmente, en Heidegger, falta elaborar una precisa exposición de en qué pueda consistir el “disimulo” del enunciado con respecto al estado de desoculto del ente.

El estudio de Tugendhat nos muestra el carácter complejo e irresuelto de la problemática de la verdad, esto nos permite, ya en nuestro propio análisis, afirmar sin dudas que la concordancia debe ser entendida en un sentido preciso si se desea superar la ingenuidad de la formulación tradicional. Tal concordancia no puede significar identidad entre una representación y el ente exterior, ni tampoco adecuación entre un acto psíquico y su contenido ideal. Ya hemos observado que las teorías que saldan el problema de la validación del conocimiento dividiendo al ser en dos ámbitos, real – ideal, o bien, psíquico – físico son incapaces de dar cuenta del modo de unificar la división propuesta. Tales tesis no logran dar con el “puente” [*Brücke*] (Heidegger, 2004a: 80 y ss.), que relaciona la proposición ya sea como expresión, como contenido ideal de una expresión, o como acto psíquico, con el referente real mundano de tales manifestaciones. En efecto, aquello que diferencia a los diversos actos de conciencia debería encontrarse en su propia constitución, jamás podría ser algo diferente o externo a ellos mismos, es decir, el género de los actos de conciencia no puede especificarse en sus referentes reales puesto que se incurriría en una inválida transposición de géneros; lo mismo vale para la relación real – ideal. Estas posiciones filosóficas “no hacen la pregunta por el ente capaz de trazar un puente entre los dos ámbitos, o bien, por el ente que hace posible la unidad de esos dos ámbitos o modos de ser” (2004a:82). Cada uno de estos términos contrapuestos es de propio incapaz de dar cuenta de su relación con su término correlativo, lo cual vuelve necesario un tercer término capaz de vincularlos, un término que tenga características tanto de lo real como de lo ideal, habilitando el paso de un género al otro (el hipotético “puente”). El problema de la concordancia, queda expuesto a esta aporía, y hasta tanto no pueda darse cuenta del término medio faltante, las teorías de la correlación, o representación no serán capaces de expresar la esencia de la invocada concordancia. Kockelmans explica esta problemática del siguiente modo:

⁴⁷ literalmente, “doble significación” [*Zweideutung*]

“pero si el saber está próxima y realmente adentro, el problema de la relación entre sujeto y objeto emerge inmediatamente. Pues sólo entonces puede surgir el problema de 1) cómo este sujeto cognoscente sale de su “esfera” interior hacia una que es “otra y externa”; 2) de cómo el conocer puede tener un sujeto en lo absoluto, y 3) de cómo debe pensarse el objeto mismo, de modo que eventualmente el sujeto lo conozca sin necesitar aventurar un salto hacia otra esfera” (Kockelmans, 1985:85)

A pesar de la crítica a las teorías de la concordancia, mostradas incapaces de señalar el modo de ser de la conexión entre dos géneros del ser (a saber, lo real y lo ideal, o bien, lo externo y lo interno), y menos aún la naturaleza de dicho nexo, Heidegger no abandona aquel concepto en la explicación de la estructura de la verdad. La concordancia se ha revestido históricamente de interpretaciones imprecisas, de modo que la exigencia pasa a ser la de reconducir la noción a su sentido originario, depurándola de errores tradicionales. En este punto, Heidegger realiza una importante opción fenomenológica: Si analizamos sin prejuicios el trato cotidiano con los entes -siguiendo el estandarte de la fenomenología- salta a la vista que el enunciado que habla del mundo no mienta una representación de las cosas, una imagen suya en nuestro pensamiento, ni mucho menos un acto psíquico de atribución judicativa, últimamente, y según las últimas consecuencias del planteo psicologista, reductible a fenómenos físico-químicos. Por el contrario, al hablar sobre el mundo, vivimos en la innegable conciencia de estar referidos a las cosas mismas. Al hablar sobre la pizarra en la que escribo, mi discurso está repleto de la pizarra de la que me ocupo ahora enunciadoramente.

No manifestar la experiencia genuina y ocultarlo en la referencia a representaciones, es fruto de una viciosa erudición: “un no querer decir lo que se ve, que se alimenta de prejuicios dominantes” (Heidegger, 2004a:88) El enunciado tiene la capacidad de contener el *cómo* del aparecer de los entes. Ahora bien, lejos de permitir el despliegue de la verdad, el enunciado es posibilitado por ésta. El enunciado vive en la verdad, lo cual representa una radical inversión de la concepción tradicional. La *concordancia* queda redirigida hacia la correspondencia del enunciado con el *cómo* del aparecer del ente, un enunciado verdadero será aquel que hace ver mostrando (*apófansis*) al ente tal como éste aparece ante el Dasein abierto. El problema de la verdad experimenta una reconducción al plano de la existencia. Sabemos que el enunciado mostrativo representa una forma derivada de la comprensión, y una manifestación mundana del discurso, por lo tanto su veracidad (también derivada) deberá basarse en alguna forma más originaria de la verdad. La pregunta ya no será ¿cómo se establece el nexo entre lo interno y lo externo (sujeto-objeto)? ¿O cómo se acredita el enunciado en las cosas del mundo?, sino, más profundamente, ¿cómo *es* aquel ente (el único) en el cual acontece algo así como la verdad? ¿Qué características del Dasein permiten que ocurra algo así como la concordancia?, ¿cuáles

son las estructuras que posibilitan todo descubrimiento, y en un movimiento de derivación, el hablar verazmente acerca del mundo? Todas estas preguntas injertan el problema de la verdad en el análisis de la existencia, y nos orientan en una misma dirección: Nos estamos preguntando aquí por la fundación de la verdad apofántica en la verdad hermenéutica.

4. Fundación de la verdad predicativa en la verdad hermenéutica

Heidegger enseña en sus lecciones de Lógica de 1925-26 (recogidas en el tomo 21 de las obras completas), que las ciencias tratan sobre lo verdadero, lo desoculto; es la lógica (en sentido filosofante) la que trata sobre la verdad de lo verdadero. No corresponde a las ciencias problematizar la naturaleza de la verdad, y sin embargo, ellas se mueven siempre en sus dominios. Las ciencias *presuponen* la posibilidad de hablar verazmente de algo, dan por sentado la capacidad de confeccionar y transmitir enunciados con sentido. Incluso más profundamente, las ciencias están amparadas por la posibilidad de poner algo al descubierto, posibilidad fundada en la aperturidad (sentido originario de la verdad). Sobre el problema de la *presuposición de la verdad*, Heidegger nos explica: “presuponer significa comprender a algo como el fundamento de ser de otro ente. Semejante comprensión de un ente en sus conexiones de ser sólo es posible en base a la aperturidad, es decir, al ser descubridor del Dasein” (Heidegger, 2006a: 248)

Cualquier forma del comprender se funda en la apertura descubridora del Dasein (anteriormente descrita en términos de *alethéuein*), luego, en la verdad. Sólo la verdad permite algo así como una presuposición. Sólo la posibilidad fáctica de poner al descubierto a los entes permite interpretar a algo como el fundamento de otra cosa. Si presuponer es comprender algo como fundamento de algo, el Dasein comprende la verdad (descubrimiento y apertura) como fundamento de su entregarse al trato con el mundo (el cuidado); es necesario que los entes sean puestos en libertad para que el cuidado se extienda sobre ellos, y la existencia pueda anticiparse a sí⁴⁸. La verdad no es presupuesta como algo fuera de nosotros, sino como una característica de nuestra existencia. “Como este presuponerse le pertenece al ser del Dasein, entonces “nosotros” debemos presuponernos “a nosotros mismos” en cuanto determinados por la Aperturidad” (2006a: 249)

Las ciencias se mueven y desarrollan abrigadas por una posibilidad de la existencia: La verdad como descubrimiento. Sólo si es posible desocultar fenómenos en el *cómo* de su venir a la presencia, quedará permitido un acceso derivado a ellos, que los recorta del entretejido del mundo, los separa de sus aspectos y matices, para luego atribuírselos como propiedades en una enunciación tematizante, dejándolos convertidos en objetos de un interrogar investigativo. Presuponer la verdad es presuponernos a nosotros mismos como esencialmente descubridores.

⁴⁸ La estructura integral del cuidado queda expresada de este modo: *Anticiparse a sí estando ya en el mundo en medio del ente intramundano* (2006a: 214y ss.)

De hecho, nuestra existencia se encuentra tan definida por la posibilidad de descubrimiento que en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se llega a realizar una afirmación inversa: *la verdad es la que nos presupone*. (Heidegger, 2000a:270)

La presuposición de la verdad circunda y garantiza todo el proceso de derivación de la actitud pre-teórica en la actitud teórica, en este sentido puede afirmarse que la verdad es anterior a la ciencia, y la ciencia, uno de sus modos. ¿Significa esto que los entes son *portadores* de una verdad, a la cual la ciencia debe plegarse?, ¿debe la ciencia someterse a la verdad que existe con anterioridad en el mundo? Responderemos: La anterioridad de la verdad es de carácter existencial, no nombra una propiedad de los entes, ni del mundo, entendido como conjunto exterior de entes, sino un aspecto de la esencia descubridora del Dasein, que ya es, de por sí, ser-en-el-mundo. La anterioridad de la verdad es la presuposición del Dasein como esencialmente abierto y descubridor. Desde luego, con fines aclaratorios, puede establecerse la distinción entre el *descubrir* en tanto comportamiento del Dasein, y el *carácter de descubierto*, en tanto correlato entitativo de aquel descubrir; pero esta distinción no debe inducirnos a una interpretación que diferencie ambos momentos como dos fenómenos separados. El Dasein consiste en descubrimiento, su constitución íntima es precisamente, apertura. En este existencial abrir y comportarse en referencia al mundo, el Dasein se pliega a aquello que llamamos *manifestabilidad pre-lógica* del ente. Sin embargo, semejante manifestabilidad, sólo es tal para una existencia que, en su descubrir y entrar en relación con los entes, los pone en libertad desde el cómo de su aparecer. La verdad es un fenómeno relacional, no una propiedad de los entes devenidos en objetos.

“No tenemos *nosotros* necesidad de presuponer que en algún lugar hay una verdad «en sí», que haya valores trascendentes que flotan en algún lugar o sentidos válidos, sino que la verdad misma, o sea, la constitución fundamental del Dasein, es la que *nos* presupone, es la que es presupuesto de nuestra propia existencia. El ser-verdad, el estar-develado es la condición fundamental para que podamos ser tal como existimos” (Heidegger, 2000a:270)

Además, cuando nos preguntamos si la ciencia debe someterse a una verdad que ya existe con anterioridad en el mundo, pasamos por alto el hecho de que la ciencia constituye un proyecto de la constitución de ser de los entes, y, por tanto, en cierto sentido, ella determina de antemano el modo en que los entes se presentarán ante su interrogar. Es un proyecto de la comprensión del ser el que permite al ente un venir a la presencia desde ciertos aspectos cada vez privilegiados; esto se realiza desde la manifestabilidad pre-lógica, pero nunca con independencia de una existencia que se comporta respecto del ente, y que lo pone en libertad. De todas estas precisiones, puede extraerse una conclusión fundamental: *la verdad predicativa*

se funda en la verdad hermenéutica de la existencia. No puede haber verdad allí donde no hay una existencia descubridora, dispuesta a arrebatar entes al estado de ocultamiento, incluirlos en proyectos, e interpretarlos en función del interés. La fundación de un tipo de verdad en el otro puede aclararse recurriendo a un ejemplo ya estudiado en el capítulo dedicado al problema de la tematización: nos referimos a las dos interpretaciones de la expresión: “el martillo es pesado”.

Como recordaremos, la primera interpretación se realizaba desde el interior del trato ocupacional, en ella la comprensión descubría (verdad=descubrimiento) al útil de la manera más primaria, y más correspondiente⁴⁹ a su propia esencia utilitaria: la simple manipulación técnica. En este contexto de utilización, se pueden producir expresiones como “el otro martillo!”, “muy pesado!”, o “este no!”⁵⁰. Estas expresiones no tienen el objetivo específico del hacer ver mostrando, no se caracterizan por su función apofántica, y sin embargo, son descubridoras del ente. La solicitud de otro martillo más liviano, o una expresión de disgusto con el excesivo peso del mismo ponen al descubierto al ente en el hecho de que se presenta como inadecuado para la tarea que se intenta llevar a cabo. Esta forma de poner al descubierto se encuentra en una extrema cercanía con lo que Heidegger denomina *comprensión primaria*, aquella forma de la comprensión que emana de y dirige el trato cotidiano con los entes. El objetivo de este tipo de formulaciones no es el de ser contrastadas con el modo de aparecer del ente, para luego resultar calificadas como verdaderas o falsas, ni tampoco la atribución de una propiedad a un sujeto o sustrato. Lo que se expresa en aquellas locuciones es una *situación de la existencia* con respecto al manejo de útiles; en estas formas de expresarse se manifiesta un comportamiento, la imposibilidad de sobrellevar un proyecto, y la comprensión que emana de estos estados. La comprensión primaria es anterior a la predicación, y no necesita de ella para dirigir las actividades del hombre en relación con el mundo. En esta forma de la comprensión, asociada al despliegue de los proyectos prácticos de la existencia rige una forma de la interpretación, la ya estudiada estructura *Als*, específicamente, el *Als* en sentido hermenéutico. En esta versión de la comprensión el ente es interpretado en tanto que la existencia se relaciona con él desde una actitud pragmática. Los entes son comprendidos como el *con qué* de un *tener que ver con*, no todavía como *tema* de un *mostrar*.

Ciertamente, a cada forma de la comprensión le corresponde una determinada forma de descubrimiento, y una correspondiente forma de descubribilidad del ente; en el caso de la comprensión primaria, el ente es descubierto en vistas a su finalidad, su *um-zu*. Dado que la verdad fue caracterizada como descubrimiento, y que el tipo de descubrimiento que acontece en la comprensión primaria se pliega al *Als* hermenéutico, nos permitimos hablar de una *verdad en sentido hermenéutico*. Esta forma de la verdad se asocia al originario (y antepredicativo) trato

⁴⁹ Aunque, desde luego, no la *única*.

⁵⁰ En la exposición de *Ser y tiempo*, expresiones como estas son propuestas como reformulación de la proposición “el martillo es demasiado pesado”; en nuestra lectura, las colocamos en primer plano, puesto que en ellas se aprecia más claramente la ausencia de la intención apofántica.

pragmático con el mundo. La verdad hermenéutica es el modo de descubrimiento en el que la comprensión se mueve inmediata y regularmente, es la comprensión que la existencia tiene de sí misma en su estado mediano de referencia al mundo. Cuando hablamos de verdad hermenéutica nos referimos a movimiento aperiente de la existencia, que es inherente al llano ser-en-el-mundo.

Ahora bien, el ente también puede ser descubierto en tanto *tema* de un enunciado determinativo, es en este sentido que nuestra locución inicial puede convertirse en esta otra: “El martillo es pesado”. En este caso, se persigue el objetivo específico de *hacer ver mostrando* el modo de aparecer del ente en tanto algo que está-ahí ante los ojos. Las características que hacían del martillo un artefacto inadecuado para el quehacer, se convierten ahora en propiedades que pasan a ser atribuidas como predicados de un sujeto. Este modo de descubrimiento se adapta al modo de la interpretación que se rige por el *Als* apofántico, por ello nos permitimos hablar de una verdad en sentido apofántico. La verdad apofántica es la verdad que acontece como concordancia del modo de mostrar de un enunciado determinativo y el modo de venir a la presencia del ente. En este sentido hablamos de una verdad perteneciente al ámbito de la predicación -definida por el objetivo mostrativo-, el ámbito de la comunicación y de la concordancia con la manifestabilidad del ente.

Nuestro recorrido hasta este punto muestra evidentes similitudes con el tratamiento de la cuestión de la tematización. En efecto, la tematización fue descrita en uno de sus sentidos como la conversión del *Als* apofántico en el *Als* hermenéutico. ¿A que se debe la similitud en las temáticas? La cercanía de los dos tratamientos se debe a que las dos formas del *Als* en la medida en que representan dos modos de la interpretación (es decir, modos de articulación semántica correlativos a dos modos de la comprensión) deberán quedar asociados – puesto que la comprensión del ser es siempre un modo del descubrimiento- a formas paralelas de la verdad, en tanto descubrimiento. Al *Als* apofántico corresponde el modo de descubrir que hace ver mostrando, y por ello se asocia a la verdad en sentido apofántico; al *Als* hermenéutico corresponde el modo de descubrir inherente al trato pragmático con las cosas, y por ello, se asocia a la verdad en sentido hermenéutico. Tal como pudo observarse al estudiar el fenómeno de la tematización, el modo de comprensión inherente al *tener que ver con* (comprensión primaria) fundamentaba el modo de la comprensión que se refiere al ente como lo que está-ahí ante los ojos. La situación de fundación que ahora nos ocupa representa un caso, o más precisamente, una perspectiva correlativa a la de la fundación del *Als* apofántico en el hermenéutico.

5. Análisis de la expresión “hay verdad”

Como última temática de este capítulo –y luego de habernos dedicado a definir la fundación de la verdad predicativa de la ciencia en la verdad hermenéutica del llano ser-en-el-mundo- Acudimos a una cuestión destacable en nuestro intento de caracterizar el sentido de verdad que opera como trasfondo en las ciencias, a saber, la subsistencia de la verdad con independencia del despliegue de la existencia.

Ciertamente, suele decirse que “hay” verdad, con anterioridad a la existencia, pero ¿en qué sentido “hay” verdad antes del Dasein?. La pregunta presupone una cierta caracterización de la verdad, ésta es comprendida como una propiedad del ente, o de los estados de cosas que acontecen ante los ojos. Esta interpretación de la verdad, en tanto independiente del descubrimiento, se asocia con el trascendental *verum* de la escolástica. Según esta visión tradicional, la verdad sería convertible con el ente, o mas bien, todo ente, por el hecho de ser, sería verdadero; también se relaciona con el segundo sentido de verdad expuesto por Heidegger en *Lógica, la pregunta por la verdad*: es en este sentido que decimos que “ $2 \times 2 = 4$ ” es “una verdad” o que “toda acción experimenta una reacción de igual intensidad y sentido opuesto” es “una verdad”. Ambas proposiciones parecen ser verdaderas, o más precisamente, “verdades” y serlo atemporalmente, y para todo cognoscente. En definitiva, esto es lo que se dice al afirmar que “Hay” verdad antes del Dasein. Desde esta postura, una verdad sería algo ya constituido en su valor, algo que está allí para nosotros, algo ya capaz de expresar el mundo tal como este se muestra, que contiene una porción efectiva de la realidad, y fundamentalmente, algo que espera ser descubierto.

Pero Heidegger nos advierte que lejos de ser algo que aguarda por su descubrimiento, la verdad es el proceso mismo de descubrir, y paralelamente, lo que queda descubierto en él. ¿Encontrará la verdad su morada en las proposiciones, o en las cosas?, respondemos: En ambas, pero nunca originariamente. Esta noción se explica en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

“La proposición «dos por dos igual a cuatro», en tanto que proposición enunciativa verdadera, es solo verdadera mientras exista el Dasein. Si en principio ya no existe ningún Dasein, ya no vale la proposición, no porque la proposición como tal pierda toda validez, no porque se vuelva falsa y «dos por dos igual a cuatro» se cambie en «dos por dos igual a cinco», sino porque el que algo esté descubierto como verdad sólo puede existir con el Dasein que existe y que descubre.” (Heidegger, 2000a:270)

Tanto la verdad de la proposición como el carácter de descubierto del ente son posibilitados por la estructura hermenéutica de la existencia. En su sentido más primario, la verdad *no habita, sino que es un hábitat*. En un interesante pasaje de *Ser y Tiempo* se afirma lo siguiente:

“Antes que las leyes de Newton fueran descubiertas no eran “verdaderas”; de lo cual no se sigue que fueran “falsas”, ni mucho menos que se volverían falsas si ya no fuera ónticamente posible ningún estar al descubierto” (Heidegger, 2006a:247)

Cuando se afirma que las leyes de Newton no eran verdaderas, ¿se quiere decir acaso, que hasta antes de ser formuladas las leyes del movimiento, el mundo no se regía por los principios de inercia, acción-reacción, y semejantes? De ningún modo. Se vivía en una comprensión preconceptual de tales leyes, se habitaba en un mundo que se comportaba de manera legal; en términos de Husserl, experimentábamos el “estilo causal y empírico” del mundo. La frase pone de manifiesto el lugar donde radica una confusión fundamental, a saber, la falsa equivalencia entre verdad [*Warheit*] y efectividad [*Wirklichkeit*]

Heidegger se ocupa largamente del problema de la efectividad en su curso dictado en Marburgo durante el semestre de verano de 1927, lecciones que aparecen recogidas en la obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, considerada por el propio autor como “la nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*”⁵¹ (Heidegger, 2000a:25 –nota 1-). En esta obra se ofrece una aguda inspección de la genealogía del concepto de efectividad. Una descripción minuciosa del desarrollo de las reflexiones de aquel curso excede el objetivo de nuestro trabajo, sin embargo, nos serán útiles las siguientes conclusiones, que retoman en parte algunos conceptos trabajados en la sección de nuestra investigación dedicada al análisis de las dos formas fundamentales del ente intramundano.

La efectividad nombra el aspecto permanente del ente, el aspecto capaz de persistir por sí mismo, el darse “de hecho”. Según Heidegger, el carácter de persistencia que determina la efectividad, la vuelve otro nombre para la *substancialidad*, siendo *substantia* nada menos que la traducción latina de *tó hypokeímenon*, “lo que subyace”, pero también de *ousía*, interpretado por heidegger “como lo que está presente”. Heidegger propone que ambas nociones (efectividad-substancialidad) surgen de una interpretación antigua (griega) del ser que toma como hilo conductor al modelo de la producción de entes artefactuales. En efecto, tanto *éidos* como *idéa*,

⁵¹ Nota n°6 del prólogo de García Norro a su traducción de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Allí se indica que dicha consideración aparece al comienzo del manuscrito utilizado como base para la confección de esta obra, por medio de una anotación anexa al título, de mano del propio Heidegger. (Cfr. Heidegger, 2000a:15 y 25). Por su parte, von Herrmann considera a la lección de verano del ‘27 como la “segunda parte” de *Ser y Tiempo*. Véase F.W. von Herrmann *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie” Zur “Zweiten Hälfte” von Sein und Zeit* (von Herrmann, 1991)

hacen referencia a la metáfora visual (verbo *'oráo*), la *quidditas*, el *qué* de una cosa esta definido por lo visto (*idéa*) de antemano en la instancia de producción. La figura, y con ella, las notas distintivas de lo que ha de ser producido es lo que guía su confección, es decir que en ellas está contenido el *qué* de lo fabricado, *tó tí én eínai*, “lo que era el ser” para esa cosa, literalmente, en latín, su *essentia*.

Ahora bien, dado que estos conceptos surgen del modelo de la producción, lo así definido quedará determinado por las notas propias del ente artefactual: Fundamentalmente, la *independencia* de la instancia productora, la separación de la causa eficiente, la posesión de un ser propio, y no subordinado a otro.⁵² Por lo dicho se ve que la efectividad nombra una independencia, una subsistencia, una capacidad de ser en-sí, una cierta disposición a mantenerse por sí mismo, con olvido de la fase productora que funciona como fundamento de ser. Esto es lo que afirmamos cuando hablamos de efectividad.

Con la noción de efectividad (subsistencia) delimitada, podemos aclarar por qué este concepto y el de verdad no deben ser confundidos, ni tomados como sinónimos. En el lenguaje heideggeriano de *Ser y Tiempo*⁵³, la noción de efectividad encuentra un término paralelo, se trata de la *Vorhandenheit*, dicho de un ente, la condición de de ser-ahí ante los ojos. En la analítica existencial, este concepto habla de la independencia de un ente con respecto al interés productivo del Dasein, independencia que perfila al ente en su aspecto “objetivo”, dotado de notas esenciales que le son propias. Sin embargo, y sin dudas, “El paso de *zuhandenheit* a *vorhandenheit*, el cual se plasma en la ciencia, sólo es posible como una determinada forma del interés” (Tugendhat, 1970:295) El interés del Dasein que se expande sobre el mundo no queda suspendido, sino que sólo modifica su estilo pragmático en uno teórico. El ente perfilado por esta conversión sugiere una permanencia más allá de los comportamientos con los que una existencia se refiere a él. Entonces, ¿dónde radica la confusión entre efectividad y verdad?

En la opinión cotidiana, se admite, como uno de los sentidos posibles, que la verdad constituye una propiedad de los hechos y objetos, a la cual el discurso debe someterse; el conocimiento debe ocuparse de acceder a aquellos objetos, y hacerlos manifiestos mediante la expresión enunciativa. Pareciera que mientras el conocimiento no triunfa en su labor manifestante, los objetos y hechos no pierden su carácter de verdad, puesto que seguirían teniendo una influencia en el mundo, una cierta independencia, verificable *a posteriori*. Así, podría comprobarse ulteriormente que mientras estos objetos y fenómenos permanecieron ocultos, ningún aspecto de su esencia se vio modificado, y su operar sobre el mundo nunca resultó interrumpido. Desde esta perspectiva, el hecho de no haber descubierto aún aquellos fenómenos y estados de cosas, no suspendería su influjo sobre el mundo, su subsistencia, y por

⁵² A menos, por supuesto, que se piense a Dios como productor supremo, y responsable de todo el *ens creatum*. Sin embargo esta interpretación se aleja del originario sentido griego

⁵³ Y también en las lecciones de Marburgo que funcionan como la “nueva elaboración de la tercera sección”

tanto, no disminuiría su verdad. Cuando tales leyes, entes y hechos son desocultados por la investigación científica, advendría un consiguiente proceso de acreditación retrospectiva: La confirmación de que esta ley hoy expresada en proposiciones, rige actualmente, y siempre ha regido el estilo causal del mundo. En otras palabras, según esta postura, la expresión en proposiciones jamás vuelve verdadera una ley, simplemente expresa la verdad que ella siempre ha contenido.

Pero -y aquí yace la distinción- ejercer un influjo sobre el mundo, participar en un encadenamiento causal, introducir cambios en los estados de cosas, regir las relaciones entre entes, o el simple y llano subsistir con independencia del momento productor, no son caracteres convertibles con *ser verdadero*. La verdad pertenece a un género diferente del de la efectividad; estas propiedades y disposiciones de los estados de cosas se muestran ante una aproximación fenomenológico-hermenéutica como aquello que no posee sentido de suyo, sino hasta tanto resulta incorporado por la existencia que descubre⁵⁴. Claramente afirma Heidegger: “Sólo el Dasein “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*” (Heidegger, 2006a: 175)

Cuando se afirma que las leyes de Newton no eran verdaderas, no se pretende sostener que ellas no regían efectivamente los movimientos de los entes, sino simplemente que carecían del estado de desoculto propio de un ente manifestado por la Aperturidad. Un análisis convergente con los de *Ser y Tiempo y Lógica, la pregunta por la verdad* se realiza en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí se afirma:

“Antes de su descubrimiento, las leyes de Newton no eran ni verdaderas ni falsas. Esto no puede querer decir que el ente que se descubre con las leyes develadas no haya sido antes tal como se mostró después del descubrimiento ni que sea tal como se muestra. El estar-descubierto, o sea, la verdad, devela el ente precisamente como lo que ya era antes, independiente de su estar o no descubierto”. (Heidegger, 2000a:269-270)

En este punto se vuelve relevante una vez más la noción de *manifestabilidad pre-lógica*. Este concepto ya trabajado nombraba el modo sintético de aparecer del ente, la unidad originaria del ente y sus determinaciones; esta manifestabilidad antepredicativa puede ser captada en un acto de aprehensión simple donde el ente y sus perfiles aparecen reunidos, ej. la

⁵⁴ Estas características de los estados mundanos y las leyes que los rigen, se deslizan hacia el plano de lo *alosemiótico*, el “más allá” del espacio semántico (Cfr. Lotman: 2000:12-14), Asimismo, en relación directa con esta temática, remitimos al artículo de Adrián Bertorello (2005): *Semiosfera y Mundo: ensayo sobre un posible diálogo entre Lotman y Heidegger*.

intuición “pizarra negra”⁵⁵; sin embargo, si bien es cierto que el descubrir –el cual, posteriormente puede desarrollarse en el enunciar que, por medio de un realce, establece al mismo tiempo una síntesis y una *diáiresis* del ente y sus determinaciones- se pliega a aquel previo aparecer como unido, este modo pre-lógico de venir a la presencia no constituye por sí mismo *una verdad*, más bien se trata del correlato del movimiento desocultante de la existencia. De hecho, ya hemos podido observar cómo la aprehensión simple del comparecer del ente como fenómeno unitario no encuentra en él una verdad que aquel ente poseía como propiedad, sino que sólo “permite que algo sea visto por el *lógos*” (Heidegger, 1992a:183) esto implica que no hay apertura y descubrimiento (verdad) que se encuentre por fuera de las estructuras existenciales del Dasein.

Estrictamente, la estructura sintética del ente a la que se adapta la predicación no es verdadera de suyo⁵⁶, sólo hablaremos de verdad cuando el Dasein haya desplegado sus posibilidades de existencia sobre los entes del mundo.⁵⁷, ya sea acompañando el modo de aparecer, o defraudándolo en un “disimular”

Al afirmar que las leyes de Newton no eran verdaderas, se trata de indicar que aún no habían sido mostradas en lo que eran, en el *cómo* de su regir, y, desde luego, que aún no habían sido incluidas en un proyecto de la constitución de ser, ni formaban parte de una región ontológica; por ello, aún no podían ser tematizadas en proposiciones, y consecuentemente, tampoco les era permitido el ingreso al complejo de proposiciones que conforma la ciencia (en sentido lógico).

Ahora bien, el Dasein nunca comprende desde una absoluta falta de noticia⁵⁸, es decir que antes de su formulación, vivíamos inmersos en las leyes, participábamos de un comprender previo, nuestros proyectos fácticos se desarrollaban en el interior de una vivencia habitual del modo inercial y gravitacional del acontecer mundano; sin embargo, hizo falta la llegada de un Dasein descubridor para introducir en aquellos patrones una modificación de estatus, que los calificó de verdaderos, en el sentido de *desocultos*. Esta concepción se observa claramente enunciada en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: “Para que la naturaleza sea como es, no se precisa de la verdad, es decir, del estar descubierto” (Heidegger, 2000a:270). Para el caso particular de las ciencias, incluso antes de este descubrimiento debió acontecer una apertura previa de una región ontológica y una demarcación (ingenua en principio) de los

⁵⁵ Estrictamente, esta intuición no necesita estar asociada a una expresión verbal.

⁵⁶ En casos de este tipo, hablaremos de verdad únicamente en la medida en que semejante manifestabilidad haya sido puesta en libertad por un Dasein descubridor. En otras palabras, el sentido de verdad que se aplica al ente, es el de *estado de descubierto*.

⁵⁷ Es cierto que Aristóteles habló de la *áisthesis* como verdadera en sí misma, y que una de las cinco formas husserlianas de interpretar la verdad hace de la cosa misma algo “verdadero”; sin embargo, en el primer caso, se atribuye verdad a un acto, no a una cosa, y en el segundo, “la cosa” es considerada siempre en tanto correlato de un acto intencional, aunque la interpretación priorice, con fines metodológicos alguno de los “eslabones”.

⁵⁸ Naturaleza del círculo hermenéutico

caracteres de ser de los entes de esta región. Sólo desde esta apertura previa, y sólo ante el horizonte de un modo predeterminado de permitir el comparecer del ente, pudo un Dasein descubridor realizar la apertura de las regularidades que rigen los fenómenos, y enunciarlas en proposiciones.

Diremos aún más, si la ley es un tipo de proposición, cuyo contenido ideal es una regularidad mundana, y ya interpretamos la formulación de proposiciones como una posibilidad del Cuidado, fundada en el primario descubrir de la apertura, puede concluirse que mientras no fueron descubiertas, las leyes de Newton sencillamente no eran leyes. Podría calificarse a aquellas regularidades vivenciales de “efectivas”, “fácticas”, “experienciales”, “operantes”, pero no aún de “verdaderas”, ni tampoco “legales”. En virtud de las leyes de Newton, ciertos entes y fenómenos se hicieron accesibles para el Dasein. Así es como opera la verdad, el ente se muestra como este que ya era antes, adquiriendo la configuración formal de “esto es ello mismo”, pero nunca desde una absoluta incompreensión.

De lo dicho se desprende que la verdad es un constitutivo de la *estructura hermenéutica de la existencia*; de la aperturidad en tanto sentido del *Ahí*. Decir que “Hay” verdad es afirmar que el Dasein es esencialmente descubridor:

“que hay “verdades eternas” sólo quedará suficientemente demostrado cuando se logre probar que el Dasein fue y será por toda la eternidad. Mientras esto no se pruebe, la frase no dejará de ser una afirmación fantástica que no cobra legitimidad por el hecho de que ordinariamente es “creída” por los filósofos” (Heidegger, 2006a: 247)

Todas las reflexiones precedentes, y el estudio del modo de consideración de una ley de la física, nos llevan ahora a confirmar una situación ya señalada: El sentido de verdad que funciona como trasfondo para las actividades de las ciencias ópticas es el de la verdad como calificativo de la proposición, o en otras palabras, la idea de que el lugar de la verdad es la proposición enunciativa (apofántica); la opinión que Cristoph Martel denominó “Tesis del lugar”. Las investigaciones científicas naturales coinciden en no considerar al ente para el cual la verdad es un comportamiento esencial; ellas no son capaces de detectar (ni se lo proponen) la implicancia de la existencia en el descubrimiento de los entes y regularidades; ellas no se preguntan por el ente para el cual la naturaleza comparece como regular y determinable cuantitativamente.

La discutida posibilidad de “verdades eternas” se desarma cuando consideramos que la verdad constituye un carácter de ser del Dasein, de su comportamiento hacia el mundo. La imposibilidad de proponer un Dasein que exista eternamente, y, por tanto, el rechazo de la idea de verdades “atemporales”, y la consiguiente afirmación de que sólo hay verdad mientras el

Dasein existe, no nos arroja en el territorio del relativismo o el escepticismo. Estas dos posturas filosóficas surgen en lucha con una concepción errónea de la verdad, que la vuelve un factor atemporal, una determinación del sujeto, objeto, o del sentido. La propuesta heideggeriana no postula la imposibilidad de la verdad, sino que la circunscribe a su correcto ámbito: El despliegue de la existencia; el planteo de Heidegger simplemente construye una noción “deflacionada” de la verdad (a los ojos de las posturas tradicionales y realistas). Para finalizar el capítulo, escuchemos a Heidegger exponer estas últimas nociones claramente:

“Proponer verdades eternas sigue siendo una afirmación fantástica de la misma forma que es una tergiversación ingenua creer que, si sólo hay verdad mientras exista el Dasein, estamos abocados al relativismo y al escepticismo. Por el contrario, las teorías del relativismo y del escepticismo surgen a partir de una oposición, en parte justificada, a un absolutismo y un dogmatismo erróneos del concepto de verdad que tienen su fundamento en que se toma el fenómeno de la verdad superficialmente como determinación del sujeto o del objeto o, incluso, si no valen estos, como determinación de un tercer ámbito, el del sentido” (Heidegger, 2000a:271)

La visión existencial sólo indica que la verdad no es una propiedad de los sujetos ni de los objetos. Esta concepción no equivale al escepticismo o relativismo -para los cuales la verdad resulta imposible o inaccesible- puesto que ambos planteos trabajan con nociones de verdad que difieren de la heideggeriana. Escepticismo y relativismo se enfrentan a concepciones erradas (dogmáticas y absolutistas) de la verdad, la concepción de Heidegger dista mucho de esta caracterización.

CAPÍTULO 9: El problema de la fundamentación

Un problema profundamente relacionado con la derivación de la verdad del enunciado a partir de la verdad como apertura y descubrimiento es la cuestión de la *fundamentación*. En efecto, en numerosas ocasiones Heidegger afirma que el problema del fundamento se encuentra íntimamente asociado al problema de la verdad (Heidegger, 2001a:114), lo cual justifica su ubicación dentro la estructura de nuestra investigación –a continuación del problema de la verdad-. Para el desarrollo de este capítulo, nos moveremos desde una perspectiva de mayor derivación hacia una de mayor originalidad.

En las investigaciones en torno al problema de la fundamentación se tematiza una cuestión de suma importancia: Cómo es posible en general que las ciencias realicen aquella pregunta que de un modo u otro orienta todas sus reflexiones, la pregunta por el *por qué*. Toda pregunta por las causas o los motivos, todo cuestionamiento acerca de los principios desde donde las cosas se originan, llegan a ser, o se modifican, redundan en la cuestión del fundamento en alguna de sus diversas modalidades. Ya Aristóteles había indicado que la *epistémé* consistía en un conocimiento por las causas [*aitíai*], (Cfr. Aristóteles, 1995b:316) un cuestionar en busca del principio rector, de aquello que se encuentra en la base del fenómeno investigado. Por lo tanto, ya en la definición antigua, la ciencia queda determinada por la actividad de rastrear el fundamento, actitud cristalizada en la pregunta acerca del *por qué*.

La investigación del fundamento resulta relevante puesto que en éste se encierra la posibilidad de toda interrogación científica; es por ello que esta cuestión hace su aparición como último capítulo, en la sección de nuestro estudio dedicado a la constitución discursiva de la ciencia: Todo hablar sobre las causas, motivos y principios se apoya de un modo u otro (explícita o implícitamente) en la consideración del fundamento, la cual, a su vez, obtendrá su manifestación mundana más acabada en la expresión discursiva.

Desde luego, existen diversos sentidos de fundamento y fundamentación. Algunos de ellos se emplean en el terreno de las ciencias positivas, y otros pertenecen al ámbito de la ontología. Comenzaremos pues por una delimitación de las diferentes acepciones que puede recibir el término fundamento (o fundamentación). Para ello realizaremos una breve inspección de una serie de obras del período de Marburgo en las que el problema de la fundamentación es tratado de manera más específica. Nos detendremos especialmente en la exposición de *Principios metafísicos de la lógica*, *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, *Ser y tiempo*, y dos obras que, a pesar de encontrarse por fuera de nuestro período de análisis deberán ser atendidas en virtud de su familiaridad temática al tratamiento realizado en el período de Marburgo: El tratado *De la Esencia del Fundamento* (1929), y los Seminarios de Zollikon (1959-1969).

1. Sentidos impropios de fundamento

Al analizar las obras del período de Marburgo detectamos una constante en la aproximación al problema del fundamento: A diferencia de otras cuestiones, para las cuales resultaba útil un previo estudio de los modos en que el habla vulgar se refería a los términos, la noción de fundamento y fundamentación no parece tener una incidencia tan relevante en el decir cotidiano. De este modo, la investigación del problema obtendrá escaso material de análisis si comienza por las consideraciones de la medianía. En la interpretación vulgar y mediana, el fundamento aparece asociado a la idea de *motivación*. Es en este sentido que, por ejemplo, un padre solicita a un hijo que le explique los *motivos* de su conducta, esta solicitud se expresa mediante la pregunta por el *por qué* “¿por qué has hecho esto?”. Para este estado habitual y pre-científico de encontrarse en el mundo, el fundamento es interpretado como aquello primero que moviliza a un actuar. En el ámbito de la ocupación cotidiana, el problema del fundamento toma la forma de la *motivación* del quehacer. Retomaremos esta determinación de fundamento cuando nos refiramos a su diferencia con el concepto de *causa*.

En el caso de la noción de fundamento, la pregunta no surge hasta tanto nos encontramos en el ámbito del enunciar determinativo. En *Principios metafísicos de la lógica*, se afirma que el problema de la fundamentación aparece por primera vez *como argumento y como causa* (Cfr. Heidegger, 2007b:130) Seguiremos, pues este orden para exponer los dos primeros sentidos impropios de fundamento.

En su primera formulación, el problema de la fundamentación aparece asociado a la cuestión de la verdad de las proposiciones. Se suele decir “toda afirmación debe tener su fundamento” (Heidegger, 2007b:253), y además se supone que de ese fundamento dependerá su verdad. Nos encontramos aquí con una de las diversas formulaciones del así llamado “principio de fundamento” [*Satz vom Grund*], que será objeto del tercer punto de este capítulo. ¿En qué sentido se habla de fundamentación en el ámbito de las premisas y conclusiones, es decir, en el plano de la argumentación? El fundamentar aparece aquí como la capacidad de remontar una conclusión a sus premisas básicas. Toda afirmación válida debe poder ser derivada de otras de rango superior. Sin embargo, para evitar una progresión al infinito, las proposiciones intermedias deben depender últimamente de una que no se deriva de algo anterior⁵⁹. En los seminarios de Zollikon, se señala que la noción de fundamentación como *conclusiones lógicas* [*logischer Schlussfolgerungen*] (Heidegger, 2007c:37) es uno de los sentidos más influyentes (sino acaso el más influyente) en las tareas de la ciencia. El problema del fundamento sería el problema de la obtención de conclusiones a partir de premisas. En efecto, “fundamentar” significa, desde un punto de vista etimológico, poner por debajo, ofrecer la base para que algo

⁵⁹ Estos principios últimos serán objeto de una *acceptio*. Nos ocuparemos de esta cuestión más adelante

pueda ser construido. Pues bien, lo que en este sentido busca ser construido (o derivado) son conclusiones a partir de premisas. Para el hombre de ciencia, fundamento es, en primer lugar, demostración lógica, derivación de conclusiones a partir de premisas.

Observamos en esta primera acepción de la idea de fundamento, cómo nuestro problema se asocia ya desde su origen con la cuestión de la proposición y la verdad. Esta situación sentará las bases para la investigación que lleve a Heidegger a descubrir la noción existencial de fundamento, por medio de la progresión Verdad → Trascendencia → Comprensión del ser y Ser-en-el-mundo → *Worumwillen* → Libertad⁶⁰. La consideración de la fundamentación como demostración de premisas, y encadenamientos de derivación lógica ha llegado a ser tan relevante en la ciencia, que incluso determina, para autores como Husserl y Kant su propia constitución desde un punto de vista lógico⁶¹. No sólo el fundamento sería interpretado en primer lugar como demostraciones y argumentaciones, sino que esta interpretación constituiría la esencia misma de la ciencia como actividad. Volveremos sobre esta noción al final de este punto, luego de haber revisado una serie de nociones relevantes.

Dijimos que el segundo sentido en que hace su aparición la cuestión del fundamento es en el sentido de *causa*. Esta es la segunda interpretación difundida en el terreno de las ciencias ópticas. Buscar los fundamentos de algo sería determinar de qué depende aquello en su ser. En este punto se establece una distinción entre tres sentidos ópticos de fundamento. En los Seminarios de Zollikon (exposiciones preparadas específicamente para ser dictadas ante un público perteneciente al ámbito de las ciencias – psiquiatría y psicología-) se sugiere una interpretación: Fundamento es “aquello que ya no se deja reducir” (Heidegger, 2007c:47) a su vez se suele afirmar que un fundamento es aquello primero a partir de lo cual algo *es*, o *llega a ser*, o llega a ser *conocido*. El primer sentido mencionado, a saber, el que hacía del fundamento aquello que ya no se deja reducir se relaciona íntimamente con el primer sentido trabajado en esta sección: fundamento como demostraciones lógicas, las cuales regresan hacia un principio que no es objeto de demostración, sino de *acceptio*. Los otros tres sentidos que operan en el ámbito de las ciencias ópticas se refieren a la *ratio cognoscendi* (aquello a partir de lo cual algo llega a ser conocido), el *fundamento del devenir* (aquello a partir de lo cual algo llega a ser) y la *ratio essendi* (aquello a partir de lo cual algo es). Estos últimos tres sentidos se relacionan con la idea de *causa*. Para las ciencias ópticas, causa sería aquello que es primero en una progresión necesaria de sucesivos fenómenos o estados de cosas. El fundamento del devenir nombra un aspecto de la causalidad, la posibilidad del cambio y la mutación, no nos referimos ya a aquel evento primero que desencadena una progresión causal, sino a aquel fenómeno que justifica una variación en el estado observado. Por último, la *ratio cognoscendi*, refiere en las ciencias a

⁶⁰ Esta progresión será expandida en *De la esencia del fundamento* hacia la determinación del triple fundar de la libertad, y la equiparación de la libertad con la trascendencia.

⁶¹ Ya hemos tenido la oportunidad de considerar, en el capítulo anterior, la postura que hace de la ciencia un nexo de fundamentación entre proposiciones verdaderas, el llamado “concepto lógico de la ciencia”.

aquel fenómeno observable, por medio del cual se hace accesible otro fenómeno concomitante (ejemplo, expansión del mercurio – temperatura.)

Heidegger nos recuerda que la idea griega de causa (*aitía*) nombra lo primero de donde proviene algo (Cfr. 2007c:41), o en su sentido más arcaico, lo que debe ser tratado en primer lugar en la asamblea. Desde la articulación de Aristóteles, la filosofía griega comienza a hablar de cuatro causas. Las ciencias modernas las han reducido todas a la mera causa *efficiens*, y esto debido al imperio del proyecto de calculabilidad de la naturaleza (detalles como la finalidad del producir, o el modelo según el cual algo se produce no son dimensiones calculables en el sentido matemático).

Es, por tanto, el momento de discutir la importante distinción entre *causa* y *motivo*. Según la exposición de los seminarios de Zollikon, la *causa* es comprendida por la ciencia natural en el sentido de un necesario ser-uno-tras-otro. La causa combina los caracteres principales de la sucesión temporal, y la conexión de necesidad; ella ofrece una respuesta a la pregunta “¿por qué?”, y por ello constituye un sentido predominante de *fundamento* dentro del ámbito de las ciencias. Lo que diferencia a una causa de una simple relación de sucesión temporal es el detalle de la necesidad: lo anterior es condición necesaria para lo posterior. Esta noción fuerte de causalidad es matizada por Kant en su *Crítica de la razón pura*: “Todo lo que sucede presupone algo a lo cual sigue de acuerdo con una regla” (Kant, 2007:283 –nota 578-). Vemos aquí que el “de lo cual” de la comprensión tradicional aparece reemplazado por un “a lo cual”. El acento es puesto aquí en la sucesión temporal, la necesaria procedencia de un efecto a partir de un fundamento se vuelve dudosa, o al menos, difícil de aprehender por medio del entendimiento. Las ciencias más modernas han modificado (en vistas a los avances de la física atómica, ocurridos durante los años ‘20) la idea de necesidad en el esquema causal por una noción de probabilidad. Se dice “Hasta ahora ha ocurrido de este modo, luego es probable que se repita” (Heidegger, 2007c:41). Heidegger destaca en sus seminarios - contra la objeción que afirma que los descubrimientos de la física atómica⁶² han suspendido los principios del proyecto matemático de la naturaleza- que estos principios (espacio y tiempo homogéneos, calculabilidad y previsibilidad de los fenómenos, lo medible como criterio de realidad) no han sido modificados en su base, y por tanto, el proyecto sigue aún activo y operante (Cfr. Heidegger, 2007c:196).

Como un concepto contrastante con el de causa encontramos la noción de motivo [*Motiv*]. A diferencia de la causa, el motivo no es coercitivo, no obliga, sino que llama a escena a la voluntad libre. El motivo es un tipo de fundamento, pero uno que insta al Dasein para la toma de una decisión para la realización de una actividad. Del motivo forma parte una determinada referencia al mundo, en la causa, en cambio, sólo acontece el ciego (y necesario) sucederse de un evento tras otro. Según la propuesta más básica de la causalidad, mientras las

⁶² Puntualmente, la formulación del principio de indeterminación de Heisenberg

condiciones iniciales no cambien, el efecto del proceso debería ser siempre el mismo⁶³. El motivo rompe con este carácter determinante de la causa. Para la causa no es relevante el modo de relación de la existencia con el mundo (de hecho, hombre y mundo son considerados como indiferenciados puntos de masa en el espacio). Por el contrario el motivo obtiene la totalidad de su sentido de un modo de referencia a lo circundante. El motivo viene determinado por un tipo de nexo, pero no se trata de un nexo necesario y sucesivo de eventos, sino de “un nexo de significado y mundo” (2007c:46).

“El motivo es un móvil para el actuar humano; causalidad: móvil de secuencias dentro de un proceso de naturaleza” (2007c:47)

Sólo la existencia, que consiste en apertura, es capaz de verse movilizada por motivos. No es el intercambio de procesos físicoquímicos lo que desencadena una acción sino una cierta comprensión del mundo, un modo del encontrarse, una historia, un acontecer. Allí donde no existe comprensión del ser no puede haber motivos, ya que está ausente la experiencia de la vida, la familiaridad con el mundo, y el dejarse afectar por él. Sólo puede existir motivación para un ente que puede ser interpelado por lo circundante. A su vez, la causa sigue una regla (el descubrimiento de estas reglas y su formulación matemática será el objetivo de las ciencias matemáticas de la naturaleza), sin embargo nada de este tipo puede encontrarse para el motivo. Lo que interpela es un nexo de significado, lo que moviliza es el *sentido* [*Sinn*], ello no sería posible si el único ente *motivable* no se encontrase ya en estado de abierto, si él no consistiese en la comprensión de ser. La única razón por la cual causa y motivo – dos realidades que se muestran como tan dispares- pueden ser comparadas y asemejadas, es porque ambas constituyen modalidades del *fundamento*. Una de ellas, refiere a lo primero en una secuencia de procesos naturales, la otra, mienta el móvil del actuar humano, que obtiene su sentido de un dejarse interpelar por el sentido del mundo, abierto en la comprensión del ser.

Hemos atendido a los dos sentidos principales de fundamento que rigen en las ciencias naturales: causa (opuesta a motivo) y demostración. Como anunciamos anteriormente, antes de concluir con esta sección, y tomando como base las caracterizaciones hechas hasta este punto, cabe realizar una breve descripción del sentido específico que tiene la demostración en el ámbito de las disciplinas que hacen de la naturaleza su ámbito de estudio.

⁶³ Aquí se encuentra una de las propuestas más fundamentales de Heisenberg: las condiciones iniciales del fenómeno nunca pueden ser conocidas acabadamente, por lo tanto, la predicción precisa – uno de los objetivos del proyecto matemático- no podrá cumplirse. La física debe conformarse, en el estudio de partículas subatómicas con un resultado probabilístico de sus predicciones. Como ya vimos, aunque el esquema de precisión de las predicciones haya cambiado, el proyecto de calculabilidad que domina las tareas de la física atómica sigue aún siendo el mismo: el mundo es abierto en tanto conjunto de cambios de lugar de puntos de masa indiferenciados, sobre el horizonte de un espacio y tiempo homogéneos. (Cfr. Heidegger, 2007c:196)

Demostrar es una forma de fundamentar. En la ciencia natural algo queda “demostrado”⁶⁴ cuando, en un contexto de experimentación, un fenómeno se observa de acuerdo a las predicciones de una teoría. Propiamente, como se ve, lo demostrado es la validez de la teoría, la cual, en su forma más tradicional (y coincidente con las aproximaciones más “estrictas” de la ciencia natural a sus objetos) se expresa en una serie de fórmulas matemáticas, o relaciones de variación. Demostrar es observar que, en un experimento, se produce el resultado que la teoría predecía. Es decir, esta forma del fundamentar, es señalar el modo en que una manifestación⁶⁵ particular de un fenómeno representa un caso de una teoría. Esta forma de fundamentar, busca el suelo de un fenómeno en una teoría que explica y predice su comportamiento. Un cierto estado de cosas queda fundamentado si su funcionamiento se puede remontar a una teoría, expresada en la forma de leyes (usualmente, de carácter matemático – ya sea de tipo probabilístico o estadístico-)

Como se explica en el artículo *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, la forma de aproximarse a la tarea de la determinación de las legalidades (noción kantiana de naturaleza) se ha invertido, en cierto sentido, con respecto a la forma clásica de estudiar los fenómenos (Cfr. Heidegger, 2009:19-20). Los antiguos (y medievales) comenzaban por examinar las regularidades de los fenómenos naturales, y en base a estas observaciones, se realizaba una inducción que buscaba abarcar todos los casos posibles. Desde el momento en que el proyecto matemático que cobra impulso en las figuras de Galileo y Newton cobra relevancia, es la teoría la que antecede a la observación. El experimento es elaborado únicamente en vistas a la demostración (en el sentido ya trabajado) de que el fenómeno estudiado responde a la fórmula propuesta. Si el experimento ofrece resultados contrarios o inesperados, la teoría deberá ser reformulada, hasta lograr explicar el fenómeno, y predecir su comportamiento. Por eso afirma Heidegger que la verdad de las ciencias yace en sus efectos. Una teoría resulta “verdadera” si es capaz de predecir el comportamiento de un fenómeno, si es capaz de describir con un alto grado de éxito (y, en la medida de lo posible, por medio de una fórmula) el modo en que se desarrollará una serie causal de eventos naturales. Sin dudas, tanto el experimento como su resultado permanecen dentro del ámbito previamente abierto por la teoría.

“En la física se plantea una teoría y luego se investiga mediante experimentos si sus resultados corresponden a la teoría. Sólo es mostrada la correspondencia de los resultados del experimento con la teoría. No se muestra que la teoría es sencillamente el conocimiento de la naturaleza. El experimento, y el resultado del

⁶⁴ Más contemporáneamente diríamos, queda definido por un alto grado de probabilidad.

⁶⁵ O más precisamente, una serie de manifestaciones; puesto que ningún experimento comienza y concluye con el sometimiento a análisis de un único caso.

experimento no sobrepasan el marco de la teoría, permanecen en el ámbito predeterminado por ella” (Heidegger, 2007c:52)

Nos encontramos aquí con otro sentido de fundamento predominante en las ciencias naturales: la idea de *prueba*. Fundamentar significaría ofrecer *pruebas* de la veracidad de las proposiciones, donde una prueba consistiría en la efectividad (en el sentido del “darse de hecho”) del resultado del experimento y de la predicción que surge de la teoría. Toda prueba es una especie de fundamento, pero no a la inversa.

Como trasfondo de esta forma de considerar la fundamentación se encuentra una concepción ampliamente difundida en las ciencias naturales: aquello capaz de fundamentar, i.e. ofrecer pruebas de la veracidad de una teoría es una observación de un estado de cosas. El resultado del experimento (que confirmaría o refutaría la hipótesis que le diera origen) acontece por vía de la constatación por medio de una percepción sensible (Cfr. Heidegger, 2007c:283). No resulta difícil detectar en esta modalidad la influencia del positivismo de los años `20, con su máxima que afirmaba, aproximadamente, que “Sólo es real lo accesible a una percepción sensible, ya que sólo sobre lo observable puede desarrollarse el cálculo y la medición”. Entonces, una proposición científica se basa (o debería basarse) en una observación, ¿qué ocurre, pues, en el caso de que un fenómeno natural necesite ser medido y predicho, pero se rehúse a ser observado?. En estos casos la idea de fundamentación como calculabilidad y contrastación con los hechos no desaparece, sino que es rescatada por la idea de “modelo”⁶⁶. Si el fenómeno no puede ser observado, se elabora un diagrama de funcionamiento del fenómeno, una estructura previa que se aplica sobre lo no observable, en busca de que esta aplicación posibilite las exigencias de calculabilidad y predicción. La validez del modelo dependerá, como en tantos otros casos, de la precisión de las predicciones, y de los resultados y efectos de la experimentación. En estos casos la observación no desaparece como criterio de fundamentación, sino que se traslada desde el fenómeno en sí, hacia el efecto del experimento.

Como puede verse, la demostración obtiene su sentido a partir de un cierto “poner por debajo”, es decir, un planteo de hipótesis. Esto que es “puesto por debajo” es, en efecto lo que llega a ser comprobado (o no) mediante la investigación⁶⁷. Lo *supuesto* pretende en definitiva ser aquello que causa el fenómeno que se está estudiando. Este movimiento de colocar por debajo un principio que se anticipa como causa del fenómeno es denominado *suppositio*. Se trata de un tomar como base lo no-acreditable pero sí comprobable.

Heidegger ofrece un ejemplo de *suppositio*: él afirma que el tratado de Freud acerca de los actos fallidos supone las *tendencias y fuerzas* (Cfr.2007c:26); ellas serían las responsables

⁶⁶ Un ejemplo consagrado de “modelo” en la física de principios de siglo es el modelo atómico de Niels Bohr (1913), que propone para las diversas partículas subatómicas una organización similar a la de un sistema planetario de órbitas concéntricas.

⁶⁷ Que en ciencias naturales recurre frecuentemente al experimento.

de provocar los actos a los que el tratado se dedica, pero esta proposición debe ser comprobada por la investigación⁶⁸. Según esto, lo supuesto en la *suppositio* desencadena (*causa*) aquello que está siendo estudiado o experimentado.

Como vimos, la *suppositio* consiste en una comprobación mediante un tener origen en una conexión causal; sin embargo, las suposiciones, dependen a su vez de una serie de principios que no necesitan –ni pueden- ser demostrados; la inclusión de estos principios indemostrados constituye un movimiento que viene a nombrar el problema de la fundamentación desde una perspectiva más originaria: la *Acceptio*. Este término mienta la admisión de lo que se muestra desde sí mismo, el mantenerse abierto para recibir lo patente. La *acceptio* se revelará como el fundamento desde el cual podrá realizarse cualquier enunciado teórico, y por tanto, la encontraremos en la base de toda *suppositio*. La *acceptio* constituye un aceptar, un recibir, un estar abierto para admitir lo que se muestra en sí mismo, sin buscar nuevas demostraciones para ello.

Como ejemplo Heidegger hace referencia a las ciencias naturales: en ellas, la *suppositio* sería la propuesta de que la naturaleza consiste en movimientos de puntos de masa, cambios de lugar etc., regidos por una ley, expresable en fórmulas matemáticas (pongamos por caso, el principio de inercia de Newton). La *acceptio* que está por debajo de estas suposiciones es la admisión de la existencia de espacio, tiempo, movimiento, causalidad, etc. (Heidegger, 2007c:56). y también la noción de que sólo aquello que puede ser medido es real (Planck)⁶⁹

Una proposición como la segunda ley del movimiento de Newton se enuncia como válida para todos los fenómenos de la naturaleza. Sin embargo, desde luego, ninguna investigación es capaz de contemplar todos los fenómenos presentes, y aún menos los pasados y futuros; por tanto, esta ley (y cualquier otra de este tipo) se trata de una suposición, [*Unterstellung*], un poner por debajo como conexión causal. Las suposiciones podrán o no ser confirmadas por experimentación (en el caso de fallar las predicciones de las experiencias, las supuestas causas –expresadas en fórmulas- deberán ser modificadas), en cambio, lo aceptado y admitido, (*acceptio*) no podrá ser comprobado por medio de ninguna experiencia fáctica. La *acceptio* es la base sobre la que se posibilita toda demostración y prueba. Sobre lo aceptado no hay una demostración posible⁷⁰, sino un simple mostrar, un indicar.

“Cada suposición se fundamenta ya siempre en un determinado modo de la *acceptio*. Solamente cuando la presencia de algo es aceptada puede uno subordinarle suposiciones” (Heidegger, 2007c:27)

⁶⁸ Cabe destacar que Heidegger parte de una interpretación muy particular del psicoanálisis, compartida por todos los asistentes del seminario: El psicoanálisis es considerado una ciencia natural.

⁶⁹ Heidegger se refiere a esta postura de Planck en *Los seminarios de Zollikon*, p.27

⁷⁰ Recordamos a Aristóteles, para quien representa una falta de instrucción el no saber diferenciar sobre qué cosas cabe solicitar una demostración y sobre cuáles no

Con la *acceptio* nos ubicamos en el terreno de los conceptos fundamentales de una ciencia, una cuestión que, como ya hemos visto, sólo ocupa el interés de las ciencias fácticas en muy escasas ocasiones, y aún en ellas, el científico abandona en parte su papel de investigador, y se pone a filosofar. La *acceptio* es ámbito del filósofo:

“Acerca de esto aceptado ya no puede decir nada el físico, sino únicamente el filósofo. Estas aceptaciones son algo que no puede ser alcanzado por parte de la ciencia natural, pero que a la vez son el fundamento para sus propias posibilidades” (2007c:54)

Acceptio y *suppositio* representan dos sentidos de fundamentación que vertebran todas las actividades de las ciencias positivas. Estos dos términos se asocian a una de las interpretaciones más difundidas del término “fundamento”, esto es, fundamentar es aportar *pruebas*, fundamentar es *demostrar* las conexiones causales que desencadenan un fenómeno (conexiones planteadas por medio de una *suppositio*, que a su vez debe basarse en una *acceptio*).

En otro sentido, el *demonstrar* puede hacer su aparición en el ámbito específico de las argumentaciones. Nos alejamos, en parte, del terreno de los experimentos que buscan confirmar suposiciones, y nos introducimos en el de los encadenamientos lógicos de premisas y conclusiones⁷¹. Aquí demostrar es retrotraer una conclusión a las premisas de las cuales se deriva. Estos dos sentidos de demostración: demostración experimental (o prueba) y demostración argumentativa (o demostración lógica) son los dos sentidos principales que rigen las actividades de las ciencias positivas.

Existe aún un sentido adicional en el que las ciencias se ocupan del problema del fundamento. Nos referimos a una problemática que preocupa al científico, pero sin embargo, sólo puede ser correctamente planteada (y hasta cierto punto resuelta) por la filosofía: Nos referimos a la cuestión de la autofundamentación de las ciencias. Al ocuparnos de esta temática nos encontramos ya en una región lindante con problemas netamente ontológicos, cuestiones que exceden las regiones temáticas de las ciencias positivas. Esto no significa que el planteo del problema no aparezca por primera vez dentro de las disciplinas ónticas, pero sí que ellas necesitarán de la ayuda de la ontología para llegar a articular una interpretación acabada.

⁷¹ Si bien, desde luego, toda teoría tendrá en su forma definitiva la estructura de un encadenamiento lógico de proposiciones, de hecho se ha considerado a esta estructura (nexo de fundamentación de proposiciones verdaderas) como la estructura fundamental de la ciencia. (capítulo 7.5 de nuestra investigación)

2. El problema de la autofundamentación de las ciencias

Las formulaciones más completas de esta problemática aparecen en los párrafos finales de *Ser y Tiempo* y en *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* (tomo 25 de las obras completas). Nos centraremos, pues, en estos escritos para desarrollar nuestra temática. Al referirnos a la cuestión de la autofundamentación de la ciencia, ya no hablamos de la fundamentación de una proposición, o del fundamento de un fenómeno, no nos referimos a ninguna causa ni motivo, ninguna prueba ni demostración ¿Qué es lo que se mienta cuando hablamos de la fundamentación de una ciencia? Esta pregunta está orientada al surgimiento de una ciencia a partir de algo previo, algo de donde toma su base para luego desarrollarse en actividades específicas. En cierto sentido, este punto de nuestra investigación se ocupa de retomar y ofrecer un cierre a una serie de nociones que fueran trabajadas en sus etapas iniciales. La pregunta por el fundamento de la ciencia resume el objetivo de nuestra investigación: la aclaración de la fundación existencial de una ciencia, es decir, del modo en que las disciplinas científicas tomaban apoyo y eran posibilitadas por estructuras existenciales. La explicación de la autofundamentación de la ciencia toma como principio una serie de nociones fundamentales que han ido siendo oportunamente trabajadas: el concepto existencial de la ciencia -en oposición al concepto lógico- se articula en nociones tales como el *conocimiento* como (derivado) comportamiento descubridor hacia los entes, el descubrimiento primario en el trato práctico técnico; y la comprensión pre-científica del ser del ente.

Lo primero que se recuerda en el trayecto en busca de la fundamentación de la ciencia es su carácter de *comportamiento*. El descubrimiento teórico y tematizante es uno más de entre los múltiples modos en los que el Dasein puede comportarse con respecto a su mundo; un ejercicio en el que la comprensión del ser (que representa la misma estructura de la existencia) es desarrollada explícitamente, y articulada en un discurso. Desde luego, esta posibilidad de explicitación presupone la puesta entre paréntesis del quehacer cotidiano y su modo habitual de “saber” de las cosas que se encontraba constreñido por las finalidades técnicas. La comprensión tematizante se basa en la comprensión primaria y ante-predicativa.

He aquí un primer modo de apoyo, es decir, de fundamentación: la comprensión que tematiza se apoya en la comprensión primaria. El conocimiento de objetos es una actividad del Dasein en el mundo, ella toma su base en la esencia del Dasein como comportamiento referido al ente.

“El comportamiento descubridor que de vez en cuando rodea [*umgibt*] al Dasein es una posibilidad libre de la existencia humana” (Heidegger, 1995b:19)

El planteo de *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* consiste en señalar dos determinaciones del Dasein como indicadores de la esencia de la ciencia: la Libertad y el ser-en-el-mundo.

“Las mencionadas determinaciones del Dasein – ser en el mundo y libertad- son suficientes, para nuestra intención, para interpretar la esencia de la ciencia desde el modo de ser del Dasein –la existencia-” (Heidegger, 1995b:20)

Todo comportamiento del Dasein hacia el ente implica una comprensión del modo y constitución de ser de ese ente (aunque primeramente de forma pre-conceptual). Como ya hemos visto, del desarrollo de esta comprensión del ser dependerá el surgimiento de la ciencia. Este comportamiento hacia el ente, que lo libera y descubre, aunque sin realizar sobre él enunciados tematizantes, es denominada comprensión *pre-ontológica* del ente.

El fundamento de la ciencia comienza a ser rastreado en un evento especialmente relevante, del cual se ocupó la primera sección de nuestro estudio: el cambio del comportamiento pre-científico a científico. En la lección del semestre de invierno de 1927/28 se asegura que el acto fundamental que posibilita este cambio es la objetivación [*Vergegenständlichung*]. Heidegger es claro al afirmar que la suspensión de la praxis no es de por sí una teoría, en esta suspensión no se haya el verdadero cambio de actitudes. El quedarse contemplando apaciblemente, el observar para orientarse, el permanecer quietos en la praxis, ninguna de estas actividades justifica al pasaje a la actitud tematizante de la ciencia. Todas ellas permanecen en la actitud del trato con..., y son, por tanto aún un orientarse circunspectivo. Entonces, ¿qué es lo que caracteriza al pasaje de la actitud pre-científica a la científica?⁷² En el ingreso a la actitud científica, el Dasein se propone como tarea libremente elegida el descubrimiento de lo ya abierto de algún modo, en vistas a su estado de descubierto. El traspaso de actitudes se articula en la libre acogida de esta forma expresa del descubrir. El ente se vuelve la única instancia que rige el comportamiento investigativo, no ya la finalidad de una producción. Ahora bien, el comportamiento por el cual se realiza este cambio ya fue denominado al comienzo de nuestro estudio: *la objetivación*. Por medio de este movimiento, el ente, ya previamente abierto, se presenta ante el discurso cognoscitivo que pregunta.

En el cambio de actitud, el descubrir (inherente a la existencia) se vuelve tarea específica, libremente asumida. La diferencia de actitudes es la del pasaje de lo inexpreso a lo expreso. La objetivación, como acto fundante de las actividades de una ciencia es la ejecución expresa de la comprensión del ser; a través de ella la constitución fundamental del ente se vuelve comprensible y manifiesta en diversos grados. La objetivación no sólo delinea la

⁷² Destacamos que al realizar esta pregunta nos referimos al fundamento, a lo que se coloca por debajo del intercambio de actitudes.

constitución del ser del ente, sino que, al hacerlo delimita también una región, un ámbito de objetos que se pliegan a dicha constitución, y que pueden volverse *tema* de un discurso.

“La correspondiente tematización se construye a partir de la objetivación en general” (Heidegger, 1995b:29)

Desde luego, y tal como fue expresado en un punto anterior, este desarrollo de lo que sea el ser para un ámbito de entes (movimiento de puntos de masa, vida, objetivación del espíritu, forma simbólica, etc), y la consiguiente delimitación de una región de lo presente ocurre en las ciencias primeramente de manera ingenua y general. La pregunta por el fundamento de las ciencias se convierte en la cuestión de la génesis de las disciplinas teóricas⁷³. La génesis de una ciencia realiza dos tareas principales: consume una región del ente, y delimita los conceptos fundamentales de dicha región.

“el proceso esencial de la génesis de la ciencia está en la objetivación ya que este proceso no es otra cosa que el desarrollo de la comprensión de la constitución de ser de los entes” (Heidegger, 1995b:29)

Como caso particular de la pregunta por el fundamento de una ciencia, Heidegger investiga situación concreta de la ciencia natural moderna. ¿Qué es lo que la volvió ciencia? ¿La referencia al “mero hecho” y su observación?, ¿acaso el uso del experimento?, ¿la aplicación del cálculo y la medición? Ninguna de estas variaciones es de carácter radical, sino que constituyen epifenómenos de un cambio más profundo: lo que ha convertido en ciencia a la ciencia natural es la determinación de cómo debe ser abierta de antemano la región naturaleza para que los hechos se hagan accesibles como *naturales*. El acto principal que da fundamento a una ciencia (desde sí misma) es la apertura de un *a priori*, un proyecto de la comprensión del ser, un modo previo de considerar al ente. La naturaleza debió ser proyectada de antemano desde su constitución matemática, y el ejercicio expreso de este plan fue el ya estudiado proyecto matemático de la naturaleza. Es en este ámbito de proyectos previos y modos previos de abrir donde encontraremos el fundamento de una ciencia.

“A través de la objetivación, es decir, el proyecto de la constitución de ser, obtiene la ciencia por primera vez piso y fundamento y delimita su ámbito (región) de investigación” (Heidegger, 1995b:32)

⁷³ Recordemos que aquello primero a partir de lo cual algo *es* o *llega a ser* (lo que aquí llamamos génesis) equivale a dos de los sentidos de fundamento, a saber, la *ratio essendi* y la *razón del devenir*. La pregunta por la génesis es una forma de la pregunta por el fundamento.

Vemos que la fundamentación de la ciencia acontece por vía del fenómeno de la objetivación, que proyecta explícitamente la comprensión del ser, y restringe una región ontológica; este proceso, al mismo tiempo, constituye la apertura de un modo previo de comprender lo así abierto; “En el modo en que obtiene su fundamento y su región, se funda la ciencia misma” (Heidegger, 1995b:32)

Sin embargo, en esta lección de Marburgo se habla constantemente de la “autofundamentación” [*Selbstbegründung*] de una ciencia. ¿A qué se refiere este concepto? La autofundamentación es la capacidad de una ciencia de determinar para sí misma una región, un modo de acceso (método), un modo de visión y un aparato conceptual. Las ciencias ópticas pretenden una independencia absoluta en la determinación de estos parámetros; de hecho, esta autodeterminación, en gran parte, llega efectivamente a cumplirse— en un primer momento, de manera general - La ciencia realiza un intuitivo recorte del área del ente a la que se dedicará, y determina en líneas generales la constitución del ser de los entes de esa región. Esto dará lugar a la construcción de una vía de acceso adaptada a los entes, y un aparato conceptual que sirva para referirse discursivamente a ellos. Sin embargo, esta tarea de auto-delimitación pronto se muestra como incompleta y poco profunda. Numerosas nociones o preconceptos acerca del ente son aceptados (*acceptio*) de manera irreflexiva; también se incorporan un sinnúmero de prejuicios tradicionales que no llegan a ser sometidos a crítica. Aún así, cimentada sobre esta base endeble, la ciencia puede desarrollar sus actividades, incluso de manera muy exitosa, sin necesidad de regresar sobre los principios básicos que le dieron origen y en torno a los cuales giran todas sus investigaciones. Por ello Heidegger afirmaba que el objeto de la *acceptio* no es tema del científico, sino del filósofo.

Una ciencia puede nacer y progresar⁷⁴ sin nunca someter a crítica aquella primera delimitación de su ámbito y sus conceptos. Sin embargo, una y otra vez, la aparición de un nuevo fenómeno que no se deja explicar por los conceptos tradicionales fuerza a la ciencia a regresar sobre sus principios, en una tarea proto-filosófica. En este regreso, la ciencia obtiene impulso de la ontología regional. Como su nombre lo indica, este tipo de ontología no se ocupa del ser del ente en general, sino de la constitución de ser de los objetos pertenecientes a una región en particular, una constitución que se ve expresada en los conceptos fundamentales. Heidegger reconoce que, de hecho, toda ciencia, incluso antes de haber delimitado de forma general su ámbito y conceptualidad, ya se mueve sobre la base de una comprensión del ser; lo estudiado ya debe estar abierto de alguna manera, y esa apertura es posibilitada por la comprensión del Dasein en tanto trascendencia; por ello se nos señalaba que toda ciencia se basa en una ontología tácita. El trabajo de la ontología regional será el de volver manifiesta

⁷⁴ En lo referente a la discusión en torno a la idea de progreso, remitimos a la introducción de nuestra investigación.

aquella ontología implícita, y llevará a cabo esta tarea criticando los conceptos fundamentales, su origen, y su adecuación a los fenómenos.

El esquema de la autofundamentación de la ciencia parece complicarse a medida que nos referimos a principios cada vez más básicos. Ya hemos visto cómo el físico utiliza el concepto de velocidad para realizar sus cálculos (que por cierto, dan resultado – y en esto consiste la verdad de la ciencia para la comprensión vulgar-) pero no se cuestiona qué sea la velocidad, o más básicamente, en qué consista el movimiento. Cuanto más nos alejamos de las actividades ópticas de realización de mediciones y predicciones, comprendemos más manifiestamente que todas estas operaciones se asientan sobre bases y conceptos que no han sido discutidos profundamente. En este punto, la autofundamentación de la ciencia experimenta una crisis:

“Los conceptos fundametales de la *filología* no se dejan aclarar con ayuda de los métodos filológicos. Los conceptos fundamentales de la *historia* no se dejan determinar a través de la investigación de las fuentes, y mucho menos aprehender” (1995b:34)

La autofundamentación de la ciencia puede volverse consciente (o no) de su insuficiencia para tratar con problemas propiamente ontológicos. En este punto, la fundamentación de la ciencia requiere, a su vez una fundamentación en la ontología regional. Pero la secuencia de fundamentaciones, de cimientos para los cimientos, no acaba en este punto. Incluso la ontología regional puede volverse consciente de que ella misma no es capaz de penetrar el problema del sentido del ente en su totalidad, ni dar con la estructura última que posibilita toda fundamentación: la comprensión del ser en tanto trascendencia y apertura. Aquí se establece la relación de fundamentación de las ciencias con la filosofía, a la que pronto nos dedicaremos.

Hemos dicho que a través del proyecto de la constitución de ser (cuyo ejemplo más consagrado es el proyecto matemático de la naturaleza) la ciencia consigue suelo y región, en lo que podría considerarse la primera fundamentación de la ciencia, la que ella realiza sobre sí misma. Al respecto Heidegger formula explícitamente esta pregunta:

“¿es esta auto-fundamentación que se lleva a cabo por la ciencia misma en su comienzo, una fundamentación [*grundlegung*] de la ciencia?” (1995b:32)

La respuesta que ofrece nuestro autor es al mismo tiempo “sí y no”. La autofundamentación inicial es, en efecto, una fundamentación, ya que por medio del proyecto de la constitución del ser, la ciencia obtiene suelo y región. Sin embargo, no se lleva a cabo

eficazmente una fundamentación puesto que este intento interno a la ciencia “choca contra un límite necesario” (1995b:33) Esta autofundamentación exige una fundamentación más originaria. ¿Cuál es ese límite?, ¿por qué la autofundamentación necesita a su vez de una más originaria? Porque el proyecto de la constitución de ser de la región sólo alcanza a delimitar una serie de conceptos fundamentales. Por su propia estructura (destinada al esclarecimiento del ente) los métodos de la ciencia no son capaces de aclarar los conceptos fundamentales en sí mismos. Para las ciencias ópticas, los conceptos fundamentales aparecen como meras “generalidades”, y no como caracteres fundamentales de la constitución de ser de una región, previamente demarcada. La ciencia necesita de otro tipo de saber para trabajar con los conceptos fundamentales. La autofundamentación termina mostrándose como “indeterminada e insegura” (1995b:34). La autofundamentación necesita de una fundamentación. En este punto, Heidegger es taxativo:

“Esta necesaria fundación de la autofundamentación de la ciencia es el fundamento propio de la ciencia” (1995b:35)

La fundación de la autofundamentación no sólo es necesaria para completar los espacios dejados por las ciencias ópticas - es decir, para trabajar sobre aquellos conceptos para los cuales el método científico se muestra insuficiente -, sino que esta fundamentación más radical constituye el verdadero fundamento de la ciencia.

Al preguntar por la fundación de una ciencia no se buscan motivaciones fácticas, causas y estadios de los movimientos históricos de desarrollo de una ciencia, sino aquello que pertenece como esencia necesaria a su génesis. En el caso ilustrativo de la ciencia natural, fue la ejecución del proyecto matemático lo que permitió que ciertos *hechos* se hicieran manifiestos como *hechos naturales*. Sólo a la luz del proyecto matemático adquiere sentido la determinación de la naturaleza como número peso y masa. En el caso del proyecto matemático, la pregunta por el fundamento puede expresarse así: ¿Cómo debe ser pensada de antemano la naturaleza para que ella se haga accesible ante el pensamiento calculador? Respondemos: la naturaleza debe ser proyectada de antemano desde su constitución matemática. El proyecto matemático determina una constitución de ser. El conocimiento científico se constituye como tal en la objetivación que le dictamina su constitución de ser a una región del ente. El “hecho” no es accesible para la ciencia si previamente no se ha delimitado una región. Es en este sentido que se asegura que “En el modo en que obtiene su fundamento y su región, se funda la ciencia misma” (1995b:32). Además, como ya fue señalado en un fragmento anterior, a través del proyecto de la constitución de ser, la ciencia obtiene su piso y fundamento [*Grund und Boden*], delimita su región

Aquello en lo que falla la ciencia óptica es en la consideración de los conceptos fundamentales, ellas los consideran como “Generalidades” [*Allgemeinheiten*] (Cfr. 1995b:34). Pero los conceptos fundamentales mientan nada menos que la constitución de los entes. Lo que se encuentra en el límite de la fundamentación de la ciencia es la reflexión temática sobre el ente tal como es mentado en el proyecto de la constitución de ser. Como ya dijimos, en cada ciencia yace latente una ontología regional perteneciente a ella, pero esta ciencia carece en cada caso de las herramientas para desarrollarla fundamentalmente. Pues bien, La fundación de la autofundamentación comienza en el desarrollo de la comprensión preontológica del ser (que es inherente a toda ciencia) hacia una comprensión ontológica.

Toda investigación óptica objetiviza al ente, pero esta objetivación sólo es posible sobre la base de la comprensión preontológica del ente que ya ha abierto su constitución de ser. El desarrollo expreso de esa comprensión preontológica de una región del ente es lo que da lugar a las ontologías regionales. Sin embargo, a su vez, este proyecto de la constitución de una región del ente se ve necesitado de una investigación más profunda, un preguntar ontológico que no se dirija ya a una región, sino al ser de todo ente en general. La actividad que lleva a cabo este preguntar es la llamada ontología fundamental, esta investigación no tematiza al ente, sino al ser (siempre accesible a través del ente). Para Heidegger la ontología no es otra cosa que la esencia de la filosofía. He aquí la relación de fundamentación entre ciencias y filosofía. “toda ciencia es latentemente y en su fundamento, filosofía” (1995b:38) Ella es, por tanto la tarea libremente adoptada de la aclaración y desarrollo de la comprensión del ser perteneciente a la esencia de la existencia humana. Desde luego, es muy posible dedicarse a las tareas fácticas de una ciencia sin desarrollar explícitamente la filosofía inherente a ellas.

Nos encontramos pues ante esta situación culminante: las ciencias se dedican a una región del ente, la mayor parte de las veces, sin desarrollar si quiera implícitamente la ontología inherente a todas ellas. Una ciencia se funda a sí misma, al darse a sí misma una región y una serie de conceptos fundamentales (inicialmente, de manera ingenua y general, aunque basada en una comprensión preontológica del ser): esta es la llamada *autofundamentación* de las ciencias. Esta autofundamentación resulta insuficiente, ya que las propias ciencias no cuentan con las herramientas para explicitar el sentido de sus conceptos fundamentales (los cuales son experimentados como meras “generalidades”). Se vuelve entonces necesaria una segunda fundamentación: la *fundación* de la *autofundamentación*, [*Begründung der Selbstbegründung*] que se cumple en las ontologías regionales, que hacen de los conceptos fundamentales (o más precisamente, de la constitución del ser de una región ontológica) su tema de estudio; es la ontología la que cumple por primera vez la fundamentación de una ciencia óptica.

“Fundamentación de una ciencia del ente significa: fundación y desarrollo de la ontología subyacente en ella” (1995b:39)

A su vez esta ontología regional, ocupada de un ámbito del ente, encuentra su fundamento en una ontología que hace del ser en general su objeto temático: la *ontología fundamental*. Esta disciplina, a su vez, no requiere de una fundamentación anterior, puesto que la existencia misma no puede ser sometida a demostraciones, ni derivada de nada anterior (Heidegger, 2006a:249).

El panorama completo de la progresión de fundamentaciones quedaría expresado de esta manera: La ciencia se da a sí misma un fundamento, de manera ingenua; la ontología regional fundamenta la autofundamentación al ocuparse de la constitución de ser de una región. Por último, la ontología fundamental, se encuentra en la base de todas las ontologías regionales, por hacer del ser en general su tema.

Al comienzo de esta sección dijimos que la esencia de la ciencia (su fundamento en tanto *ratio essendi*) aparecería articulada en dos términos principales: ser-en-el-mundo y libertad⁷⁵. Nos encontramos ahora en condiciones de desarrollar aquella afirmación: el ser-en-el-

⁷⁵ En lo referente a esta temática resulta especialmente relevante el estudio de A.Vigo: *Verdad, libertad, trascendencia* –estudio 6 de su obra *Arqueología y aleteiología*, de 2008-, y su artículo de 2011 *La libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad*. Tal como nos explica Vigo, al dedicarse a la discusión acerca de la relación entre los fenómenos libertad – trascendencia – fundamento, Heidegger retoma una problemática de larga tradición filosófica, a saber, la cuestión de la articulación entre un mundo concebido como entramado de relaciones causales, y la posibilidad de la libertad como fenómeno que se sustrae a la mera sucesión causal. Acompañando a Vigo, quien, a su vez, reconstruye la postura de Heidegger, observamos que el intento compatibilista (moderno) más sofisticado ha sido llevado a cabo por Kant. Es precisamente en discusión crítica con la posición del filósofo de Königsberg que Heidegger llevará su planteamiento sobre la libertad (como fenómeno fundamental que se encuentra en la base de la trascendencia, y por tanto, de la fundamentación) a su expresión más acabada. En efecto, principalmente en los estudios heideggerianos posteriores a la publicación de *Ser y tiempo* –sobre todo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/30), *Sobre la esencia de la libertad humana* (1930) y los ensayos *De la esencia del fundamento* (1929) y *De la esencia de la verdad* (1930)- la libertad acaba de posicionarse como condición de posibilidad de la apertura del mundo y de la venida a la presencia del ente intramundano. La relevancia de la filosofía de Kant para la discusión de esta temática se encuentra en que, por medio de sus estudios, la libertad se coloca por primera vez en conexión con los problemas fundamentales de la metafísica –de hecho, el mismo autor sostiene que la libertad constituye la piedra que corona y sostiene el edificio de la razón pura (Cfr. Kant, 2003:4)-. Sin embargo, Heidegger considera que, a pesar de esta valiosa intuición, Kant se ha dejado llevar en sus desarrollos por la concepción tradicional de la causalidad, o más precisamente, ha enmarcado el problema de la libertad en la cuestión general de las causas, y se ha intentado una inscripción de la libertad (en tanto “causa libre”) en el entramado general de las causas de la naturaleza. Esta absorción de la libertad en la causalidad provoca una nivelación de la problemática al plano de la ontología tradicional de la presencia. Heidegger indica que en el tratamiento kantiano, la idea tradicional de la libertad orientada a partir de la idea de causalidad adquiere su formulación más paradigmática. A pesar de haber divisado una distinción entre la libertad en tanto idea trascendental (el así llamado “sentido cosmológico” de absoluta espontaneidad y capacidad de dar inicio por sí mismo a un estado) y en sentido práctico (capacidad de autodeterminarse a través de la ley moral, con independencia de la inclinación sensible), lo práctico queda últimamente re-absorbido en el ámbito tradicional de la efectuación. En efecto, “el límite interno del abordaje kantiano de la libertad viene dado por su enmarcamiento causal” (Vigo, 2011b:238); en su sistema, la libertad sigue siendo considerada como una modalidad de la causalidad (si bien se trata de una causa de tipo *inteligible*, que difiere de las causas simplemente *fenoménicas*). En contraste con los planteos kantianos, Heidegger indica que en el fondo, la causalidad es un problema relativo a la libertad; incluso la misma pregunta por el ser está enriquecida en la pregunta por la libertad, puesto que allí donde aparece el problema de la libertad se pone en juego la referencia al ente en su totalidad; ciertamente, el

mundo (que pronto será descrito como trascendencia ontológica) es cooriginariamente comprensión del ser, ya sea ésta óptica u ontológica. Esta comprensión del ser es la que posibilita en primer lugar todo comportamiento del Dasein hacia el mundo, hacia sí mismo, y hacia los otros Dasein. Ya se ha hecho claro que la ciencia constituye una actividad del Dasein en el mundo, un comportamiento acompañado de una actitud. Podemos afirmar en primer lugar que el ser-en-el-mundo, y la comprensión del ser que él implica es la condición de posibilidad para algo así como la actividad científica (ya que ella consiste en un desarrollo de esa inherente comprensión del ser, en lo referente a ciertas regiones del ente). La ciencia sólo es posible, porque el Dasein ya *es* en un mundo, comprendiéndolo desde diversos grados de profundidad. En segundo lugar, nos referimos a la libertad (la cual pronto será perfilada como la posibilidad de todo comportamiento referente al *por qué*, es decir, la libertad como libertad para el fundamento). La ciencia, como proyecto del Dasein en el mundo implica la libre adopción de un comportamiento, el desarrollo de un carácter esencial de la existencia. La ciencia sólo se abre como proyecto de la existencia, un proyecto que la existencia adopta para sí misma, ya sea desde sí misma (propiedad) o a partir de la publicidad del uno (impropiedad). En cada caso, el comportamiento científico responde a un *por mor de qué* [*Worumwillen*], este *por mor de qué*, representa la posibilidad última de todo *por qué*, de todas las justificaciones, de todas las demostraciones, es decir, de todos los modos del fundamento. La libertad es el decidirse por un proyecto, ella se pliega a la *Worumwillen*, y al hacerlo abre la posibilidad de todo comportamiento referido al *por qué* (uno de los cuales, es la ciencia) En otras palabras, la libertad abre la posibilidad de todo fundamento. Libertad es esencialmente, “libertad para el fundamento” (Heidegger, 2001a:141) Tanto las ciencias ópticas como la filosofía constituyen la *libre* incorporación de un proyecto para la existencia del Dasein, el libre desarrollo de la comprensión del ser. Aquí, y en el ser-en-el-mundo, al que pertenece esencialmente toda comprensión, deberemos buscar el punto culminante de la fundamentación de las ciencias.

3. Análisis del principio de fundamento

Al comienzo de este capítulo se dijo que el problema del fundamento aparece inicialmente asociado al tema de la verdad. No es precisamente en el trato cotidiano con los entes donde el fundamento se vuelve una cuestión temáticamente relevante (en estos ámbitos, el fundamento se

comportarse respecto del ente sólo es posible allí donde impera ya la libertad, es decir, donde se le ha permitido al ente ser vinculante. Según la crítica de Heidegger, Kant dio por sentado que la problemática podía ser dirigida desde el horizonte de ser presente ante los ojos; sin embargo, en verdad, si el preguntar se orienta desde la causalidad, la libertad aparecerá como un fenómeno intramundano, y nunca como un carácter de ser del Dasein. En la aproximación determinada por el enmarcamiento causal, no se pregunta por la peculiaridad del ser de aquel ente que es libre. Esta aproximación es capaz de ver la conexión entre la libertad y la trascendencia constitutiva del Hombre.

muestra como causa y motivo), sino más bien en el ámbito de las ciencias que hacen del ente un objeto temático. ¿Por qué el problema del fundamento aparece relacionado con la cuestión de la verdad? Porque las primeras formulaciones del tema que nos compete surgen al ocuparse de qué es aquello que hace que un enunciado sea verdadero. Las ciencias, frecuentemente descriptas como encadenamientos fundamentados de enunciados verdaderos utilizan la proposición mostrativa como su herramienta fundamental. Si los enunciados componen las ciencias, será necesario asegurar para ellas un criterio que garantice su veracidad.

En *Principios metafísicos de la lógica*, Heidegger explica cómo la idea de fundamento aparece, desde un punto de vista histórico, en primer lugar, asociada a la noción griega de causa [*Aitía*]. Dado que los griegos comprendían el ser según el modelo de la producción, la pregunta por el fundamento de algo, por lo que subyace a todo lo demás, se asocia desde su inicio a la cuestión de aquello que es primero en el orden de la fabricación. Más tarde se entendió el fundamento en el sentido de argumento, es decir, el fundamento del tener por verdadero, la base de la demostración. Esta segunda interpretación se explica en el hecho de que la *aitía* fue comprendida como aquello de lo que habla el *lógos* en tanto *epistéme*. Como vemos, en su nacimiento, el problema del fundamento aparece en estrecha relación con la cuestión del ser, y realiza una derivación hacia el ámbito de la argumentación y la verdad de las proposiciones.

La consciencia de la relación entre el problema de la fundamentación y la cuestión de la causalidad (originalmente, en sentido griego) sigue ocupando las reflexiones modernas en torno al fundamento, si bien en un sentido que difiere del antiguo: las ciencias modernas comprenden –como una de las dos acepciones dominantes– la idea de fundamento en el sentido de *causalidad*. Desde luego, la causalidad a la que se refiere la ciencia no es la misma que la de la interpretación griega; la ciencia ha reducido todas las causas a la mera causa *efficiens*, y desde ella comprende en sus labores fácticas la idea de fundamento. Según Heidegger, el principio de causalidad –que puede expresarse en su forma más simplificada por medio de la proposición: “nada es sin una causa”– se *basa* en el principio de fundamento (cuya formulación más básica podría expresarse diciendo “nada es sin un fundamento”), o más bien, constituye su simple reformulación. En este caso, la idea de fundamento se interpreta a partir de alguna de las tres acepciones que fueron oportunamente revisadas: *ratio essendi* (“nada es sin algo primero que lo justifique en su ser”) *ratio cognoscendi* (“nada se ofrece al pensamiento sin algo que permita su conocimiento o comprensión”) y razón del devenir (“nada cambia o se modifica sin tener para ello un principio eficiente”) Como vemos, todos los modos del fundamento están basados en el principio de razón, incluso el principio de causalidad, en sus diversas modalidades.

Ahora bien, la primera formulación moderna⁷⁶ de esta necesidad de encontrar algo que sostenga el devenir de los entes, algo que posibilite su conocimiento, y que permita la formulación de proposiciones verdaderas, es el así llamado “principio de fundamento” [*Satz vom Grund*], también denominado *principio de razón* o de *razón suficiente* (Heidegger, 2007b:144). Según Heidegger, el primero en expresar este principio en forma articulada (o más bien, de llevarlo a la explicitud de una expresión) fue Gottfried Leibniz en el siglo XVII. En su propuesta simplificada, el principio dice: “todo lo que es tiene un fundamento” (Heidegger, 2007c:47), como vemos, el principio se refiere a la constitución misma de los entes (se habla de “todo lo que es”), se trata, pues, aparentemente, de un principio ontológico.

Sin embargo, en la lógica tradicional (medieval y moderna) la cuestión del fundamento aparece en conjunto con otros principios: el de identidad, tercero excluido, no-contradicción, etc. (Heidegger, 2007b:252) Esta aproximación lógica ha producido un cambio irrevocable para la modernidad: ha convertido la cuestión del fundamento en una temática asociada a las reglas del pensar. ¿Es entonces el principio de fundamento una regla del pensar, o un principio que determina la esencia de los entes? Por el momento, dejaremos esta cuestión en suspenso para retomarla más adelante.

Algunas formulaciones contemporáneas del principio de razón las encontramos en la *Lógica* de C. Sigwart: Según ella, el hombre no puede juzgar sin tener un fundamento para su enunciado, en este planteo, fundamento significa motivo psicológico de la certeza.

"La cuarta de las llamadas leyes del pensamiento [...] expresaría la propiedad universalísima de todo juicio en general de que al creer en la validez de un juicio se cree a la vez en su necesidad" (Sigwart, 1904: 252)

A su vez, la certeza nombraría el “estar seguro” de la verdad de un enunciado, luego, la certeza presupone la verdad. Esta forma de plantear el principio nos anuncia que en todo enunciar haciendo un juicio se encuentra un fundamento psicológico de su certeza, lo cual no equivale a afirmar que todo juicio es evidente. Heidegger propone otra posible forma de enunciar el principio de Sigwart: “no se expresa ningún juicio sin un fundamento psicológico de su certeza”. (Heidegger, 2007b:142). Heidegger nos expone luego una versión deflacionada del mismo principio que podría enunciarse así: “en la realización de todo juicio se encuentra un fundamento del tenerlo por verdadero” (Cfr. Heidegger, 2007b:143). Dicho simplemente: el principio sostiene que los juicios de los hombres suelen tener un fundamento que los motiva;

⁷⁶ El horizonte histórico que diera origen a las cuatro causas de Aristóteles, aún no se encontraba regido por el proyecto matemático de la naturaleza, proyecto que ha caracterizado la ciencia moderna, y aún domina en numerosos ámbitos

según Heidegger, esto es lo que se percibió originariamente; aquella forma de expresar el principio de razón (referente a la certeza), es simplemente la *constatación de un hecho*.

Vemos cómo estas formas de enunciar el principio de razón realizan un tránsito desde una idea de verdad a una de certeza. Ambas deben ser distinguidas claramente en lo referente al tipo de fundamento que mientan: la verdad solicita un fundamento para el conocer, una *ratio cognoscendi*, el terreno de este tipo de fundamentación es el argumento. La certeza, en cambio hace referencia a un estar seguro de la verdad del enunciado, estar cierto de su posesión. Como puede observarse, lo que le da su legitimidad a la posesión de la verdad (certeza) es la intuición de que lo poseído es verdad, es decir, que está efectivamente fundado. Por tanto, puede concluirse que el fundamento de la certeza presupone el fundamento de la verdad, o más precisamente, ambos son una y la misma cosa.

“El estar-cierto respecto de una verdad es precisamente la intuición evidente o el completo examen intuitivo del fundamento de la verdad” (Heidegger, 2007b:142) y además, “El fundamento de la certeza es el fundamento de la verdad que se ha vuelto evidente” (2007b:142)

La importante noción que logra divisarse es la siguiente: la certeza es un modo de apropiación de la verdad, un modo de *tener por verdadero*. Ella queda determinada por aquello de lo que uno se apropia, es decir, la verdad (en este caso, la verdad del enunciado) que se funda en el modo de descubrimiento de las cosas. La noción que surge del análisis de la conexión entre verdad y certeza es que *el fundamento de ambas coincide*.

“El fundamento de la certeza y el fundamento de la verdad son *materialmente* lo mismo y sólo se distinguen *formalmente* mediante el momento de ser conocido y aprehendido” (2007b:142 -las cursivas son nuestras-)

Sin embargo, las expresiones del principio de fundamento revisadas en último lugar, no llegan a manifestar esta constante (que refiere a la estructura misma de la verdad, el conocimiento, y el estar-cierto en su mutua conexión), sino que realizan una simple constatación de un estado de cosas fáctico, un comportamiento del Dasein; “esta proposición no es un enunciado sobre una conexión esencial, sino una constatación de un hecho” (2007b:142) Dada esta consideración fáctica, se intentó, a continuación, convertir indebidamente lo que originariamente fuera una experiencia del comportamiento del hombre en una premisa universal, o más precisamente, en una exigencia o regla del pensar. Las últimas formulaciones examinadas no expresan una verdadera regla del pensamiento, o una conexión necesaria. Simplemente elevan una constatación fáctica a premisa universal. La prueba de que semejante

derivación constituye una inducción inválida proviene también del terreno de lo fáctico: basta con percatarnos de que no es necesario que verdad y certeza se manifiesten como coincidentes en un acto de juzgar concreto: muchos juicios propuestos como ciertos (convicción) sin embargo resultan no ser evidentes (con fundamento en las cosas). Inversamente, un juicio puede carecer del fundamento del subjetivo estar-cierto acerca de él, y no por ello necesariamente faltarle su fundamento en su llegar a ser conocido a partir de las cosas. Puede tenerse la seguridad de la veracidad de un juicio que carece de una válida *ratio cognoscendi*. Incluso se realizan afirmaciones carentes de fundamento, que aún así son tenidas por verdaderas, a pesar de ello, no puede afirmarse que el estar-cierto resultante carezca de un fundamento que lo motive (Cfr. 2007b:143). Lo supuestamente afirmado en el principio de razón cae ante la constatación de que: “el fundamento que motiva la convicción no es sin mas a la vez el fundamento de la evidencia.” (2007b:143)

En definitiva, lo que se pretende enunciar con la propuesta que analizamos es que los juicios suelen tener un fundamento que los motiva, se trata de una tesis sobre el comportamiento fáctico del hombre que juzga. En definitiva, esta proposición del principio de razón no dice nada sobre la esencia del fundamento (ni el de la verdad, ni el de la certeza). (Cfr 2007b:143)

El verdadero problema de aquella formulación del principio de fundamento es su pretensión de enunciar una regla fundamental del pensar, y de expresar aquello en lo que consiste un fundamento. Por lo visto, esta no puede ser la formulación definitiva del principio de fundamento.

Recordemos: el principio de fundamento, en tanto idea de que todo lo que es sostenido por el hombre en un enunciado tiene un motivo para el estar-cierto, comenzó como una determinación principal del ser de los entes (en tanto observados desde el modelo griego de la producción) “todo lo que es tiene un fundamento”, para luego ser interpretado únicamente a partir de su aspecto referido a enunciados y certezas: “toda afirmación tiene un fundamento”, llegando por último a convertirse en una más entre otras reglas del pensar. A pesar de estas transformaciones, que apartan paulatinamente el problema del fundamento de su basamento existencial, mucho hay de valioso en las primeras formulaciones de este principio, y quizá el aspecto más relevante sea la indicación de la inseparable relación entre la verdad y el fundamento.

Sin embargo, aún persiste la discusión: ¿Es el principio del fundamento una regla del pensar, o expresa la constitución del ser en general? Al respecto, diremos que esta ambigüedad sólo es posible porque ambos conceptos se encuentran íntimamente relacionados. El pensar, entendido -tal como lo hacen las ciencias ópticas- en el sentido de encadenamientos lógicos de proposiciones fundamentadas, no es más que un comportamiento del Dasein en el mundo, posibilitado desde siempre por la comprensión del ser que lo constituye. La comprensión del ser permite toda relación y comportamiento respecto del ente; en virtud de ella, el Dasein es

ontológico en su constitución más íntima. De modo que cualquier regla del pensar sólo puede describir válidamente la relación del hombre con el mundo, si ella se basa en la previa comprensión del ser que se ve implicada en esta relación. El pensar no es sin fundamento, puesto que el ente no se muestra si no es fundado en el comportamiento descubridor del Dasein, es decir, la existencia en tanto comprensión del ser. El problema de asignar el principio de fundamento a uno de dos ámbitos –lógica u ontología- se disuelve al considerar junto con Heidegger en *Principios metafísicos de la lógica*, que la lógica, en su sentido más profundo, no es otra cosa que *metafísica de la verdad* (verdad entendida aquí en tanto comportamiento descubridor que se arraiga en la constitución esencial del Dasein) (Cfr. 2007b:174)

En definitiva, el principio de razón tal como fuera expresado hasta este punto representa un caso particular de una formulación universal que afirma: “todo comportamiento del hombre como libre tiene su fundamento que lo motiva” (2007b:144) desde luego, el pensar se nos ha mostrado como un comportamiento del Dasein en el mundo, y como tal, se verá afectado por el universal expresado. El principio de fundamento parece no quedar acabadamente enunciado a menos que diga referencia a la libertad del Dasein. Los motivos de esta situación serán expuestos en el siguiente punto, al dedicarnos a la noción propia del fundamento.

Algo puede verse claramente: una y otra vez, la discusión en torno al principio de fundamento nos ha llevado a preguntarnos por la relación con la verdad y la certeza. ¿Cuál es la relación de la verdad con el fundamento? El sentido profundo de esta relación sólo se hará visible cuando consideremos la forma propia y originaria del fundamento: la trascendencia, en tanto comprensión del ser que abre el terreno para el despliegue de la libertad del Dasein. Esta es la cuestión que será trabajada a continuación.

4. Fundamentación y trascendencia: análisis del fundamento en sentido propio

En repetidas ocasiones hemos oído que el problema del fundamento se relaciona estrechamente con la cuestión de la verdad. Pues bien, al igual que Heidegger tomaremos esta primera intuición como punto de partida para remontarnos al sentido último de fundamento.

Sabemos que la verdad se relaciona con el fundamento, pero debemos comprender específicamente de qué forma. Observamos que una de las formulaciones del principio de fundamento más frecuentemente ofrecidas en el ámbito de las ciencias es “todo enunciado debe tener un fundamento” o, en otra forma “todo enunciado posee un fundamento de su certeza”. A pesar de que ambas expresiones, propiamente, no dicen nada acerca de qué sea el fundamento, y sólo elevan a universales simples constataciones del comportamiento fáctico del Dasein, ellas resultan reveladoras a la hora de mostrar la opinión más difundida: los enunciados necesitan un fundamento para su verdad (y certeza, en tanto seguridad acerca de la verdad).

¿Cuál es, pues la relación entre el fundamento y la verdad? La respuesta a esta pregunta, si se propone desde un punto de vista existencial, nos llevará a la caracterización del fundamento en sentido propio. Para esta tarea prestaremos especial atención a tres obras que exhiben un tratamiento específico y extenso del problema del fundamento: *Principios metafísicos de la lógica*, *De la esencia del fundamento*, y, en menor medida, *Ser y Tiempo*.

Tanto *Principios metafísicos de la lógica* como *De la esencia del fundamento* comienzan sus reflexiones en torno a esta temática (en sentido propio) a partir de la formulación más difundida del principio de razón, que lo vuelve una regla del pensar: esta regla expresa aproximadamente: “todo enunciado tiene un fundamento para su verdad”. El trayecto se inicia, pues en la relación del fundamento con la verdad. En adelante, desarrollaremos esta temática combinando los resultados de las dos principales obras mencionadas.

El fundamento se relaciona con la verdad; pero la verdad fue descripta, en su sentido originario como apertura y descubrimiento, un movimiento inherente al ser-en-el-mundo. Esta última condición del Dasein se caracteriza por la comprensión del ser, fenómeno que posibilita toda forma de entrar en relación con el ente, ya sea de manera práctica o especulativa. Todo comportamiento hacia el ente posee una cierta comprensión como su trasfondo (la ciencia surge cuando este carácter existencial de descubrimiento es libremente adoptado como tarea explícita y autónoma) esto significa que todo comportamiento se mueve ya en una forma del estar-descubierto del ente. Ahora bien, la pregunta por la esencia de la verdad (a la cual fuimos reconducidos a través de la pregunta por el fundamento) se resuelve en la investigación de la *trascendencia*⁷⁷.

“Pero si la esencia del fundamento tiene una relación interna con la esencia de la verdad, entonces el *problema* del fundamento solo podrá residir allí donde la esencia de la verdad recibe su posibilidad interna, esto es, en la esencia de la trascendencia. La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en el *problema de la trascendencia*”.(Heidegger, 2001a:118)

La trascendencia nombra una estructura fundamental del Dasein, y la condición de posibilidad de todo comportamiento. En su interpretación cotidiana, *trascender* significa “sobrepasar”, “superar”, “ir más allá”. En *Principios metafísicos de la lógica* se distinguen una noción *teológica* y una *epistemológica* de trascendencia; para la primera acepción, trascendencia es lo que nos excede, lo diferente de nuestra finitud, lo opuesto a la contingencia, lo incondicionado, en definitiva, este sentido posee como trasfondo el contraste creador/creado; en el segundo sentido, trascendencia nombra la oposición sujeto-objeto, donde sujeto sería lo

⁷⁷ Este fenómeno existencial ya hizo su aparición al comienzo de nuestra investigación, en tanto principio que justificaba la división temática en tres partes.

interior-inmanente, y objeto, lo exterior-trascendente. Entonces, si trascender significa superar en diversos sentidos, ¿qué es lo que el Dasein supera? ¿Acaso la barrera entre lo subjetivo y lo objetivo?, ¿la distancia entre un adentro y un afuera? Ya sabemos que esta interpretación es derivada; el Dasein no transita ningún puente puesto que él mismo consiste en el proyectarse, él mismo *es* aquel *superar*. La trascendencia es aquella constitución por la cual el Dasein ya siempre está “fuera” de sí, y entregado a un mundo. La trascendencia (en sentido ontológico) es la estructura que antecede y posibilita todo comportamiento. Aquel “sobrepasar” ya se da desde siempre con la misma existencia del Dasein. Ahora bien, aquello hacia lo cual el Dasein trasciende es el mundo

“A eso *a lo cual* el Dasein, como tal, trasciende lo llamamos el *mundo* y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*.”(Heidegger, 2001a:121)

En *De la esencia del fundamento*, se identifica la trascendencia con el ser-en-el-mundo, o más precisamente, se señala que a la trascendencia le pertenece el mundo como aquello hacia lo cual se proyecta el sobrepasar. “El Dasein trasciende” significa: el Dasein configura mundo, abre un espacio para que ocurra el venir a la presencia del ente, esto es, su “entrada en el mundo” (Heidegger, 2001a:136) La misma noción aparece expresada en *Ser y Tiempo*, donde la idea de trascendencia se muestra casi siempre asociada al concepto de mundo, de hecho, el único párrafo de esta obra dedicado *específicamente* al problema de la trascendencia se titula “la temporeidad del estar-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo” (Heidegger, 2006a:§69)⁷⁸

¿Por qué la trascendencia resulta relevante en nuestra búsqueda del fundamento? Porque ella es la que le permite al ente el ingreso al mundo⁷⁹, y paralelamente, posibilita la entrega del Dasein al ente -Heidegger utiliza la expresión “el Dasein irrumpe en el ente” (Cfr. Heidegger, 2001a:137)- sólo así es posible que el ente se revele. La trascendencia ofrece el ámbito para que ocurra esta doble irrupción. Por lo tanto:

“La trascendencia constituye un ámbito *excelente* para la elaboración de todas las preguntas que conciernen a lo ente como tal, es decir, a lo ente en su ser”.
(Heidegger, 2001a:137)

⁷⁸ Entre los tratamientos heideggerianos de la trascendencia cabe también destacar su lección del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En esta obra, recogida en el tomo 24 de las obras completas, Heidegger se ocupa explícitamente del problema de la trascendencia en su conexión con la cuestión de la temporalidad, específicamente, en el párrafo 20-a, titulado “Ser-en-el-mundo, trascendencia y temporalidad. Los esquemas horizontales de la temporalidad extática”.

⁷⁹ Fenómeno denominado “la historia originaria” tanto en *Principios metafísicos de la Lógica* (Cfr. Heidegger, 2007b:243), como en *De la esencia del fundamento* (Cfr. Heidegger, 2001a:137)

La cuestión de la trascendencia es relevante para la búsqueda de la esencia del fundamento porque ella abre el espacio para que ocurra algo así como el descubrimiento del ente, la comprensión del ser. Esta comprensión será la que posibilitará toda pregunta, toda investigación, la búsqueda de todo *por qué*, de todo fundamento. Ciertamente Heidegger asegura que en la trascendencia reside la interna posibilidad del fundamento (Cfr. 2001a:140)

Ahora bien, la trascendencia fue equiparada hace un momento con el ser-en-el-mundo en tanto comprensión del ser; pero el ser-en-el-mundo se articula en torno a un fenómeno principal: la *Worumwillen*. El *por mor de* constituye el centro en el cual desembocan todas las condiciones respectivas, es decir, el núcleo que organiza la *significatividad* mundana. El *por mor de* mienta el proyecto del Dasein, su despliegue en posibilidades, ya sea elegidas desde sí mismo, o dejándose definir por la publicidad del Uno.

“El carácter fundamental de mundo, mediante el que obtiene la totalidad de su forma de organización específicamente trascendental, es el *por mor de*. El mundo, como *hacia lo que* el Dasein trasciende, está determinado por el *por mor de*”.(Heidegger, 2007b:216)

A la esencia del Dasein le pertenece un estar concernido por su propio ser, por eso se afirma que el fin último del Dasein es el Dasein mismo (Cfr. Heidegger, 2007b:218)⁸⁰. El *por mor de*, se ha dicho, es el carácter fundamental del mundo, y es, al mismo tiempo, la estructura esencial del Dasein. Es importante observar que en el centro de todas las conexiones de sentido, y de todas las posibilidades de comprensión se haya un último “para qué”, que siempre es un “para quién”. Este *para quién* hace siempre referencia al Dasein en su proyectar, en su elegir (de manera auténtica o inauténtica) por ello se dice que “El *por mor de* es lo que es en y para una voluntad” (Heidegger, 2007b:223), noción que se expande en la indicación de la *libertad* como la posibilidad intrínseca de la voluntad. La libertad se encuentra en la base de todo “*por lo que*” [*umwillen*], de toda justificación de un accionar. Libertad y *Worumwillen* no se suceden una a otra, sino que la libertad es a la vez el *por mor de*. La libertad es el proyecto originario (Cfr. 2007b:224). Como despliegue originario, como posibilidad de todo proyecto, la libertad se muestra como la esencia fundamental de la trascendencia. (Cfr.2007b:224)⁸¹

⁸⁰ Esto no deriva en un solipsismo o egoísmo sino que es la condición de posibilidad para cualquier trato solícito con otra existencia

⁸¹ Desde luego, la posibilidad última de la trascendencia es la temporalidad originaria, es decir, el trípemente extático extenderse del Dasein en función de su proyecto, su condición de arrojado y su decisión fáctica. “La posibilidad intrínseca de la trascendencia, afirmo, ¡es el tiempo *como* temporalidad originaria!” (Heidegger, 2007b:228) En *Ser y tiempo* se constata esta misma situación: El mundo es trascendente por estar fundado en la unidad extático horizontal de la temporeidad, es decir, el mundo ya

Comenzamos preguntándonos por la relación del fundamento con la verdad (a raíz de las formulaciones más tradicionales del principio de razón) y acabamos por detectar la libertad como el principio que se haya en el trasfondo del ser-en-el-mundo, en la base de toda comprensión del ser, de todo comportamiento, de toda elección.

Aún así, nuestra pregunta por el fundamento permanece. ¿Cuál es el sentido propio de fundamento? La respuesta ya se nos ha mostrado al reflexionar sobre la libertad, pero puede volverse aún más explícita si planteamos el problema de otra manera: ¿por qué preguntamos por el *por qué*? Nuestro interrogante se refiere a la condición de posibilidad de toda pregunta que apunte a lo primero a partir de lo cual algo es, o llega a ser, o llega a ser conocido. La pregunta por el *por qué* es la expresión más manifiesta del problema del fundamento. ¿Por qué nos es posible realizar semejantes preguntas?

Respondemos recomponiendo de manera sintética el trayecto de nuestras reflexiones. El preguntar por el *por qué* y el estar relacionado con el *por qué* (fundamento) es posible en primer lugar debido a que el Dasein existe como *comprensión del ser*, esta relación con el ser es un estar abierto para él, un estar dispuesto para el descubrir el ente (*verdad*). Ahora bien, todo descubrimiento del ente –pragmático o teórico– se ve posibilitado por la estructura fundamental de la *trascendencia*, que nombra el carácter *superante* del Dasein. Aquello hacia lo cual se produce la superación (que no es un traspaso de ámbitos ni una ruptura de límites) es el *mundo* como estructura existencial. El mundo, a su vez se ha mostrado como *significatividad*, que encuentra su núcleo de sentido en un *por mor de* que siempre mienta el proyectar del Dasein fáctico (articulado temporalmente de manera triplemente extática). La *Worumwillen*, que representa la respuesta última a toda pregunta por el *motivo* de un actuar, únicamente tiene sentido para una *voluntad*, cuya posibilidad más determinante es la *libertad*.

La progresión de la reflexión que busca la esencia del fundamento podría resumirse por medio de este esquema: verdad → comprensión del ser → trascendencia → ser-en-el-mundo → *Worumwillen* → libertad. Esta serie de pasos por medio de los cuales la argumentación en torno al fundamento se remonta hasta lo más originario, puede observarse tanto en *Principios metafísicos de la lógica* como en *De la esencia del fundamento* (si bien cada obra posee sus sutilezas, y remarca aspectos particulares). La pregunta por el fundamento nos ha conducido al fenómeno culminante de la *libertad*. En efecto, la libertad es el origen de algo como el fundamento (Cfr. Heidegger, 2007b:248) e incluso más, “la libertad como trascendencia no es sólo un «tipo» particular de fundamento, sino *el origen del fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento*” (Heidegger, 2001a:141)

La libertad es la posibilidad de comprenderse a partir del *por mor de* sí mismo, a partir de la posibilidad, y esto significa comprenderse a partir del fundamento (Cfr. Heidegger,

tiene que estar extáticamente abierto (Cfr. Heidegger, 2006a:§69) Un análisis pormenorizado de esta estructura fundante de la trascendencia nos llevaría más allá del objetivo de la presente sección.

2007b:248). La esencia metafísica del Dasein queda definida como la de aquel ente que es capaz de preguntarse por el por qué, el único que puede entrar en relación con semejante pregunta.

La argumentación de *Principios metafísicos de la lógica* llega hasta la presentación de la *libertad* como la esencia del fundamento, o el fundamento en sentido propio; pero el desarrollo de *De la esencia del fundamento* no se detiene aquí, sino que continúa hacia una determinación incluso más profunda de tres modos del fundar, y una explicación de cómo ellos redundan en el fenómeno de la libertad como trascendencia y hacen posible la verdad óptica. Con la descripción de esta última articulación, habremos completado la búsqueda del sentido propio del fundar en las obras de los años '20.

5. La génesis de la demostración científica en el triple fundar de la existencia.

El minucioso análisis de *De la esencia del fundamento* profundiza los resultados de *Principios metafísicos de la lógica*. En este análisis del tratado de 1929, se parte del punto culminante de los estudios previos acerca del fundamento, que mostraron a la libertad como su sentido principal, y se desarrolla el modo en que la libertad efectiviza el fundamentar. La relación principal de la libertad, se nos dice, es el *fundamentar* [*Gründen*]; pero este fundamentar tiene tres modos: el *instituir o fundar* [*Stiften*], el *tomar suelo* [*Boden nehmen*] y el *explicar o dar fundamentos* [*Begründen*].

El *instituir* nombra el “proyecto del *en consideración a...*” (Heidegger, 2001a:141), o bien, en otros términos, el “proyecto del *por lo cual*”. La posibilidad que se despliega se proyecta sobre el mundo cumpliendo el *sobrepasar* en que consiste la trascendencia. El proyectar, que es un arrojar delante, remite a la totalidad de lo ente que se devela en este horizonte del mundo. En definitiva, el *instituir* como primer modo del fundamentar nombra el *proyecto de mundo* que arroja hacia delante.

Ahora bien, la totalidad de lo ente (sea cual fuere su concreción fáctica) permanecería oculta si el Dasein, en tanto proyectante, no se encontrase ya en medio del ente. Este encontrarse [*Sich befinden*] no nombra en primer lugar un ubicarse espacial, sino un entrar en relación que implica un dejarse templar afectivamente, una cierta disposición afectiva [*Befindlichkeit*]. El Dasein que se proyecta en el instituir se encuentra en medio del ente, y se verifica como templado por éste. “el Dasein se implica en el seno de lo ente hasta el punto de formar parte de lo ente y sentirse determinado por él en su ánimo” (Heidegger, 2001a:142) Este proceso de dejarse templar por el ente, al encontrarse en medio de él es descrito por Heidegger como un “ser dominado” o predominado por el ente (Cfr. 2001a:142). En el proyecto de mundo (abierto por el *instituir*) ya se ha dejado al ente predominar. El ser dominado acarrea un llegar a ser templado por el ente que comparece; desde luego, el modo de este dejarse movilizar afectivamente posee numerosas posibilidades, tales como el ser amenazado o arrebatado, el ser

asombrado, el dejarse conmover, o, en el caso de la ciencia, el apacible demorarse junto a... [*Ruhigen Verweilen mit...*]. Por medio del proyectarse y desplegarse sobre el mundo en el cual la existencia ya se encontraba, el Dasein se *apoya* en el ente dejándose dominar por él, y quedando *implicado* [*eingenommen*] en él. Este fenómeno nombra el segundo modo del fundamentar: El *tomar suelo*, un modo que no aparece “después” del primero sino que es simultáneo. En aquella implicación en el ente ocurre una irrupción o una eclosión de mundo, (aunque sea de forma incipiente). Sólo si el mundo irrumpe y se vuelve fundamento para el accionar del Dasein será posible algo así como un dejarse templar por el ente. Vimos que el proyecto de sí mismo abría al Dasein a un plexo de posibilidades; en efecto, por medio de este proyectar (que es la primera forma del fundamentar, el *instituir*) el Dasein *excede* o *se lanza más allá*, esto es, *trasciende*. Sin embargo, este exceder sólo se volverá efectivo y poderoso por medio de una *sustracción* y circunscripción; el Dasein ya no se ve interpelado por todas las posibilidades en general, sino que tendrá que reducir su decisión a sólo un puñado de ellas, las demás le son *sustraídas*. En otras palabras, el proyecto de mundo *excede*, pero adquiere poder sólo por el *sustraer*. En esta *sustracción*, el proyectar encuentra un límite, el cual revela el carácter *finito* de la libertad del Dasein.

“De acuerdo con los dos modos de fundamentar, la trascendencia es al mismo tiempo un *lanzarse más allá* y un *sustraerse*”. (Heidegger, 2001a:143)

Desde luego, tanto el fundamentar en tanto proyecto de mundo, como el fundamentar en tanto tomar suelo no nombran formas fácticas y concretas del comportamiento del Dasein, sino más bien la condición de posibilidad de todo comportamiento. Estos son los dos primeros modos en que la libertad ejerce su fundamentar.

El tercer sentido del fundamentar resulta posibilitado por los dos sentidos anteriores, y los lleva a su acabamiento. Nos referimos al fundamentar como *explicar* o *dar fundamentos* [*Begründen*]. En el *explicar*, el Dasein regresa sobre el proyecto desplegado en el *instituir*, y sobre el mundo que ha quedado abierto y disponible en el *tomar suelo*, y recoge la posibilidad de descubrimiento del ente en sí mismo. Como observamos en este fragmento, el fundar como *explicar* hace posible la verdad óptica:

“La trascendencia del Dasein se encarga de que sea posible el manifestarse del ente en *si* mismo, esto es, se encarga de que exista la posibilidad de la verdad óptica” (2001a:144)

La *verdad óptica* es definida como el carácter manifiesto antepredicativo de lo ente; la verdad de la proposición enunciativa se funda en esta primera forma de la verdad. En íntima

articulación con este sentido de verdad, encontramos la dimensión que funciona su base y fundamento: la *verdad ontológica*, que es determinada como “el desvelamiento del ser que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente” (2001a:116) Estas nociones deberán ser tenidas en cuenta para proseguir con la exposición.

Continuando con la presentación de los tres modos del fundamentar de la libertad en tanto trascendencia, aclaramos que el tercer sentido, a saber, el explicar o dar fundamentos [*Begründen*] no es en primer lugar ofrecer demostraciones para encadenamientos lógicos, sino que significa lo mismo que posibilitar la pregunta por el *por qué* en general. El fundamentar en tanto proyecto de mundo (*instituir*) ofrece posibilidades al Dasein; ante estas posibilidades, (y su sustracción limitante), el Dasein debe actuar, quedando así implicado en medio de lo ente (*tomar suelo*). En este lanzarse más allá de lo posible estando situado en medio de lo ente, surge el *por qué*.

En este *por qué* ya siempre está incluida una triple precomprensión del *ser* en general: El ser como opuesto a la nada, el ser en tanto *ser-qué*, y el ser en tanto *ser-cómo* (Cfr. 2001a:145). Por tanto, en esta misma precomprensión del ser, ya se encuentra la respuesta previa y originaria a todo por qué, en ella se develan (de manera incipiente) el ser y su constitución, por ello el fundamentar, en tanto explicar o dar fundamentos (tercer sentido de *fundamentar*) significa *verdad ontológica*.

Toda posibilidad de descubrimiento óntico (antepredicativo) encuentra su suelo en un proyecto de mundo desplegado por la existencia que es arrojada más allá (es decir, que trasciende e *instituye*). Al mismo tiempo, todo descubrimiento es permitido por un ya encontrarse implicado en un mundo que sirve de suelo y apoyo (fundamento), al tiempo que posibilita el advenir y predominar del ente que temple anímicamente la existencia (*tomar suelo*).

Sin la apertura propia del fundamentar como *explicar*, no sería posible ninguna forma del descubrimiento óntico del ente. Esta situación es de fundamental relevancia para nuestra temática, ya que la ciencia se sustenta precisamente en este tipo de descubrimiento antepredicativo, de hecho, ella representa su desarrollo explícito. Toda forma del descubrir cognoscitivo encuentra su fundamento en esta forma del fundamentar en tanto *explicar*. Sin dudas, a su vez, esta modalidad no sería posible sin el terreno dispuesto por las dos anteriores. De hecho, sería un error referirnos a las tres formas del fundar en términos de escalonamiento, las tres son cooriginarias y co-variantes.

Si recordamos el comienzo del capítulo, comprenderemos mejor el trayecto que hemos realizado: partimos de la pregunta por la verdad en tanto formulación tradicional del principio de fundamento y acabamos por retornar sobre la verdad como posibilitada por la libertad en un triple sentido. El triple fundamentar de la libertad, en definitiva, es aquello que posibilita cualquier forma óntica del descubrimiento del ente. Más profundamente: la libertad, en su triple fundamentar, es el fenómeno existencial que posibilita toda pregunta por el *por qué*, todo

interrogante por el fundamento, ya que ella es el fenómeno en donde se manifiesta el ámbito para que acontezca la comprensión del ser. Toda pregunta por el fundamento redundante en la pregunta por la comprensión del ser (verdad ontológica), nosotros hemos descubierto que esta comprensión ocurre sobre el horizonte del despliegue de la trascendencia.

“Ahora bien, la trascendencia se devela propiamente como origen del fundar cuando este es llevado al *surgimiento* en su triplicidad. De acuerdo con esto, fundamento significa: *posibilidad, suelo, demostración*.” (2001a:146)

Por lo visto existe una relación inquebrantable entre trascendencia y libertad. De hecho, en el fragmento anterior el triple fundar -que al comienzo fuera atribuido a la libertad- es ahora presentado como originado en la trascendencia.

A la pregunta “¿cuál es la esencia del fundamento?”, respondemos: el triple fundar de la libertad, que es, en última instancia, trascendencia. A la segunda pregunta que organiza esta sección: ¿cómo se basa en esta esencia del fundamento el fundar de las ciencias? respondemos: sólo la comprensión del ser posibilita el *por qué* (Cfr. 2001a:145) En la comprensión del ser está (posibilitada) la respuesta a todo preguntar, ella es la respuesta que antecede a todas las respuestas. “[La comprensión del ser] contiene ya la respuesta originaria primera y última a todo preguntar” (2001a:145).

El fundar como trascender, esto es, la posibilidad de todo descubrimiento del ser, se denomina *verdad ontológica*. En esta posibilidad de descubrimiento se encierra el germen de todo comportamiento hacia el ente⁸², por ello afirma Heidegger que “solo en la claridad de la comprensión del ser puede manifestarse el ente en *si mismo*” (2001a:145) La comprensión del ser (verdad ontológica) es la que posibilita todo descubrimiento antepredicativo del ente (verdad óntica). Esta última forma de descubrimiento podrá ser luego elaborada en forma de un discurso científico acerca del ente.

Pues bien, la comprensión del ser, en tanto trascendencia⁸³, la verdad ontológica, es la posibilidad de todo descubrimiento, y de todo comportamiento. La verdad ontológica, en tanto fundar trascendente permite toda pregunta por el *por qué*, una pregunta que podrá luego tener diversas concreciones ónticas.

En tanto pregunta ontológica, el *por qué* tiene una serie de formulaciones y de formas principales: ¿*por qué así y no de otra manera?* ¿*Por qué esto y no aquello?* ¿*Por qué en general algo y no nada?*. Cada una de ellas implica una precomprensión de la quiddidad [*Wasein*], de la modalidad [*Wie-sein*] y del ser en general, por contraposición al no-ser. Estas

⁸² Y ya sabemos que todo comportamiento acarrea una comprensión inherente.

⁸³ “La trascendencia del Dasein da fundamentos proyectando, encontrándose situada y construyendo una comprensión del ser” (Heidegger, 2001a:145)

formulaciones ontológicas pueden últimamente derivar en expresiones ónticas que ya no se refieren al ser en general, sino a una determinada región del ente en su revelarse, así, la pregunta por el *por qué* desciende al territorio de las disciplinas que hacen del ente su objeto de estudio.

Todo descubrimiento antepredicativo del ente (verdad óntica) es posibilitado por la comprensión del ser en general, esto es, la fundamentación trascendental, (verdad ontológica), o en otras palabras, el fundamentar como *explicar o dar fundamentos* [*Begründen*]. Por ello, todo desocultamiento del ente debe siempre, a su modo, *explicarse*, es decir, legitimarse, presentar pruebas, *dar fundamentos*. La exigencia de fundamentación del explicitante descubrir óntico de las ciencias proviene de una característica esencial de aquella estructura de la cual él deriva: el comprender trascendente en tanto *explicar o dar fundamentos*. El *dar fundamentos* subyace a todo actuar que se atiene a lo ente (2001a:145), luego, también se encuentra en la base de las actividades de la ciencia.

El *explicar*, como tercera forma del fundamentar, es también denominado en ocasiones “legitimar”, esta denominación hace referencia a la exigencia que la pregunta por el *por qué* realiza al ente; ella lo insta a “mostrar sus cartas”⁸⁴ en lo que respecta a su origen, su *qué* y su *cómo*. La verdad óntica, dijimos, debe ser legitimada; el ente tiene que presentar las pruebas correspondientes, de acuerdo a su *qué*, su *cómo* y su modo de ser descubierto. Esta legitimación se realiza remitiendo al ente al tipo de fundamentación que le corresponda, según el ámbito del ser en el que se encuentra. De esta manera, por ejemplo, una teoría puede legitimarse aduciendo pruebas, o señalando la efectividad de los resultados; un comportamiento fáctico de los entes puede legitimarse en la indicación de causas; una afirmación puede ser explicada por medio de la presentación de principios de los cuales deriva; es decir, por vía de demostración, etc. Las demostraciones fácticas (y entre ellas, las demostraciones científicas) derivan del trascendental *dar fundamentos*.

“En esta demostración se lleva a cabo la *presentacion de lo ente* exigida en cada caso por el *qué-* y el *cómo-* de cada respectivo ente y por el correspondiente *tipo de desvelamiento* (verdad), por ejemplo, como «causa» o «móvil» (motivo) de una coherencia ya manifiesta de lo ente”. (2001a:145)

Dependiendo de los variados objetos temáticos, de las diversas aproximaciones y de las diferentes regiones, la ciencia óntica elaborará para sí (primero de forma ingenua y general) distintos métodos y vías de acceso, y – lo que ocupa ahora nuestra atención- diferentes modos de fundamentación. En *Principios metafísicos de la lógica* esta situación es puesta de manifiesto. Allí se afirma que la esencia del fundamento se diversifica en distintos modos, un

⁸⁴ La expresión es de Heidegger, en *Lógica, la pregunta por la verdad*.

ejemplo de ello fueron las cuatro causas de la filosofía aristotélica⁸⁵. La posibilidad de diversificación del fundamento, surge de las múltiples posibilidades ópticas del comprender (histórico, biológico, psicológico, etc) (Cfr. Heidegger, 2007b:248) – que es un caso de la diversificación del Dasein en múltiples posibilidades fácticas, el fenómeno llamado *dispersión*. En concordancia con estas modalidades, la existencia dará lugar a variadas formas del conocer, preguntar, y, desde luego, fundamentar. En el caso de las ciencias naturales (cuyo proyecto matemático ha sido exportado a muchas otras disciplinas) el fundamento resulta interpretado primeramente en el sentido de demostración argumentativa y causa (en tanto *ratio essendi*, *cognoscendi*, o fundamento del devenir).

Sin habérselo propuesto explícitamente, hemos dado con el nacimiento de la exigencia de fundamentos para toda forma del descubrimiento óptico de los entes, un requerimiento que ha llegado a ser expresado en el ya estudiado *principio de razón*. Encontramos, en efecto, una explicación del carácter universalmente vinculante *del principio de razón* en la estructura misma de la existencia: así como lo planteaba el principio de fundamento, “todo saber debe ser fundamentado” porque en su raíz, éste ha nacido de la posibilidad misma de todo fundamentar: el comprender como trascender.

“Así pues, ahora ha quedado claro que hay que descartar que el «lugar de nacimiento» del principio de razón se encuentre en la esencia o en la verdad del enunciado, sino que se halla en la verdad ontológica o, lo que es lo mismo, en la trascendencia misma”. (Heidegger, 2001a:147)

A continuación se realiza una afirmación que lleva lo dicho a un nivel aún más radical:

“*La libertad es el origen del principio de razón*, pues en ella, en la unidad del lanzarse mas allá y de la sustracción, se funda ese dar fundamentos que se constituye como verdad ontológica” (2001a:147)

Luego de nuestras reflexiones, que retrotrajeron el sentido de todo fundamento a la trascendencia del Dasein, comprendemos que cualquiera de las modalidades científicas de fundamentación (demostración, efecto, prueba, causa) resulta posibilitada únicamente por el hecho de que el Dasein ya consiste en la comprensión del ser. Esta comprensión se abre en función de un proyecto que culmina en una *worumwillen*, la cual, a su vez recupera su sentido profundo en la libertad. Esto nos conduce una vez más a la conclusión de que la ciencia constituye una actitud, uno más entre los múltiples comportamientos del Dasein en el Mundo,

⁸⁵ Otros ejemplos los constituyen los diversos sentidos de fundamentación que trabajamos en la primera sección de este capítulo, pruebas, causas, efectos, etc.

un modo libremente aceptado como tarea autónoma, en la cual las actividades fácticas se dirigen principalmente a la tarea del descubrimiento del ente en sí mismo⁸⁶

El origen de toda *causa* se encuentra en los *motivos*, fundados en la *Worumwillen*, el origen de toda *demonstración* se haya en el previo ser-en-el-mundo, en el dejarse predominar por el ente, y en el fundamentar como *explicar*; toda argumentación se haya posibilitada por la comprensión del ser que constituye esencialmente al Dasein; la raíz de toda fundamentación de la verdad y certeza se halla en la previa posibilidad de entrar en relación con el ente por medio de la libertad, y su movimiento inherente, el legitimar.

⁸⁶ Aunque, desde luego, lo que sea el ente “en sí mismo” ya viene definido *a priori* por un proyecto de la comprensión del ser, que, como vimos, constituye a la ciencia en su origen.

CONCLUSIONES

La propuesta inicial de nuestra investigación fue la siguiente: a pesar de que el problema específico de la ciencia recibe un tratamiento marginal en las obras del período de Marburgo, consideramos que es posible reconstruir una filosofía de la ciencia de corte existencial por medio de un análisis de la obra heideggeriana perteneciente a los años de gestación de *Ser y Tiempo*. Dado el estado disperso en el que se presentan las temáticas, semejante reconstrucción requeriría un trabajo de compilación, articulación y organización. Para realizar estas tareas de forma ordenada, nos propusimos abocarnos a ellas por medio de una triple aproximación; la vía de acercamiento a las temáticas respondió al modo en que la existencia se organiza en tanto trascendente: la ciencia fue investigada como actitud o conjunto de actos, como región de objetos a los cuales aquellos actos se dirigen, y como expresión discursiva de aquella actitud de referencia al mundo. Las tres áreas temáticas buscaban responder, respectivamente a tres preguntas principales: 1) ¿Qué es la ciencia desde un punto de vista existencial?, 2) ¿Cómo se constituye el ente y el mundo de la investigación científica?, y 3) ¿Cómo se caracteriza la ciencia como discurso y en qué estructuras y fenómenos existenciales se basa su constitución?

A continuación realizaremos, a modo de conclusión, un relevamiento de las respuestas que pudimos encontrar para cada una de aquellas preguntas, en las cuales se condensa la posición heideggeriana sobre la ciencia entre 1923 y 1927. Nuestras conclusiones deberán *necesariamente* adoptar la forma de una reconstrucción, puesto que semejante tarea constituyó precisamente nuestra propuesta principal de trabajo. Con todo, la culminación de nuestro estudio no se agota en una articulación de la filosofía de la ciencia de los años '20, sino que además sugiere una clave de lectura, una vía de ingreso a las diversas temáticas: consideramos que el tratamiento de todos los fenómenos y problemáticas referentes a la postura heideggeriana sobre la ciencia pueden ser abordadas, de una u otra manera, como modalidades, concreciones, o derivaciones de los fenómenos de tematización, objetivación, y su condición de posibilidad, la desmundanización.

Hacia finales del período de Marburgo, Heidegger realiza la formulación definitiva de la así llamada *noción existencial de la ciencia* [*existenziale Begriff der Wissenschaft*]; este concepto nombra la postura que considera al conocimiento científico como una posibilidad del Dasein en el mundo, y, por tanto, altera la pregunta por medio de la cual ha de accederse al problema de la ciencia: ya no se interrogará en primer lugar a las teorías, a los “meros hechos”, ni a las investigaciones científicas fácticas; tampoco se realizará una mera consideración de la lógica de la ciencia, sino que se cuestionará al ente que *es* en el modo de la investigación científica.

Dado que este posicionamiento vertebró a lo largo del período de Marburgo –con mayor o menor grado de explicitud- las preguntas dirigidas a caracterizar la actividad científica, el

mismo se convirtió en nuestra piedra de toque, la perspectiva desde la cual nuestra investigación buscó dar respuesta a las tres preguntas rectoras. En consonancia con lo enunciado por la concepción existencial, seguimos esta aproximación para observar cómo las diversas particularidades de la ciencia se basan últimamente en modificaciones de estructuras existenciales. Con respecto a nuestras tres preguntas rectoras, hemos encontrado las siguientes respuestas:

1) La ciencia constituye un comportamiento [*Verhaltung*], una actitud, un modo del ser-en-el-mundo. Este comportamiento no es el modo primario por medio del cual la existencia se relaciona con su medio circundante, sino una forma derivada de modalidades más básicas. La interpretación que hace del *conocimiento de objetos* [*Erkenntnis*] (regido por el esquema sujeto-objeto, o bien la relación interior-exterior) la forma principal de relación hombre-mundo se mostrará incapaz de dar con el término que efectivamente posibilita el tránsito de lo interno a lo externo. Heidegger resuelve este problema por medio de la introducción de la apertura [*Erschlossenheit*] como estructura existencial; por medio de la apertura, la existencia se encuentra ya desde siempre referida a un mundo, arrojada en medio del ente, y templada por él. El Dasein es exterior (trascendente) de suyo, la búsqueda de un modo de traspaso de una esfera “subjetiva” a una “objetiva” representa un pseudo-problema.

En tanto comportamiento, el conocimiento científico quedará definido por una serie de modificaciones en las estructuras que posibilitan toda relación hombre-mundo: nos referimos a la apertura en tanto organizada en los existenciaris de la disposición afectiva, el discurso y la comprensión –con su posibilidad de articulación, la interpretación-

Lo primero que se descubre al analizar la comprensión en relación con el fenómeno del conocimiento en las obras del período de Marburgo, es que este existenciaris posee dos modalidades principales: la así llamada *comprensión primaria*, y el *determinar* (Heidegger, 2004a:§12 a y b), o lo que hasta aquí hemos dado en llamar simplemente *conocimiento*. Cada una de estas formas del comprender lleva asociada a sí una modalidad de la visión que descubre a los entes desde diversas configuraciones. El modo de visión asociado a la comprensión primaria, la *circumspección* descubre al ente en su aspecto utilitario [*Zuhandenheit*], mientras que la visión asociada al conocimiento, la *contemplación*, abre al ente en su perfil ante los ojos [*Vorhandenheit*]. Dada esta situación de dos disímiles formas de la comprensión, se hace manifiesto que el pasaje de una a otra implicará una cierta variación en el modo de referirse al mundo. Esta variación es de una relevancia fundamental en nuestra caracterización de la filosofía existencial de la ciencia en el período de Marburgo, dado que ella nombra uno de los problemas principales que han de ser resueltos para explicitar la postura heideggeriana en torno a la ciencia y su origen en formas primarias de la comprensión. Por lo dicho, el primer problema

al que se expuso nuestra investigación fue el de la caracterización de la modificación de una forma de la comprensión en la otra.

En nuestro desarrollo, encontramos un proceso principal que se ubica en la base del intercambio de la actitud pragmática en la actitud teórica: el fenómeno de la *desmundanización* [*Entweltlichung*]. Este movimiento fue caracterizado como una *descontextualización individualizante* (Vigo, 2008:105), que provoca una puesta entre paréntesis [*Verklammerung*] de la implicación de los entes en el mundo, que hasta entonces se mostraba (aunque de forma implícita) como un entramado remisional organizado en torno a una lógica de finalidades prácticas que se abrían con ocasión del despliegue de un proyecto de la existencia, donde el Dasein se erigía como remisión final en tanto *por mor de qué* [*Worumwillen*]. Los entes, desarraigados de su ubicación en esta estructura reticular podrán aparecer de aquí en más, como meras *cosas*, u *objetos* esto es, entes determinados únicamente por su perfil presente ante los ojos. En este sentido, la desmundanización también constituye una independización de la mirada inherente a la ocupación, la visión circunspectiva queda liberada de las ataduras de la praxis, y puede ahora dirigirse a los entes en su puro aspecto.

El traspaso de actitudes posibilitado por la desmundanización es, en ocasiones, descrito por Heidegger como un *ver de modo nuevo* [*neu Ansehen*], esta expresión trae aparejadas numerosas sutilezas y problemas que fueron oportunamente discutidos. Como resultados de estas discusiones obtuvimos dos grandes nociones: En primer lugar, se hizo manifiesto que lo a la mano no necesita forzosamente perder su carácter utilitario para volverse objeto de investigación científica, pero sí es necesario que este ente sea abordado por un objetivo diferente del interés propio de la producción técnica. El *ver de modo nuevo* nombra precisamente el nuevo foco de interés de la existencia, el nuevo proyecto dentro del cual se procurará el descubrimiento del ente; si ese proyecto es uno que busca el descubrimiento del ente en vistas a su mismo estado de descubierto, es decir, si en este proyecto, el descubrimiento (inherente a toda modalidad del despliegue de la existencia) se asume a sí mismo libremente como tarea puntual, nos encontramos en el terreno de las actividades de las ciencias. En segundo lugar pudo observarse que el proceso mismo de traspaso de actitudes – a veces descrito como un escalonamiento- resulta uno de muy difícil determinación, específicamente, se vuelve extremadamente ardua la tarea de detectar el preciso punto de traspaso de una actitud a la otra. Ante esta situación –que pudo ser planteada, pero no últimamente resuelta- debimos conformarnos con la descripción del estado en el que se encuentra la existencia que ya de hecho se despliega en el ámbito de las ciencias ópticas, una situación caracterizada por la serie de procesos y actividades a las que fuimos dedicándonos progresivamente.

Nuestro estudio determinó que sólo como resultado de su separación del contexto de uso, el ente puede aparecer como determinado por el carácter de la permanencia independiente de la instancia productora, esto es, la forma más primaria de la sustancialidad. La

desmundanización también permite otro movimiento relevante para la configuración de la actitud científica, la aparición de las *propiedades* [*Eigenschaften*]: este proceso acontece por vía de la separación del ente y los *cómos* de su venir a la presencia, esto es, los perfiles por los cuales se hacía manifiesto ante el interés práctico de la existencia (perfiles que aparecían fusionados en vistas al desarrollo de la ocupación) y posibilita la posterior atribución de aquellas determinaciones a un ente que ahora es presenciado como un sujeto de predicación. Con esta última caracterización hemos indicado una de las más importantes posibilidades que quedan abiertas por la desmundanización, y una de las que más propiamente definen la actividad científica: la producción de enunciados predicativos⁸⁷. La previa y originaria estructura ente-aspecto, deriva, en virtud de la puesta entre paréntesis de la pertenencia mundana del ente, en la estructura sujeto-predicado. El acto de enunciar es la actividad que lleva esta nueva dimensión a su más explícita manifestación mundana.

La profundización del análisis de la desmundanización y sus consecuencias, nos llevó a la explicitación del sentido de dos actividades fundamentales en torno a las cuales gira la actitud teórica de la ciencia; la tematización [*Thematisierung*] y la objetivación [*Vergegenständlichung*]. El primer término puede quedar definido por dos sentidos: En un primer sentido *tematización* significa, efectivamente, “hacer tema”, o más explícitamente, provocar la conversión de un ente con el que la existencia se ocupaba, en un ente *acerca del cual* la existencia habla expresamente. En términos heideggerianos, este primer sentido de tematización refiere a la modificación del *con qué* [*Womit*] del *tener que ver con* [*zu tun haben mit*] en el *acerca de qué* [*Worüber*] de un enunciado mostrativo (apofántico). Esta variación también fue presentada como la modificación del *Als*⁸⁸ hermenéutico en el *Als* apofántico, es decir el cambio del *en tanto qué* de la comprensión primaria inherente a la ocupación con artefactos, en el *en tanto qué* de la comprensión determinativa, que descubre al ente como algo ante los ojos -definido por propiedades predicativas- y que lleva este perfil del ente a una manifestación discursiva. En virtud de este movimiento de manifestación de lo previamente implícito en la comprensión primera es que se habla de la tematización (en tanto modificación de la estructura *Als*) en términos de *realce o explicitación*. Este primer sentido de tematización se mostró como una dimensión íntimamente asociada al acto de enunciar. La segunda interpretación de la tematización considera a este fenómeno como “la objetivación en el sentido de la formación de una región ontológica” (Gethmann, 1991:197). Según esta postura, la idea de tematización quedaría asociada a la constitución de una región temática, un ámbito del ente dentro del cual se desplegarán las tareas de investigación. Según las diversas exposiciones del período de Marburgo, la tarea de delimitación de una región, y consiguiente determinación de una serie de

⁸⁷ Desde luego, el acto de enunciar no es privativo de la actitud teórica.

⁸⁸ La estructura *Als*, o la estructura del “algo en tanto algo” fue presentada como la estructura hermenéutica de la existencia, el medio por el que la existencia permite que algo en general sea comprendido desde un horizonte de sentido.

conceptos fundamentales (dos tareas que se encuentran en el origen de toda ciencia) representan actividades llevadas a cabo por la ciencia de manera implícita. Las ciencias ópticas delimitan su región y conceptos fundamentales, inicialmente de manera ingenua y general. Ahora bien, la caracterización de la tematización como definición de una región ontológica coloca a este fenómeno en las cercanías del segundo movimiento fundamental –posibilitado por la desmundanización- que caracteriza el ingreso a la actitud teórica: la objetivación.

En *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, el fenómeno de la objetivación es presentado como la clave para la comprensión de la génesis ontológica de una ciencia, y definido como el *desarrollo expreso de la comprensión del ser*; esto significa que por medio de la objetivación, la comprensión, inherente a toda modalidad del ser-en-el-mundo, se asume a sí misma como tarea autónoma y pasa a dirigir las actividades fácticas del Dasein, el cual se verá abocado al descubrimiento del ente en vistas a su mismo descubrimiento (es decir, no ya en vistas a una finalidad productiva). A su vez, observamos que la objetivación implica un *proyecto de la constitución de ser* de una región ontológica. En efecto, objetivar, en el sentido de “hacer objeto” es determinar de antemano qué constitución de ser ha de tener un ente para ser considerado miembro de una región, susceptible de ser interrogado. La objetivación queda así determinada como la apertura de un *a priori*.

En esta acepción de apertura de una región ontológica, propusimos que el sentido de tematización coincide con el de objetivación. Al respecto, acudimos a la contraposición entre dos interpretaciones fundamentales: la de *Ser y Tiempo* y la de *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*. En la primera obra se asegura que la tematización representa el acto principal por el cual se produce la fundación de una ciencia, y se añade la aclaración de que “la tematización objetiviza” (Heidegger, 2006a:378); en contraste, de acuerdo con la lección del semestre de verano de 1927/28, este papel quedaría reservado para la objetivación “Llamamos al comportamiento a través del cual se constituye el comportamiento científico *objetivación*” (Heidegger, 1995b:26) y, a su vez, se añade que “La correspondiente tematización se construye a partir de la objetivación en general” (1995b:29); la tematización sería en este segundo análisis una posibilidad del despliegue de aquel fenómeno primario. Consideramos que estas variaciones e intercambios de sentido responden a una extrema familiaridad de los términos, y que, en efecto, la idea de objetivación coincide con el que nosotros denominamos *segundo sentido* de tematización.

Con el señalamiento del fenómeno de la objetivación hemos dado con el núcleo de la actitud científica, aquello que constituye a una ciencia en ciencia es, en definitiva, el modo previo de abrir el mundo (sobre el cual se ha realizado un recorte regional) y el modo previo de

considerar la estructura del ente que se volverá objeto de interrogación⁸⁹. Según las propuestas de Heidegger la ciencia no se constituye en tal únicamente por la liberación de la mirada circunspectiva, ni por el cambio de visión que llega a descubrir al ente como algo ante los ojos, ni tampoco por la producción de enunciados determinativos; esos procesos, si bien constituyen fenómenos profundamente relevantes, y característicos de la actitud científica, son, en definitiva, movimientos concomitantes de un fenómeno principal y más básico: el desarrollo expreso de la comprensión del ser, que conlleva el proyecto de la constitución de ser de una región ontológica, esto es, la objetivación.

El despliegue de este proyecto previo es el verdadero origen de la ciencia, un proceso que implica la desmundanización del mundo de la ocupación como su movimiento correlativo. Esta situación trae aparejada una importante consecuencia: la desmundanización, que fue descrita como un movimiento de *descontextualización* no se agota en ese proceso, sino que conlleva una correspondiente *recontextualización* (Brandom, 2002a:318). En efecto, el ente abstraído del contexto pragmático, no queda, por así decir, “suspendido en el aire”, por el contrario, este ente desarraigado necesita incorporarse a un nuevo horizonte de comprensibilidad (Sentido [*Sinn*]). Para el caso de las ciencias ópticas, este nuevo horizonte será el del previamente abierto proyecto de la constitución de ser de una región ontológica, es decir, el ente desarraigado podrá quedar inscripto como miembro de una región de investigación, y disponible para el interrogar de la existencia. En este sentido se vuelve relevante la noción heideggeriana de “mundo del científico” (Cfr. Heidegger, 2006a:93)⁹⁰. El ente privado de su basamento mundano quedará abarcado por un nuevo proyecto, que abre el mundo de un modo particular, a saber, de acuerdo con los objetivos fácticos de la ciencia como actividad. Concluimos que objetivar significa, efectivamente “hacer objeto”, pero ningún ente llega a ser objeto “así sin más”, sino siempre en tanto involucrado en un proyecto de descubrimiento de lo que viene a la presencia. En este sentido afirmamos que el ente en tanto objeto –es decir, el ente en tanto interrogable- siempre será “objeto de...”⁹¹, esto significa que la dimensión objetiva del ente se pliega a la estructura del “algo en tanto que algo”.

De estas nociones se extrae una consecuencia adicional: la desmundanización (como condición de posibilidad para la tematización y objetivación) no sólo individualiza, descontextualiza, y recontextualiza, sino que, en tanto recontextualizante, ella provoca modificaciones en la triple estructura del sentido [*Sinn*], esto es, el horizonte de comprensibilidad de algo. Por tratarse justamente de una variación en el modo previo de abrir,

⁸⁹ Como ya se ha dicho, esta actividad de delimitación de una región y una constitución del ente se realiza en un primer momento de manera ingenua y general.

⁹⁰ La expresión original es “mundo del matemático”. Consideramos que la expansión de esta noción es válida en virtud de las descripciones realizadas hasta el momento.

⁹¹ Objeto de la física, objeto de la medicina, objeto de la historia, etc.

la objetivación implicará necesariamente cambios en el modo previo de comprender, es decir, en las tres dimensiones previas de la comprensión (desde donde se realiza toda interpretación).

En el ingreso a la actitud teórica, por vía de la objetivación desmundanizante, el modo previo de ver [*Vorsicht*], el modo previo de concebir [*Vorgriff*] y el haber previo [*Vorhabe*] se verán modificados del siguiente modo: en lo referente al haber previo, el ente, antes tenido como algo a la mano, pasara a ser tenido como algo ante los ojos, algo que puede quedar caracterizado (dependiendo del fenómeno al que se atiende en el análisis) como *objeto* o *tema*, al mismo tiempo, el ente aparecerá ahora como caracterizado por propiedades; con respecto a la forma previa de ver, la visión de acceso también experimenta una variación: la circunspección se modifica en contemplación que descubre el perfil independiente y subsistente del ente⁹²; por último, la conceptualidad previa quedará determinada por aquellos conceptos fundamentales que hayan sido definidos (primero ingenuamente) como los hilos conductores para el acceso a una región, paralelamente, en tanto propensa de ser expresada en enunciados determinativos, la actividad científica, tributaria de un lenguaje, quedará definida por un cierto armazón conceptual. Todo complejo lingüístico presenta más o menos explícitamente un determinado sistema de conceptos que posibilita la referencia enunciativa al mundo.

Hasta este punto hemos señalado la importancia del movimiento de desmundanización, y sus dos formas posibles de desarrollo íntimamente interrelacionadas: la tematización y objetivación; sin embargo, es importante destacar que la desmundanización *no necesariamente conlleva tematización y objetivación*, la prueba de esto la encontramos en las así llamadas *formas deficientes de la ocupación*⁹³, las cuales fueron descritas como una cierta “desmundanización forzada”. Sin entrar aquí en detalle, señalamos que el estudio de estas modalidades nos han servido para mostrar que existen formas intermedias entre las actitudes, entre los tipos de visión, y entre las modalidades del ente; lo cual confirma que la determinación del preciso punto de intercambio de actitudes constituye un problema complejo y de difícil solución.

La tematización/objetivación, en tanto proyecto de la constitución de ser de una región, y desarrollo expreso de la comprensión del ser –movimientos que constituyen la génesis de la ciencia desde un punto de vista ontológico- constituyen los dos movimientos hermanados que conllevan las modificaciones estudiadas al comienzo de estas conclusiones. El proceso de objetivación/ tematización acarrea modificaciones y procesos característicos de la actitud científica, e implica, como su trasfondo y condición de posibilidad, la desmundanización.

⁹² Desde el punto de vista de la concreción fáctica de una ciencia, diremos que la *Vorsicht* queda determinada como método, esto es, la vía de acceso al ente, que ha sido prediseñada en el proyecto de la comprensión del ser.

⁹³ Estas formas deficientes fueron trabajadas específicamente en la segunda sección de nuestra investigación.

Ahora bien, digamos que, en tanto comportamiento, el ingreso a la actitud científica debía basarse en las estructuras existenciales básicas, y provocar modificaciones en cada una de ellas. Hasta este punto reconstruimos la serie de modificaciones que la actividad científica introduce en la comprensión, sin embargo la apertura fue descrita como integrada por tres existenciales; luego, ¿qué ocurre con la disposición afectiva y el discurso al ser colocadas ante la libre adopción de las tareas propias de la ciencia óptica por parte de la existencia?.

Las modificaciones que la ciencia como actitud introduce en la estructura del discurso fue propiamente objeto de nuestra tercera sección, dedicada a responder a la pregunta por la constitución de la ciencia desde su expresión mundana más manifiesta: la conexión de enunciados fundamentados. Por ello, nos concentramos específicamente en la disposición afectiva.

En esta búsqueda descubrimos que la ciencia posee efectivamente una dimensión pasional, aunque la misma queda caracterizada por una cierta quietud en el modo de referirse al mundo. Luego de un análisis de los términos por medio de los cuales Aristóteles estudia la dimensión afectiva del hombre contemplativo (a saber, *diáthesis*, *páthos*, *héxis*, *thaumátzesthai*, *rastóne*, y *diagogé*), términos retomados y desarrollados por Heidegger, descubrimos que las actividades científicas se definen desde un punto de vista afectivo por una cierta calma o apacibilidad [*Ruhe*] asociada a una suspensión de la urgencia pragmática del mundo, una apacibilidad que se ve concretada en un calmo permanecer junto a los objetos de investigación [*ruhigen Verweilen mit*]. Este calmo permanecer encuentra su correlato en un modo de comparecencia del ente: lo investigado se muestra ante la existencia contemplativa en su aspecto estable e invariable, capaz de permanecer ante los ojos con independencia de la instancia productora; esta dimensión de permanencia nombra en definitiva la substancialidad, una modalidad del ente basada en la *Vorhandenheit*.

Por último, y aún dentro de la esfera del primer interrogante rector, realizamos la siguiente pregunta: si la ciencia es, en efecto, un comportamiento particular, caracterizado por la referencia contemplativa a los entes que no busca en esta referencia ninguna finalidad productiva, ¿cómo debe caracterizarse la relación entre el comportamiento productivo y el descubrimiento liberado del quehacer práctico? O en otras palabras, ¿cómo ha de caracterizarse la relación teoría praxis?.

Lo primero que nuestro análisis descubrió, -por medio de un regreso a los términos aristotélicos implicados- fue que las nociones involucradas constituyen modos de un fenómeno más fundamental: la *alethéuein* en tanto comportamiento descubridor del Dasein hacia el mundo. La *alethéuein* caracteriza a todas las formas del comportamiento, y por tanto, también a la *práxis* y a la *theoría*. En primer lugar detectamos que la *práxis* posee asociada a sí un cierto *saber manejarse*, la *téchne*. Esta forma de la comprensión implica una tendencia inherente a independizarse de los fines prácticos y a erigirse en un modo autónomo de la comprensión y

correlativa visión; en esta independización del saber asociado a la praxis se encuentra el origen de la visión contemplativa. Analizamos luego el término griego *theoría*, y descubrimos que el sentido primario de este vocablo es el de la simple *visión* en general (no asociada a ninguna forma particular del descubrimiento, sino más bien a todas ellas). Con esta situación en vista propusimos una interpretación que diferencia dos sentidos del término teoría: por un lado, este término significaría la visión inherente a cualquier modo de relación con el mundo, cualquier modo de la apertura; por el otro, el término teoría haría referencia a un particular modo del descubrimiento aperiente, la contemplación del ente en tanto lo que está ahí ante los ojos, la visión liberada de las constricciones de las finalidades prácticas. En su sentido amplio, *teoría* significaría visión inherente a cualquier modo de la comprensión; en su sentido restringido, *teoría* hace referencia a la visión contemplativa. Con todo, no sólo en la contraposición que ahora estudiamos, sino también (y fundamentalmente) en las propias investigaciones científicas, y en estudios de numerosos autores pertenecientes al ámbito de la teoría del conocimiento, y de la filosofía de las ciencias, parece utilizarse el término teoría únicamente en su sentido restringido, esto es, el de conocimiento del ente en tanto lo que está ante los ojos, caracterizado por propiedades. En este punto, propusimos un fundamento existencial para la preeminencia del segundo sentido de teoría –conocimiento teórico-. Consideramos que este sentido restringido de *visión* se apropia del vocablo teoría (se vuelve su significado eminente) en virtud de su carácter independiente y autónomo. La visión, en tanto liberada de los fines productivos, se convierte en una visión orientada al puro ver, al descubrir el aspecto de lo que viene a la presencia. La visión disociada de la praxis se vuelve una visión en cuanto simple visión de lo que está ahí, de lo simplemente visible. Dado que este modo del ver no requiere ninguna aclaración ni especificación adicional referente al ámbito en el cual se despliega, él reclama para sí el uso principal del término. El frecuente uso de expresiones tautológicas como “visión teórica”, o “contemplación teórica”, no harían más que reforzar el carácter visivo del ver.

Tal como lo indican algunos comentaristas, Heidegger detecta la convivencia de estos dos sentidos del *ver*, y procura diferenciarlos por medio del uso de expresiones como “puro” [*reine*] “sólo” [*lediglich*], “mero” [*bloÙe*] a la palabra “contemplar” o “ver” [*Hinsehen, Sehen*]. A la luz de esta distinción se comprende la propuesta heideggeriana de que así como la praxis implica su teoría (sentido amplio, *visión* en general), del mismo modo la teoría (sentido restringido, visión de lo ante los ojos) conlleva su teoría (Cfr. Heidegger, 2006a:374).

De estas últimas expresiones se extrae una conclusión adicional: a pesar de que la ciencia represente una independización de la mirada circunspectiva, y una liberación de la misma de los fines prácticos y productivos, ella aún sigue constituyendo un modo de la ocupación en el mundo, aunque, desde luego, un quehacer de carácter tan peculiar e independiente que amerita una denominación específica. Tanto Heidegger como sus comentaristas insisten en que la ciencia representa un modo de la ocupación en el mundo, un

modo del *tener que ver con*. En esta línea, Gethmann sentencia: “La ciencia no es un modo de la suspensión de la praxis, sino una praxis diferente” (Gethmann, 1991: 193)

Como resultado de las reflexiones de la primera sección de nuestra investigación, y en respuesta a la primera pregunta rectora, se ha llegado a ver que la desmundanización representa el fenómeno unitario que posibilita toda una serie de movimientos indispensables para el traspaso de la actitud cotidiana a la actitud científica; más allá de que el preciso punto de intercambio de actitudes resulte difuso, fue posible determinar una serie de notas constitutivas de la ciencia óptica en tanto actividad y comportamiento ya efectivamente adoptado. Reconstruimos de manera sumaria los caracteres más relevantes: 1) la ciencia constituye una actitud o comportamiento, y como tal encontrará su fundamento en las estructuras existenciales del Dasein, en las cuales provocará variaciones; la ciencia se funda en la variación de la *comprensión primaria en conocimiento* de objetos 2) la ciencia implica un *ver de modo nuevo* que consiste en la liberación de la mirada circunspectiva de la constricción de los fines práctico-productivos; 3) el cambio en el modo de visión lleva aparejada una variación en el modo de comparecencia del ente, el cual quedará definido como lo que está ahí ante los ojos, y caracterizado por una serie de propiedades 4) el ingreso a la actitud teórica de la ciencia se asocia a un proceso principal, que encuentra su fundamento en la desmundanización, nos referimos a la producción de enunciados determinativos, donde las propiedades se convierten en predicados atribuidos a entes que se han convertido en sujetos; este movimiento nombra el primer sentido de tematización, que fue caracterizada como la modificación del *Als* hermenéutico en el apofántico; 5) al mismo tiempo, la génesis de una ciencia queda definida por la delimitación (en un principio, ingenua) de una región ontológica, y una serie de conceptos fundamentales; este es el segundo sentido del término tematización; 6) más profundamente, el proceso que se encuentra en el origen de una actividad científica es la objetivación⁹⁴; este fenómeno quedó caracterizado como el desarrollo expreso de la comprensión del ser (comprensión inherente a todo modo del ser-en-el-mundo), y como el proyecto de la constitución de ser de los entes de la región previamente delimitada –por ello se indica que la objetivación produce la apertura de un *a priori*; en la objetivación como raíz de la ciencia, el descubrimiento del ente se adopta libremente como tarea autónoma.7) La ciencia, en tanto comportamiento basado en las diversas estructuras de la existencia, no estará exenta de una dimensión pasional; indicamos que la modalidad afectiva de la ciencia es la calma o apacibilidad, en tanto reinterpretaciones de las nociones aristotélicas de *rastóné* y *diagogé* 8) la ciencia, a pesar de constituir una liberación de la mirada circunspectiva de las ataduras de la producción técnica, seguirá consistiendo en un modo de la praxis (un modo del *tener que ver con*), desde luego, un modo tan peculiar y autónomo que se vuelve acreedor de una

⁹⁴ Noción que, en su sentido de delimitación de una región ontológica, coincide con el segundo sentido de tematización. Sin embargo, el concepto de objetivación resulta en verdad más abarcativo.

denominación diferente: la idea de teoría como puro contemplar el aspecto permanente y ante los ojos de los entes.

2) La segunda pregunta rectora de nuestra investigación fue la siguiente: ¿Cómo se constituye el ente y el mundo de la investigación científica? Esta pregunta estuvo dirigida a la determinación de las notas constitutivas de las diversas regiones de objetos de las ciencias ópticas. Para responder a nuestro interrogante, propusimos tres vías de acceso: en primer lugar, investigamos la constitución del ente en general, en busca de sus dos modos ontológicos fundamentales: la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*; a continuación dividimos nuestro estudio en la caracterización de las dos grandes áreas sobre las cuales la ciencia óptica despliega sus tareas, en lo que determinó las dos restantes vías de acceso: el ente que no tiene el carácter de ser del Dasein (la naturaleza) y el Dasein como objeto temático (ciencias del espíritu, o ciencias históricas).

En la primera aproximación, nuestro estudio se ocupó de la *Zuhandenheit*. Esta modalidad del ente quedó asociada al modo de descubrimiento de la comprensión primaria, que descubre, mediante la visión circunspectiva que le es inherente, el perfil utilitario del ente. El ente paradigmático de este primer modo ontológico es el artefacto o el útil [*Zeug*]. Luego de una serie de reflexiones acerca de la implicación del útil en el entramado de remisiones que constituye el mundo, y de la indicación del *por mor de qué* [*Worumwillen*] como remisión final de todas las condiciones respectivas, nos ocupamos de la discusión de un tipo especial de fenómenos que posibilitan una experiencia de la estructura reticular del mundo, aunque esta se produzca sin abandonar el primario modo circunspectivo del comprender; nos referimos a las *formas deficientes de la ocupación*. El estudio de estas “interferencias del mundo del trabajo” [*Störungen der Werkwelt*] (Gethmann, 1991:195) resulta relevante para nuestro proyecto puesto que ellas muestran la posibilidad de formas del descubrimiento del ente intermedias entre las propias de la contemplación y las de la ocupación; correlativamente, se hace visible la posibilidad de formas híbridas del ente que resulta descubierto, modalidades fronterizas entre la *Vorhandenheit* y la *Zuhandenheit*, como el caso de la *cosa usual* [*Zeugding*] (Cfr. Heidegger, 2006a:100), un perfil del ente caracterizado tanto por las notas de lo ante los ojos como las de lo a la mano. Esta situación confirma el carácter a la vez complejo y difuso del intercambio entre la actitud científica y la ocupacional, que ya había sido detectado por Reiner Bast⁹⁵

Luego del análisis de la *Zuhandenheit* y de las formas deficientes de la ocupación, nos dedicamos al estudio de la segunda modalidad ontológica fundamental del ente intramundano:

⁹⁵ Al respecto, puede verse Bast, 1986: 147 y 167

la *Vorhandenheit*. El carácter ante los ojos de los entes, fue descrito como correlativo a otra denominación: el *puro aspecto* [*puren Aussehen*]; oportunamente, pudimos ver cómo esa consideración del ente en tanto *puro aspecto* hunde sus raíces en la noción griega de *éidos*, que mienta la imagen previa en vistas a la cual, algo es producido; a su vez, hizo su aparición la noción griega de *tó hypokéimenon*, lo que subyace, o últimamente, la substancia; en efecto, tanto el puro aspecto, como el ente que se muestra ahí ante los ojos, *subyacen*, ya sea como modelo previo de la producción, o como producto finalizado. La noción de *Vorhandenheit* se mostró como emparentada con la de substancia.

Nuestra investigación nos llevó a caracterizar al perfil ante los ojos de lo que viene a la presencia como el ámbito eminente sobre el cual se despliegan las tareas científicas que hacen de lo intramundano su objeto de estudio. Esta propuesta nos expuso a una dificultad: según pudimos observar en diversas secciones de la obra heideggeriana del período de Marburgo, es posible desplegar la actitud teórica sobre lo a la mano (hacer ciencia de la *Zuhandenheit*), sin que estos entes pierdan su carácter a la mano (como es el caso de la economía, ingeniería industrial y similares); además, nos enfrentamos ante la afirmación ya revisada de que la sola suspensión de la praxis no constituye de por sí una teoría. Esta aparente contradicción con nuestra propuesta inicial -a saber, que la *Vorhandenheit* es aquello a lo que las ciencias ópticas de lo intramundano se dedican por excelencia- fue resuelta por medio de la siguiente reflexión: en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger afirma que lo primero que subyace, lo primero que se muestra ante los ojos (*das Vorhandene*) son los enseres y artefactos (*das Zuhandene*) con los cuales nos ocupamos, en tanto entes capaces de subsistir ante nosotros con independencia de la instancia de producción (Cfr. Heidegger, 2000a:143). Luego, la primera forma de aparición de la faceta substancial y permanente de los entes ocurre con ocasión de la comparecencia del ente a la mano. De esto se deduce que la *Vorhandenheit* constituye una posibilidad latente en la *Zuhandenheit*, y así lo indica explícitamente Heidegger en *Ser y Tiempo* (Cfr. Heidegger, 2006a:110). Así llega a comprenderse la afirmación de que las ciencias pueden tratar de lo a la mano sin necesidad de que aquello pierda su carácter a la mano; en efecto, las ciencias ópticas de lo intramundano pueden dirigirse a artefactos para convertirlos en sus objetos temáticos sin suprimir por ello la consideración de su carácter artefactual, pero al hacerlo, la actividad científica se estará centrando en el aspecto ante los ojos que yace como posibilidad latente de lo a la mano; dicho de otro modo, cada vez que un artefacto caiga bajo el espectro de las ciencias ópticas de lo intramundano, lo hará en tanto algo caracterizado por la *Vorhandenheit*. Ciertamente, la ciencia puede considerar al artefacto como tal, pero esto no es equivalente a utilizarlo en una producción técnica.

La sección continúa con caracterización de lo ante los ojos como *objeto*, y se indica que este perfil del ente nombra su aspecto aprehensible e interrogable. Como últimas cuestiones asociadas a la determinación de la *Vorhandenheit*, se discute el origen de las propiedades

predicativas en el ya estudiado movimiento de desmundanización e independización de la mirada. Las propiedades aparecen como realce de los *cómos* por medio de los cuales el ente venía a la presencia ante la ocupación.

Por último, la dimensión temporal del ente en tanto *das Vorhandene* quedó caracterizada como *presencia y presentación*. Esta permanencia del ente va acompañada de un permanecer o demorar [*Verweilen*] de la existencia ante aquella dimensión persistente de lo intramundano.

Luego de la caracterización general de los dos modos ontológicos fundamentales del ente intramundano, la investigación se dirigió a la determinación de las particularidades de las dos grandes regiones del ente que funcionan como objetos de las ciencias ópticas: La naturaleza como región de objetos de las ciencias naturales, y la historia como región de objetos de las ciencias del espíritu.

En lo referente a la noción de naturaleza, lo primero que la investigación destacó -a partir del análisis de la distinción heideggeriana entre mundo del trabajo [*Werkwelt*] y mundo de la naturaleza [*Welt der Natur*] (Cfr. Heidegger, 2007a:245)- es que la idea de naturaleza aparece como un derivado del mundo del trabajo, en efecto, el mundo de la naturaleza nombra al mundo tal como comparece ante la percepción pura, un tipo de visión que responde al puro aspecto de lo compareciente, y que requiere, para su acceso a este ámbito, de la previa obturación de la mirada ocupacional. El acceso al mundo en tanto naturaleza representaría un caso de la desmundanización.

La noción de naturaleza se revela como un término multívoco. Muy diversas acepciones de este vocablo son utilizadas a lo largo del período de Marburgo, de modo que la primera tarea a la cual nos abocamos fue la de realizar una precisión de los diversos sentidos de naturaleza que pueden encontrarse en la filosofía heideggeriana de los años '20; los diversos sentidos fueron expuestos de acuerdo a un nivel de mayor derivación a uno de mayor originalidad. Por medio de esta aproximación buscamos reducir en parte la ambigüedad del término, y, fundamentalmente, identificar los sentidos de naturaleza con los cuales operan las ciencias ópticas que hacen de ella su objeto y región. No repetiremos aquí el análisis de las diversas acepciones de naturaleza, pero indicaremos que los sentidos más alejados de la praxis cotidiana tienden a identificar la naturaleza con el conjunto exterior de lo que está ahí ante los ojos; por su parte, los sentidos más cercanos a la ocupación -las experiencias de la naturaleza surgidas del trato práctico con el mundo- perfilan a la naturaleza como lo permanentemente disponible para la producción en diversos sentidos. De este análisis extraemos la noción de naturaleza que predomina en las reflexiones de las ciencias ópticas: la naturaleza tiende a identificarse con la noción de *Vorhandenheit*.

Habiendo definido el sentido hegemónico de naturaleza para el ámbito específico de las ciencias ópticas de lo intramundano, nos dedicamos a una cuestión de importancia capital para

el desarrollo de nuestra investigación: la determinación del así llamado proyecto matemático de la naturaleza [*mathematische Entwurf der Natur*]. Este fenómeno representa un ejemplo de aquellos movimientos hermanados que hemos dado en identificar como los procesos fundamentales para la génesis ontológica de una ciencia, la tematización y la objetivación. En efecto, en *Ser y Tiempo*, el proyecto matemático de la naturaleza es presentado como un ejemplo (el más consagrado) del movimiento de tematización, por su parte, en la *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, este proyecto aparece como un ejemplo eminente de objetivación.

Pues bien, ¿En qué consiste este “proyecto”? En su lección del semestre de invierno de 1927/28 (recogida en el tomo 25 de las obras completas) Heidegger explica que este proyectar consiste en la explicitación de la comprensión pre-científica del ser por medio de la cual la existencia ya siempre se orienta en su mundo, por ello este despliegue lleva el nombre completo de “proyecto de la constitución de ser” [*Entwurf des Seinsverfassung*] de una determinada región. El proyecto le dictamina de antemano a una región ontológica en qué ha de consistir la constitución de sus entes, es decir, con qué notas esenciales han de cumplir para ser considerados miembros de dicha región. Asimismo, el proyecto ya siempre ha predelineado una cierta conceptualidad por medio de la cual los entes han de ser interrogados y una cierta mirada o vía de acceso a sus objetos, esta predeterminación de lo interrogable ya ha decidido de antemano qué es lo relevante y lo irrelevante para una investigación. Sólo en virtud del proyecto matemático de la naturaleza una serie de “hechos” llegaron a ser vistos como “hechos naturales” (Heidegger, 1995b:31), ciertamente, la gran intuición de los impulsores del proyecto matemático (Galileo y Kepler), es que no existe algo así como un “mero hecho”, el *hecho* sólo se hace accesible por vía de la previa definición de lo que ha de pertenecer como propiedad al ente en tanto miembro de una región (1995b:32). Ahora bien, la específica constitución de ser de la región naturaleza la define como un conjunto de movimientos locales de puntos de masa en un espacio y tiempo homogéneo; esta región pasa a quedar definida por los conceptos fundamentales de masa, movimiento, espacio, tiempo (y sus derivados, como velocidad, peso, etc) todas estas notas coinciden en un punto fundamental: todas ellas son propensas de ser abiertas por medio del cálculo y la medición⁹⁶. El proyecto matemático consiste en la determinación de aquello como lo cual la naturaleza en tanto tal debe ser entendida de aquí en más.

Pudimos ver, con ocasión de la descripción de los conceptos fundamentales de la región naturaleza, que esta última aparece definida por las dimensiones de espacio y tiempo homogéneos. Ante esta situación nos preguntamos ¿cuáles son los fundamentos existenciales de esta caracterización del espacio y tiempo?.

⁹⁶ Ciertas posiciones incluso llegan a hacer coincidir lo real con lo medible (Planck)

En lo referente al espacio, descubrimos que el primer develamiento de esta dimensión acontece en el trato pragmático con los entes del *mundo-en-torno* o *mundo circundante* [*Umwelt*]. Cada útil tiene su lugar propio [*Platz*], y se caracteriza por una pertenencia [*Hingehörigkeit*] a un posible ámbito de comparecencia de útiles al que Heidegger denomina *zona* [*Gegend*], esto es, el ámbito, previamente descubierto, de posibles lugares propios. Ante esta situación, la actitud existencial del Dasein es el des-alejamiento [*Ent-fernung*]. El Dasein tiene una tendencia a traer los entes con los que se relaciona a la cercanía [*Nähe*], desde luego, esta cercanía no nombra primariamente una proximidad espacial, sino un ámbito de interrelación. Toda posibilidad de orientación en el mundo se basa en la coordinación de los fenómenos hasta aquí mencionados, de hecho, el *aquí* del Dasein es determinado por el *allí* de las cosas (Cfr. Heidegger, 2006a:133). Como conclusión de esta descripción se hace evidente que la espacialidad es un carácter existencial del Dasein.

Todos los fenómenos mencionados: des-alejación, cercanía, zona, lugar propio, pertenencia, etc. vienen a describir aquello que hace que el mundo en torno, sea, efectivamente, *en-torno*. Lo en-torno (circundante) nombra precisamente el originario carácter espacial del mundo. Ahora bien, en vistas a esta descripción, se hizo evidente que el surgimiento de un espacio tridimensional homogéneo requerirá de una serie de modificaciones en este originario espacio pragmático y significativo. La modificación que provoca el surgimiento de un espacio homogéneo a partir de un espacio abierto pragmáticamente es el ya estudiado fenómeno de la *desmundanización*.

Lo que es puesto entre paréntesis, y que posibilita la consideración del espacio en tanto “puro”, es nada menos que la significatividad mundana. Por medio de esta descontextualización, las zonas aparecen como extirpadas de de las redes remisionales que abrían los posibles ámbitos para lugares propios, lo cual definía su fundamental carácter significativo. Por vía de la desmundanización, la consideración circunspectiva del espacio en tanto rango de interacción ocupacional con entes, se desdibuja ante la consideración el “espacio en tanto espacio”. El espacio ha perdido su carácter significativo-remisional. El espacio así abierto por la mirada contemplativa, queda liberado para los nuevos intereses del cálculo y la medición. De este modo, el fenómeno de la cercanía-lejanía se convierte en el de la distancia [*Abstand*], esto es, la categoría que mide la cantidad de espacio (geométrico) que media entre dos puntos. Correlativamente, los entes quedan reducidos a meros puntos indiferenciados. La nivelación de todos los entes a meros puntos de masa evidencia la supresión de su originaria relevancia pragmática, una consecuencia adicional de la desmundanización.

Al igual que todos los proceso de derivación estudiados hasta este punto, el pasaje de una modalidad del espacio a la otra representa una cuestión de difícil resolución. En ocasiones el traspaso es descripto como un escalonamiento (término ampliamente problemático). Las

etapas de derivación que llevan del espacio pragmático al espacio homogéneo son expuestas por Heidegger y analizadas por Gunther Neumann:

La primera etapa consiste en la “pura descripción morfológica de formas espaciales [*räumliche Gestalten*]” (Neumann, 1999:229); esta práctica consistiría en la mera diagramación de la figura y partes componentes de un ente que resulta objeto de estudio; una descripción de formas fácticas sensibles-perceptibles; el siguiente nivel es el del llamado “análisis situs”, es decir, el estudio de la posición o situación [*Lage*] de un ente con respecto al entorno. El tercer y último nivel es el específicamente geométrico: las formas fácticas, obtenidas del *Werkwelt* y las dimensiones experimentadas primero circunspectivamente han sido reemplazadas –por medio de la desmundanización- por nociones abstractas, independizadas de una determinada experiencia ocupacional. La independización de las dimensiones permite la aplicación de la medición y cálculo de cantidades de distancia (versión desmundanizada de la lejanía-cercanía). Las invariables relaciones entre las formas geométricas puras pueden ahora ser deducidas y expuestas por medio de sistemas axiomáticos. El mundo geométrico representa un ámbito máximamente despojado, pero por lo mismo, máximamente cuantificable y calculable. El resultado de nuestro análisis del espacio como dimensión característica de la región naturaleza mostró que la experiencia originaria del espacio no es nunca la de un espacio homogéneo, por el contrario, la elaboración del espacio puro acontece como una desmundanización del mundo.

El segundo gran concepto que define la estructura de la región naturaleza es el de tiempo homogéneo. En una aproximación similar a la del tratamiento del espacio, nos preguntamos por la fundamentación del tiempo indiferenciado e infinito de la ciencia natural en la temporeidad de la existencia.

Lo primero que destacamos en este análisis, tomando apoyo en las principales obras heideggerianas dedicadas específicamente al problema del tiempo, y a los estudios de comentaristas como Joan González, fue que el tiempo homogéneo de la física representa un caso del tiempo vulgar, esto se extrae de la detección de una serie de *asociaciones homogeneizantes* (Cfr. González, 2008:245 -nota 5-) que colocan al tiempo de la física en una extrema proximidad con la interpretación del tiempo surgida de la cotidianidad. La interpretación vulgar del tiempo lo considera como una sucesión infinita de horas, susceptibles de cálculo y medición. Ahora bien, la calculabilidad del tiempo de la cotidianidad y la del tiempo de la física no llegan a coincidir punto por punto. Según González las dos formas de la concepción vulgar del tiempo, es decir, aquella que realiza una medición asociada al quehacer técnico cotidiano, y la que calcula y compara períodos con fines científicos de descubrimiento de un fenómeno (considerado como algo en-sí ante los ojos), en tanto tarea libremente adoptada

como tal, coinciden en el hecho de considerar al tiempo como algo subsistente⁹⁷, sin embargo, existe una diferencia entre las dos formas de cálculo temporal, que será indicada inmediatamente.

La calculabilidad del tiempo se funda en dos fenómenos emanados de la cotidianidad: el contar *con el tiempo* [*mit der Zeit rechnen*] y el contar *el tiempo* [*der Zeit Zählen*] (Cfr. Heidegger, 1997:364); el primer fenómeno nombra un tener en consideración el tiempo en tanto “tiempo para...”; se trata de la interpretación del tiempo desde la expansión de los proyectos prácticos de la existencia; esta forma de contar con el tiempo aún no realiza ningún cálculo ni medición, o más precisamente, la medición es de tipo circunspectivo y siempre asociada al quehacer pragmático⁹⁸. Esta primera forma de relacionarse con el tiempo puede derivar en una modalidad más específica, cuya máxima concreción sería el uso del reloj. La medición, por medio de un artefacto, de los períodos que median entre uno y otro evento, representa el desarrollo y especificación de aquel primer cálculo impreciso⁹⁹ y circunspectivo; sin embargo, no nos encontramos aún en el ámbito de los cálculos propiamente científicos, puesto que las mediciones siguen completamente constreñidas por las finalidades de la ocupación¹⁰⁰.

La medición científica del tiempo surge como un desarrollo, independización y liberación del cálculo circunspectivo de las ataduras de la ocupación técnica. La medición de la duración de un fenómeno químico o físico (en general, un fenómeno natural) se encuentra completamente dissociada de la consecución de una cotidiana finalidad pragmática. Lo que sugerimos es que la diferencia entre las formas de medir se encuentra en la actitud que las dirige.¹⁰¹ Nos encontramos una vez más con la noción de “ver de modo nuevo” [*neu ansehen*] (lo a la mano como algo ante los ojos) como clave para el intercambio de actitudes. Consideramos que la cuestión del carácter derivado del tiempo homogéneo de la física representa un caso análogo al problema del carácter derivado del espacio homogéneo, el cual últimamente encontraba sus raíces en la desmundanización.

El *número* del tiempo queda dissociado del contexto pragmático en el que el fenómeno hace su aparición (en el caso de un experimento, incluso el contexto mismo es diseñado y controlado por las finalidades de la ciencia), y pone entre paréntesis el carácter pragmático-

⁹⁷ Concepción contrapuesta a la consideración del tiempo como un carácter existencial (el fundamental) del Dasein

⁹⁸ En este sentido se dice, por ejemplo, que para la llegada del tren aún falta “un largo rato”

⁹⁹ La consideración de esta modalidad de la medición como “imprecisa” pertenece a la perspectiva de las ciencias naturales.

¹⁰⁰ La lectura del reloj le dice al trato cotidiano “cuánto falta aún para...” o bien, si “ya es muy tarde para...”

¹⁰¹ Por supuesto, ya ha quedado claro que la ciencia representa un modo de la praxis, pero un modo tan particular que merece una denominación diferente, el objetivo de esta praxis es el descubrimiento del ente en vistas a su propio estado de descubierto, no con la finalidad de producir algo a partir de él, o de utilizarlo como instrumento para la construcción de otro ente.

significativo del objeto que se estudia. El tiempo de la ciencia natural ya no es “tiempo para...” sino el “tiempo de...”, es decir, el tiempo como nota descriptiva de un determinado fenómeno.

Como última cuestión asociada al surgimiento del espacio y tiempo indiferenciados de la física, nos preguntamos de dónde ha surgido la necesidad de caracterizarlos como *homogéneos*. En esta línea descubrimos que la determinación de aquellas dimensiones como infinitas y uniformes constituye una consecuencia directa del despliegue del proyecto matemático de la naturaleza. En efecto, el tiempo y espacio de la ciencia natural *deben* volverse homogéneos para satisfacer la exigencia de calculabilidad arrojada por el proyecto matemático. Ciertamente, sólo un modo muy específico de proyectar el ser de una región puede permitir un acceso al ente únicamente a través de sus aspectos cuantificables. El tiempo y el espacio deben volverse uniformes porque sólo así las mediciones obtendrán la exigida vinculatoriedad universal de los resultados.

Llegamos así a la última cuestión de nuestra segunda sección; luego de haber caracterizado los dos modos fundamentales del ente intramundano, y de haber estudiado las particularidades de la naturaleza como región de las ciencias naturales, nos ocupamos de la investigación de la historia, como región de objetos para la historiografía, y las ciencias del espíritu en general.

En primer lugar se afirmó que el motivo por el cual la historiografía se muestra como modelo para todas las ciencias ónticas que hacen del Dasein su objeto temático se encuentra en la especialidad [*Besonderheit*] del ente del que se ocupa. La estructura fundamental del Dasein se revela a lo largo del período de Marburgo como *temporalidad*, la cual se concretiza en los diversos modos de la *historicidad*. A diferencia del caso de las ciencias naturales, los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu son, en su mayoría, *conceptos de existencia* (Cfr. Heidegger, 2006a:412). Dado que las ciencias del espíritu se dedican a aquel ente cuya constitución fundamental ha quedado definida como historicidad, se hace manifiesto que un estudio de la historicidad constituye el supuesto de toda ciencia que se dedique temáticamente al Dasein, de aquí proviene la primacía de la historiografía como modelo entre las ciencias del espíritu.

Fue necesario para avanzar con la investigación de este tipo de disciplinas teóricas diferenciar entre tres términos fundamentales, distinción que se realizó desde una aproximación que buscaba destacar el desarrollo de los diversos conceptos a lo largo del período de Marburgo: historia [*Geschichte*], historiografía [*Historie*] e historicidad [*Geschichtlichkeit*]. El primer término nombra el acontecer que somos nosotros mismos; el segundo hace referencia al conocimiento teórico de ese acontecer, en otras palabras, la historiografía constituye un regreso tematizante sobre ese acontecer que el Dasein ya siempre es; el tercer término mienta la condición de posibilidad de los otros dos fenómenos; la historicidad nombra un existenciario, es decir, el “ser histórico de aquello que es en cuanto historia” (Heidegger, 2008:11). La

historiografía es vulgarmente comprendida como el estudio de lo pasado, en tanto venerable e irrecuperable, sin embargo existe otro modo de considerar la historiografía al que nos dedicamos posteriormente

El estudio de la naturaleza muestra importantes diferencias con la investigación de la realidad humana. Numerosos autores se dedicaron a la caracterización y distinción de estos dos ámbitos y sus modos de acceso. Para manifestar estas diferencias, nos ocupamos de exponer una serie de conceptos fundamentales de la ciencia natural, para observar el modo divergente en el que ellos son interpretados por las ciencias del espíritu.

En primer lugar nombramos el concepto de *número* (y, en general, el de cálculo). Al respecto se indicó que la numeración del tiempo que ocurre en el ámbito de la historia (cronología) no responde a una concepción que hace de aquella dimensión una suerte de ámbito homogéneo de ahora indiferenciados; por el contrario, ante los ojos de las ciencias históricas el tiempo es siempre tiempo significativo, un tiempo *en el cual* la existencia se despliega o ha desplegado, un tiempo donde cada momento se define por una relevancia pragmática particular. El número en sí mismo no aporta nada a la investigación histórica, él sólo se vuelve relevante si queda asociado al proyectar de una posibilidad de la existencia, en un contexto de convivencia y un estado público de interpretación. Otro concepto fundamental de la física matemática es el de *movimiento*. En las ciencias del espíritu esta noción no nombra el llano cambio de lugar; sino un movimiento cualitativo, asociado al quehacer de la existencia en el mundo. El movimiento de la historia es el del suceder, el acontecer [Geschehen]. Un ente histórico se mueve si algo le acontece, algo que lo sumerge en el flujo de los acontecimientos de la vida. También analizamos la interpretación del concepto de *causalidad*, y determinamos que el ámbito del acontecer humano es el del *motivo* [Motiv] y la elección. A diferencia de la *causa*, que mienta un cuantificable encadenamiento de fuerzas, el *motivo* se muestra como constatación de móviles para el actuar humano, y percatación del estar-abierto para un nexo de significado y mundo.

A pesar de que esta serie de conceptos surgidos de las ciencias naturales (fuertemente influenciadas por los ideales positivistas) reciban una interpretación divergente en el ámbito de la historia, aún puede afirmarse que la filosofía del “mero hecho” ejerce un verdadero influjo en las ciencias del espíritu. La influencia del positivismo se encarna en una actitud de simple recopilación de datos, (materiales, documentos, artefactos, monumentos). El énfasis puesto en la mera catalogación de lo pasado da origen a la llamada concepción *Anticuarial* de la historia¹⁰². La visión anticuarial no logra ir más allá de lo acumulable y catalogable, no logra ver la vida en su acontecer. El influjo del positivismo no sólo se percibe en la actitud anticuarial, sino también en cierta obligación que dirige las actividades de muchos investigadores: el compromiso de “no introducir nada en los textos”, puesto que –según se afirma- la inclusión de consideraciones

¹⁰² Un concepto utilizado por Nietzsche, y retomado e interpretado por Heidegger.

subjetivas pondría en jaque la científicidad y rigurosidad del saber histórico. Esta propuesta surge de una aprehensión fallida del sentido del comprender como existencial. En efecto, el Dasein siempre comprende desde lo ya abierto (de algún modo) de antemano, en esta situación radica el carácter circular de la comprensión. Dado que la circularidad del modo aperiente de relacionarse con el mundo constituye una nota existencial del Dasein, resultará imposible escapar a este retorno sobre lo ya comprendido. También en el caso de la historiografía (al igual que en todas las ciencias), toda aproximación tematizante sobre los objetos de la historia se realiza siempre desde un estado público de interpretación, y desde una previa configuración de los tres niveles de la comprensión previa. Una concepción de la historia que desee ser coherente con la realidad de lo humano que pretende estudiar, debe ser consciente de que su quehacer se realiza siempre desde una cierta situación hermenéutica. De hecho, como veremos, la elaboración expresa de esta situación hermenéutica desde la que se investiga constituye una de las tareas más propias de la historiografía.

Luego de analizar las diferencias entre la historiografía y las ciencias naturales, nos ocupamos de determinar los objetos de estudio de la ciencia histórica, y de caracterizar el modo en que la investigación accede a ellos. Sólo enumeramos a continuación los objetos temáticos principales de la historia, tal como fueran presentados en las diversas lecciones del período de Marburgo: 1) Sin dudas, el ente fundamental en torno al cual giran todas las reflexiones de las ciencias históricas es el Dasein. Él es el único ente que *es* en la forma de la historia (más profundamente, de la *historicidad*) y sólo en relación a él podrá calificarse de histórica a cualquier otra manifestación u “objetivación de la vida” (Dilthey). Lo a la mano y lo ante los ojos hará su aparición como objeto de la historia únicamente en la medida en que aquellos modos del ente hayan resultado abiertos por una existencia que se ha desplegado en el pasado. 2) La interpretación vulgar considera que el objeto de la historia es el *pasado*. Este pasado es vivido como un *presente pasado* que además, es irrecuperable. El pasado se convierte en objeto de investigación como *historia del mundo*. Este término puede tener una interpretación propia o impropia. Desde la propiedad, la noción mienta el acontecer del mundo en su esencial unidad con el Dasein; sin embargo, el sentido más predominante en la interpretación de la historia es la interpretación impropia, que comprende la historia del mundo a partir del acontecer intramundano de la *Vor- y Zuhandenheit*. Debido a su condición inmediatamente caída, el Dasein tiende a interpretarse primariamente a partir del mundo, por ello, los estudios de la ciencia histórica, ya sea en su forma propia o impropia comienzan por tomar sus objetos de entre lo que está disponible, de entre lo intramundano. Heidegger denomina a esta primera forma del ente histórico lo “mundi-histórico” [*Das Weltgeschichtliche*]. Lo intramundano ya posee de antemano su dimensión histórica por el hecho de pertenecer al mundo, carácter esencial del ente que *es* histórico en su esencia (Cfr. Heidegger, 2006a:§73), y sólo por ello puede volverse objeto de la historiografía. 3) Un tercer objeto temático de la historia es

trabajado por Heidegger de manera algo circunstancial; nos referimos a la *naturaleza histórica*. Este concepto refiere al mundo circundante en tanto suelo de la historia, en tanto terreno para los acontecimientos, en tanto ámbito donde una existencia ha desplegado sus posibilidades. Es en este sentido que la ciencia histórica se interesa por un terreno de asentamiento, un campo de batalla, un espacio de culto. 4) Un cuarto grupo de objetos, al que varios estudiosos han otorgado un lugar preeminente, queda constituido por conjunto de documentos, mapas, tratados, manifiestos, crónicas, etc. El conjunto de lo que se ha dado en llamar “las fuentes” [*Quellen*]. Las fuentes constituyen el depósito escrito de la existencia humana que ha pasado. 5) Una cuestión fundamental, quizás el objeto que más directamente se asocia a las actividades de la historiografía en sentido propio, es el fenómeno de la *situación hermenéutica*. El estado interpretativo sigue vigente, como algo obvio en su dominio, pero olvidado en su haber sido. Ese estado ya ha decidido qué hay que cultivar, discutir, investigar, pintar, etc. y en él se fundamenta el buscado “estilo” de una época. La situación hermenéutica representa el modo en que el Dasein regularmente vive su pasado. El desarrollo y explicitación del modo de posicionamiento de la existencia ante su propia historia representa una de las actividades más auténticas de la historia 6) Ahora bien, si la actitud por medio de la cual el cuidado se vuelca sobre el pasado es una de *conservación*, nos encontramos con el resultante fenómeno de la *Tradicición*. En definitiva, podría sugerirse que la tradición es nada menos que el estado de interpretación en tanto conservado. El estudio de la tradición y su consideración como centro de las reflexiones históricas representa una cierta *tentación*; la de deslizarse hacia su absolutización como único y último objeto de la historia 7) íntimamente relacionado con el fenómeno de la tradición, aparece la noción de *generación*. Este fenómeno, que se encuentra íntimamente asociado a la idea de *convivencia* es descrito como “el presente de un colectivo” (Heidegger, 2008:112). Hasta aquí revisamos el conjunto principal de objetos de estudio de la ciencia histórica. Cabe ahora realizar la pregunta: ¿De qué manera accede el Dasein (en el modo de la investigación científica) a los entes que sirven de objeto para la historiografía?

Sin dudas, toda investigación historiográfica comienza por el mundo (lo mundi-histórico). El movimiento inicial, pues, será el de extraer de entre lo intramundano aquellos objetos que aparezcan como relevantes para una investigación histórica. Desde luego, lo relevante e irrelevante para una investigación ya vendrá definido de antemano por el estado público de interpretación, y por el previo proyecto de la constitución de ser de una región ontológica. El camino de la historiografía será el de remontarse desde los objetos y manifestaciones hasta el nexo de efectos que permitan una comprensión de la relación de las prácticas pasadas con los valores culturales (Cfr. Heidegger, 2009:30). En el artículo de 1915 *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* se esboza una descripción de la metodología de la ciencia histórica: El primer paso consiste en la verificación de las fuentes. La autenticidad de las fuentes se confirma si su constitución, su estilo y confección se condice con las características

propias de una época; se presupone la pertenencia de un documento a una época definida por un estilo, y se dirige en busca de la confirmación de esta presuposición. El segundo paso del método es la remisión de las fuentes a un contexto; en este movimiento se persigue la apertura, a partir de las fuentes, de un horizonte de acontecimientos que las rodeaban y a las cuales ellas permiten acceso. Esta aproximación permitirá apreciar la incidencia de un acontecimiento en un contexto temporal, y de ubicarlo dentro de un contexto de hechos que definen el carácter de una época. Son numerosas las formas de determinar la época de procedencia de un documento o artefacto, sin embargo existe una modalidad destacada: el análisis del ya mencionado *estilo* de confección del documento analizado. Esta forma de análisis se coloca en la proximidad del modo propio de la investigación historiográfica, puesto que algo así como un el estilo de confección sólo es posible porque él encarna la manera en que la existencia que ha-sido se relacionaba con el mundo y con sus pares. La época es vivida desde esta aproximación como un contexto de producción, un contexto vivido, un modo público de ser-en-el-mundo, un nexo de vida. Ahora bien, tanto el regreso sobre el modo público de de ser-en-el-mundo en el que se fundamenta el estilo de un documento, o el regreso, en general, sobre lo intramundano para determinar su radicación en un contexto epocal ya sido constituyen accesos *interpretativos*. La interpretación siempre se realiza según el esquema del *en tanto qué*..... En el caso de los objetos temáticos de la historiografía, el investigador se aproximará a ellos desde una comprensión previa que los abre “en tanto que obra del renacimiento”, o “en tanto que manuscrito de la alta edad media”. En cierto sentido, el investigador va en busca de una presuposición realizada primeramente de manera intuitiva y habitual (para luego confirmarla o refutarla). Estos retornos interpretativos no consisten únicamente en la remisión de manifestaciones a contextos de producción y vivencias del mundo pasado, sino también, y principalmente, en la explicitación del concepto previo de Dasein que opera como trasfondo para cada investigación.

En *Ser y Tiempo* se afirma que la hermenéutica, más que un método para las ciencias históricas es el autoesclarecimiento del comprender la vida en sus conexiones, es decir, un modo de ser del hombre que puede volverse tema de la investigación histórica. Desde luego, sólo porque la existencia es hermenéutica en su ser, es posible aplicarla al estudio de la existencia en la modalidad de un método (Cfr. Heidegger, 2006a:413). Sin dudas, el regreso interpretativo sobre los objetos de la historia mostrará un carácter circular; este carácter resulta inevitable, si consideramos que aquella realidad que busca ser estudiada es nada menos que la realidad humana misma.

Ser y Tiempo se refiere brevemente al problema de la *objetividad* del saber historiográfico. En esta obra se afirma que la historiografía propia (aquella investigación que queda abierta por el posicionamiento fáctico del investigador ante la resolución, repetición y destino), lejos de tratarse de una aproximación “subjetivista”, constituye la única vía de acceso que garantiza la objetividad, si por objetividad comprendemos la adecuación al objeto de

estudio. Sólo la historia [*Geschichte*] que se asume a sí misma como acontecer resuelto, destinal y repitente se encuentra en condiciones de mostrar al ente-objeto temático en lo más propio de su ser.

Heidegger también dedica una serie de reflexiones al problema del criterio de *verdad* que opera en las ciencias históricas. Sin dudas este criterio no puede consistir en la calculabilidad y medición matemáticas. El objeto de estudio principal de la historiografía (el Dasein) se resiste a una aproximación que lo considera como susceptible de cálculo y como un entramado de relaciones causales. El ámbito del espíritu es el de la motivación, no el de la causalidad. Al respecto R.Bast afirma que “Las ciencias del espíritu, y por tanto todas las ciencias de cosas vivas [*Lebendingen*] necesariamente debe ser inexactas para poder permanecer rigurosas” (Bast, 1986:160).

La última cuestión que fue abordada por nuestro estudio de las particularidades de la ciencia histórica fue la fundación de la historiografía en la historicidad. Fue necesario mostrar la relación entre tres pares de fenómenos: La fundación de la historicidad del Dasein en la temporalidad, la fundación de la historiografía en la historicidad, y por último, la fundación de la historiografía propia en la historicidad propia. En resumen, la tarea que fue llevada a cabo fue la de recomponer la explicación heideggeriana de la fundación existencial de la ciencia histórica. La fundación de la historiografía representa un caso de la fundación existencial de cualquier ciencia¹⁰³.

De acuerdo con el tratamiento de *Ser y Tiempo*, la exposición de la fundación existencial de la historiografía se cumple por medio de la explicitación de la tematización que es propia de esta disciplina: la historia [*Geschichte*] será convertida en tema dependiendo del modo en que la existencia se posicione ante su propio carácter de histórico (Cfr. Heidegger, 2006a:412)¹⁰⁴ La base de la ciencia histórica debe buscarse en la historicidad, la cual encuentra a su vez fundamento en la temporalidad. De los diversos modos de posicionarse ante el propio acontecer, y de interpretar el propio carácter de histórico dependerá el surgimiento de la ciencia histórica en sentido propio o impropio. En efecto, ese estado de interpretación, ese horizonte desde donde se observa el pasado, puede quedar abierto desde una postura donde el Dasein se elige desde su posibilidad más auténtica -desde su resolución, imbuida de responsabilidad- o desde la difundida interpretación pública y vulgar, desde el Uno. El resultado de esta divergencia de puntos de origen de los desarrollos temáticos dará como resultado la configuración de las dos indicadas modalidades de la historiografía.

El conocimiento historiográfico auténtico se basa en la temporeidad propia. Para que pueda desarrollarse una concepción propia de la historiografía, el estado de interpretación del

¹⁰³ A la cual se había dedicado específicamente el parágrafo 69 de *Ser y Tiempo*

¹⁰⁴ Ciertamente, la forma de acceder a lo histórico experimentará una variación dependiendo de si se considera al hombre como persona, como sujeto cognoscente, como etapa de un desarrollo biológico evolutivo, o como posibilidad arrojada.

Dasein, el horizonte desde donde interpreta los objetos históricos, debe estar signado por el perfil *propio* de los tres éxtasis. Para el caso específico del fenómeno de la comprensión en sentido propio, los tres éxtasis quedan definidos por el precursorar, la repetición y el instante¹⁰⁵ (donde acontece la elección responsable y culpable). Para la historiografía auténtica, el ser temporal es un ser futuro correctamente dispuesto para recibir un impulso del pasado. De esta manera, propiamente, el conocimiento historiográfico se vuelve crítica del presente.

Para que el desarrollo de la historiografía propia es necesario un cierto posicionamiento ante el propio acontecer, este posicionamiento se adquiere mediante el acceso a la propiedad de la existencia, en efecto, “la propiedad crea un marco formal adecuado que garantiza la máxima libertad posible” Este estado queda caracterizado temporalmente por la resolución precursora, la repetición y el instante. ¿cómo se caracteriza este posicionamiento?

En la resolución precursora, el Dasein se vuelve transparente para sí mismo, y de este modo accede a una cierta perspectiva desde la cual se decide a posibilidades fácticas; en esta situación de la existencia, el contenido de la elección es extraído cada vez, de sus posibilidades heredadas. Ahora bien, el estar libre para elegir una posibilidad heredada, constituye el fenómeno denominado *destino* [*Schicksal*]¹⁰⁶. Por su parte, la apropiación libre y explícita del destino da lugar al fenómeno de la *repetición* [*Wiederholung*], en el cual el Dasein recupera para sí y efectiviza una posibilidad heredada. Heidegger aclara que la repetición es la *tradición hecha explícita* (Cfr. Heidegger, 2006:401). En la repetición, la tradición se incorpora de manera propia al panorama temporal del Dasein resuelto, y posibilita elecciones auténticas. El fenómeno de la repetición ocupa un lugar destacable, puesto que él “le revela al Dasein por primera vez su propia historia” (Heidegger, 2006a: 402), además, a través de ella, el Dasein “existe explícitamente como destino”. (2006a:402) Por tanto, repetición y destino determinan de manera propia la historicidad del Dasein. En otras palabras, con el descubrimiento de los fenómenos de la repetición y el destino hemos dado con el acontecer histórico originario del Dasein, esto es, la *historicidad propia* (2006a:401)

Destino y repetición, fundados en la resolución, son la serie de conceptos ya maduros por medio de los cuales *Ser y Tiempo* explica la fundación de la historiografía propia en la historicidad propia del Dasein, y así lo expresa Heidegger en el parágrafo 75 (Cfr. 2006a:405)

¹⁰⁵ La temporalidad de este existenciario nos interesa particularmente debido a que la ciencia constituye nada menos que su desarrollo expreso, luego, las modalidades temporales de la ciencia encontrarán su base en los modos temporales de la comprensión.

¹⁰⁶ El Dasein que se adelanta hacia la muerte, y deja que ella se vuelva poderosa en él experimenta el doble fenómeno de la superioridad de poder [*übermacht*] y la impotencia [*Ohnmacht*]. El primer concepto nombra el empoderamiento que provoca el hecho de que la elección provenga de una comprensión de sí mismo en tanto libre para la muerte, y no de la interpretación pública del Uno; el segundo concepto mienta la constatación del carácter finito de toda decisión, precisamente por haberse colocado bajo el horizonte de la muerte, libremente asumida. La libertad se vuelve finita.

En contraste, inmediata y regularmente, el Dasein se interpreta a sí mismo a partir del mundo, este posicionamiento se define por las formas impropias de la temporalidad, que dirigirán las actividades de la historiografía impropia. En efecto en la historiografía impropia, el ente y los fenómenos serán descubiertos en tanto “pasados”, como un presente que ya no es más, un pasado que puede ser remitido a un contexto, a un estilo epocal, a una generación y conservado por una tradición. El pasado, como “presente pasado” puede volverse tema de reflexión debido a que el Dasein ya es, en su constitución esencial, un haber-sido. Ahora bien, dado que el Dasein y sólo él *es* originariamente histórico, aquel objeto “pasado” de la historiografía siempre tendrá el modo de ser de un Dasein que ha existido.

Tanto la modalidad propia como la impropia realizan su ingreso a lo histórico por medio de lo intramundano, pero la modalidad impropia tiende a estancarse en esta consideración, en lo que denominamos “concepción anticuarial”; por su parte, la historiografía propia parte de lo intramundano, pero se eleva hacia la consideración de la manifestación mundana como signo de un pretérito nexa de significado y mundo, un pasado viviente, desde el cual el Dasein selecciona las posibilidades que han sido, en un movimiento que ofrece fuerza y operatividad al presente.

3) La tercera y última pregunta rectora de nuestra investigación fue ¿Cómo se caracteriza la ciencia como discurso y en qué estructuras y fenómenos existenciales se basa su constitución?. Con este interrogante nos introducimos en aquel ámbito donde el saber científico recibe su más explícita manifestación mundana: la producción de enunciados.

El problema de la dimensión discursiva de los saberes científicos se diversifica en numerosas cuestiones derivadas, por ello dividimos nuestro estudio de esta dimensión en tres grandes áreas: comenzamos por la determinación de la estructura y génesis de los enunciados apofánticos; continuamos por el análisis del fenómeno de la verdad (cuestión íntimamente asociada a la problemática del enunciado), y concluimos por un estudio de los sentidos de fundamento y fundamentación que funcionan como trasfondo en las ciencias ópticas.

Para acceder a la caracterización del enunciado optamos, a su vez, por una triple aproximación: el estudio de la recepción y discusión heideggeriana del concepto aristotélico de *lógos* (y una serie de conceptos familiarizados); la exposición de la fenomenología de Husserl y su filosofía de los actos de significación y, por último, el desarrollo de la propia filosofía de Heidegger (decisivamente influenciada por su investigación de los dos primeros sistemas).

En lo referente al tratamiento aristotélico del *lógos*, recogimos las siguientes conclusiones: Para el pensamiento griego, *lógos* (vocablo proveniente de *légein*) significa tanto *decir* como *lo dicho* en el decir. Desde siempre, la idea griega de *lógos* posee un sentido de manifestación *deloún*. *Lógos* es, en su sentido profundo, manifestación del ente. Es en vistas a

esta determinación que el hombre queda caracterizado como *zoón lógon échon*, una expresión que no mienta primordialmente el hecho (accidental) de poseer *lógos*, sino más esencialmente, el hecho de tratarse del único ente que *es* en el modo de la manifestación, en este sentido profundo de *lógos* como *deloún*, nombra a cualquier forma de entrar en relación con el ente, por eso se afirma que “Comportarse respecto a algo en tanto que algo es hablar, decir”(Heidegger, 2007c:39)

Ahora bien, ¿en qué consiste el *lógos* más allá de su carácter definitorio de la esencia humana? El *lógos* es descrito como una *foné semantiké*, una voz que significa. Existe una enorme variedad de expresiones significativas, orientadas a diversas finalidades; algunas de ellas realizan una solicitud, otras interrogan, otras expresan aprobación o desaprobación, y, finalmente, algunas se encargan de hacer ver al ente. Lo que aquí se afirmó es que todo *lógos* es *semantikós*, y, por lo tanto, descubridor, pero sólo un tipo especial de *lógos* queda definido por la finalidad de hacer ver mostrando: el *lógos apofántikós*. En la filosofía contemporánea, el discurso mostrarivo recibe una denominación que nos es mucho más familiar: La *proposición enunciativa*, o bien, *enunciado* determinativo o categórico.

Más allá de su orientación a la mostración, el *lógos apofántico* queda definido por una serie de notas adicionales: en primer lugar, esta modalidad del *lógos* constituye la única susceptible de ser determinada como verdadera o falsa¹⁰⁷. En segundo lugar, el enunciado mostrativo no pone por primera vez lo verdadero (concordante), sino que se pliega al aparecer como reunido o separado del ente y sus determinaciones. Tanto allí donde puede suceder lo encubridor como lo desocultante, ya ha ocurrido algo así como una composición (*synthesis*). En efecto, el *lógos* apofántico establece una síntesis entre el ente y sus determinaciones, esta síntesis (que siempre es a la vez una división o *diáiresis*¹⁰⁸) se pliega a su vez al comparacer de manera unitaria o sintética del ente. Para que sea posible la mostración, *aquello* que se trata de mostrar “ya tiene que estar percibido de entrada en la unidad de sus determinaciones” (Heidegger, 2010:375). En tercer lugar, este comparecer como unido del ente y sus determinaciones fue destacado por nosotros como reinterpretado por Heidegger en su noción de “manifestabilidad pre-lógica” [*vorlogische Offenbarkeit*] (Heidegger, 2010:412). El enunciado no produce por primera vez la unidad del ente y sus determinaciones, sino que sólo provoca un *realce* de lo que ya se hallaba unido de antemano. Adicionalmente, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger llega a identificar la *synthesis* aristotélica con la estructura *Als* de la comprensión primaria. Por último, es importante indicar que el *lógos* apofántico también se caracteriza por otra posibilidad, la de ser afirmativo o negativo (*katáfasis* o *apófasis*) en cada caso, lo que se afirma o niega es el permanecer reunidos o separados del

¹⁰⁷ La cuestión de la verdad y falsedad fue analizada en un apartado específico al cual aún no nos hemos referido.

¹⁰⁸ (Cfr. Heidegger, 2002b:280)

ente y sus determinaciones. Dado que el *lógos* mostrativo no queda definido por una de las modalidades, sino por la posibilidad del acontecer de cualquiera de ellas, Heidegger afirma que el *lógos* constituye una *potencia*, específicamente, la potencia del “o bien... o bien” [entweder...oder] (2010:401). En resumen, del estudio aristotélico del *lógos* apofántico extrajimos las siguientes características: 1) este *lógos* queda definido por la finalidad de hacer ver mostrando 2) puede ser verdadero o falso, pero incluso el enunciado falso es descubridor 3) implica la manifestabilidad previa (el aparecer como unido) del ente y sus determinaciones, es decir, el enunciado constituye una síntesis (ofrecer como reunido o separado) que se pliega a otra síntesis (el aparecer como unido del ente y sus determinaciones); adicionalmente, destacamos que toda síntesis implica al mismo tiempo una *diáiresis* 4) el enunciado mostrativo puede ser afirmativo o negativo, descubridor o disimulante, pero, dado que él no queda definido a priori por ninguna de estas determinaciones, se afirma que el enunciado constituye la potencia del o bien... o bien.

Hasta aquí hemos recogido el tratamiento heideggeriano del primer autor que influye directamente en su descripción del enunciado determinativo. Nuestro estudio se dedicó a continuación al análisis de la recepción heideggeriana de las propuestas de E.Husserl. Oportunamente destacamos siete nociones fundamentales que son discutidas por Heidegger durante el período de Marburgo, y de las cuales obtendrá impulso e inspiración para su propio desarrollo de la temática; las ideas principales son las siguientes: 1) El *lógos*, en tanto decir, o más precisamente, enunciar, constituye un acto de mentar, o bien, un acto de significación; este tipo de acto de conciencia tiene un carácter *intencional*, el enunciar siempre es un enunciar acerca de algo¹⁰⁹ el *lógos* está dirigido intrínsecamente al ente; 2) el enunciar es una forma del mentar vacío, es decir, el referirse a algo sin tenerlo presente en ninguno de los modos de la presencia (percepción, rememoración, conciencia de imagen etc.) El mentar vacío puede recibir una plenificación, es decir, un cumplimiento, en una experiencia que, de un modo u otro relacione efectivamente el mentar con una intuición 3) los enunciados son actos de expresión, pero no ha de considerarse a la expresión únicamente como el proferir palabras con significado, la expresión pasa a constituir un carácter de la vida. Toda experiencia se encuentra atravesada por alguna forma de la expresión, y, paralelamente, interpretada desde un determinado punto de vista. En esta interpretación del expresarse podría señalarse un antecedente para las nociones heideggerianas de discurso y comprensión, en tanto manifestación y modo de ser-en-el-mundo. 4) el estudio de la crítica husserliana al psicologismo nos coloca ante una nueva intuición relevante para la filosofía heideggeriana –aunque funcione como norma negativa-: la distinción entre lo real y lo ideal. Según la doctrina del Husserl de las *Investigaciones lógicas*, lo verdadero no es la propiedad de un acto psíquico, sino el contenido de un pensamiento, y este

¹⁰⁹ Esta noción ya había sido destacada por Platón, todo *lógos* es *lógos tinós*, o *légein ti katá tinós* (Cfr. Heidegger, 1992a:507)

contenido, como tal, se expresa en una proposición. La proposición es la portadora de un contenido ideal, en definitiva, de una verdad. Observamos aquí la importante noción de la distinción entre *acto de juzgar* y *contenido ideal* del juicio; la ciencia, como entramado de enunciados relacionados por nexos de fundamentación estaría propiamente compuesta de contenidos ideales; el contenido es lo que permanece ante los diversos actos de juzgar, que pueden variar; en otras palabras, lo decisivo para una ciencia no es el *légein*, sino lo *legómenon*. 5) el enunciado es considerado como un *conjunto de posiciones*: la posición de un sujeto sobre el que se realizará una predicación, y la posición (exposición) de una propiedad (predicado) que se despliega sobre aquello juzgado; la coordinación de estas posiciones da como resultado lo juzgado mismo. Lo que ofrece unidad a este conjunto de posiciones es el contenido ideal, lo juzgado como tal. La proposición es para Husserl el depósito de un contenido ideal, que da unidad a una multiplicidad de actos de juzgar. 6) El *lógos*, en tanto expresión y manifestación, debe “dejarse controlar” por el ente (Cfr. Heidegger, 2004a:91) El mentar vacío implica una referencia indeleble con lo mentado, una referencia tal que no resulta necesaria la presencia de un tercer elemento que certifique la co-pertenencia de lo mentado e intuido, sino que, al producirse la plenificación intencional, el mentar vacío llega a ser (en plenitud) aquello mismo a lo que estaba referido. La relación intencional no requiere de un tercer término, ni tampoco de una reflexión posterior que confirme el colmamiento exitoso, sino que es ella misma, en cumplimiento de sí misma 7) el enunciar constituye un acto de síntesis, específicamente, un acto de *realzar* [*Hegung, Heraushebung*]; el realzar lleva a la explicitud una determinación del ente que aquel sólo poseía previamente de manera implícita. El resultado de esta articulación manifestante del ente con su determinación es lo que Husserl denomina *estado de cosas* [*Sachverhalt*]. Este término mienta una situación, una disposición en la que las cosas se dan a conocer, una nueva objetualidad en la cual tanto los componentes se ofrecen en la forma del sujeto y el predicado. Desde luego, todo acto de síntesis, en el sentido del realzar, se realiza sobre el fundamento de la cosa dada de antemano.

Luego de este repaso de las dos filosofías del *lógos* a las que heidegger dedica estudios más pormenorizados (y, a su vez, las que más influyen en su propia filosofía), la investigación se ocupó de la indicación de la concepción propiamente heideggeriana del *lógos*, tal como aparece formulada en las obras de finales del período de Marburgo.

El *lógos* había sido determinado, en una interpretación surgida del análisis de Aristóteles, como la potencia del *o bien... o bien*. En este punto, y desde una aproximación existencial, afirmamos que esta potencialidad emana de la libertad en tanto trascendencia, el ser libre para el ente en cuanto tal. El enunciado se vuelve posible sobre la base del pre-lógico estar abierto para la vinculatoriedad del ente. Como vemos, el *lógos* se fundamenta en una referencia a lo ente. El Dasein ya vive en un horizonte de comprensibilidad (sentido), el sentido del ente antecede a la expresión de una palabra que lo define. La palabra es atribuida a un significado

abierto de antemano; la expresión verbal no pone por primera vez el sentido, sino que se pliega a él, y lo lleva a la expresión. En este sentido se indica en *Ser y Tiempo* que “a las significaciones les brotan palabras” (Heidegger, 2006a:184).

En obras de finales del período de Marburgo, se identifica el origen del enunciado en la ya trabajada modificación del *Als* hermenéutico en el apofántico. En el acto de enunciar, el *en tanto qué* ya no se obtiene de la finalidad práctica del ente (el *um-zu*), sino de de la consideración del ente en sí mismo. La estructura del *en tanto qué*, es nada menos que la condición de posibilidad del *lógos* apofántico, puesto que la estructura *Als* (en sentido hermenéutico) subyace a la predicación. Ahora bien, antes de todo enunciar determinativo el ente y sus determinaciones deben comparecer en una síntesis previa, una unidad a la cual el enunciar puede remitirse para realizar la articulación predicativa. Más allá de que a la estructura sintética del ente sea percibida por una intuición simple (Cfr. Heidegger 1992a:183) esa manifestabilidad pre-lógica sólo puede llegar a ser vista explícitamente a través de la incorporación de lo aprehendido en el mecanismo de la comprensión (ya sea esta primaria o secundaria) El ente como “uno” sólo llega a ser visto expresamente gracias al despliegue del *lógos*. En *Principios metafísicos de la lógica* se indica que en el *en tanto que* se piensa una *relación*, esta relación, en la que consiste la estructura *Als* es doble: por una parte, nombra una relación que se establece entre el ente y sus determinaciones (relación que se sustenta en el modo sintético de comparecencia del ente), y por otra, la relación del Dasein con el ente. El *en tanto que* es un referir que reúne, tiende a un reunir, busca una síntesis (Heidegger, 2010:379), pero al mismo tiempo se pliega a un aparecer sintético. Fue en este sentido que afirmamos, párrafos atrás, que el enunciado constituye una síntesis que se adapta a otra síntesis (el hacer ver mostrando, en tanto reunido o separado al ente, que a su vez se muestra como reunido ante una percepción simple); aquella unidad (síntesis) es luego descompuesta en el enunciar, de tal modo que ella, lejos de desdibujarse, se patentiza y permite que la misma sea efectivamente visible para la comprensión. Es por ello que se indica que la relación que establece la estructura *Als* es una *relación relacionante* (Cfr. Heidegger, 2007b:119), o bien, una relación originariamente bifurcada (Cfr. 2007b:120).

Dijimos que el *lógos* hace posible que aquella estructura sintética del ente se haga visible para la comprensión. En *El Sofista de Platón* se afirma que el aprehender consiste justamente en un dejar que algo sea visto por el *lógos* (Cfr. Heidegger, 1992a:183) Pues bien, afirmar que la aprehensión simple “pizarra-negra” es un dejar que aquel ente “sea visto por el *lógos*”, no se refiere necesaria ni primariamente al *lógos* en sentido apofántico, sino al *lógos* en tanto *decir* inherente al despliegue de la existencia, esto es, el discurso, como articulación de la comprensión y descubrimiento. “Decir [*Sagen*]¹¹⁰ significa originariamente siempre un dejar-

¹¹⁰ En griego, *légein*

mostrar-se de lo que concierne” (Heidegger, 2007c:147) no hay experiencia del ente que no se encuentre penetrada por el discurso, en tanto manifestación y momento constitutivo de la apertura. Adicionalmente, el enunciado es descrito como capaz de apropiarse de un contenido ideal, dándole permanencia, y disponiéndolo para ser compartido con otros, en el fenómeno denominado comunicación [*Mitteilung*] en cada caso, lo que se comparte en el comunicar es el *estar fuera* del Dasein, esto es, una experiencia del ser-en-el-mundo, que siempre es un ser en comunión con otros.

Como resultado del análisis de las propuestas heideggerianas acerca del *lógos* obtuvimos una determinación de lo que podría considerarse la esencia del enunciado, una exposición que unifica todas las notas constitutivas estudiadas hasta el momento: el *lógos* mismo quedó caracterizado como “*mostración que determina y comunica*” (Heidegger, 2006a:180), expresión que resulta amplificada por A.Vigo en la siguiente: “mostración indicativa que participa comunicativamente en el modo de la determinación predicativa” (Vigo, 2008: 96).

Luego de haber discutido las notas constitutivas del enunciado, avanzamos sobre aquella caracterización de la ciencia que se mostraba como opuesta a la noción existencial: la interpretación que hace de los saberes científicos un entramado de enunciados articulados por relaciones de fundamentación; el así llamado *concepto lógico de la ciencia*. Esta interpretación fue descrita como la postura dominante en las consideraciones que las ciencias ópticas hacen de sí mismas. En un análisis más profundo, la ciencia quedó definida, por la articulación de tres niveles de fenómenos: la ciencia como un plexo de proposiciones (en el sentido de contenido ideal, o bien, simplemente, de “verdades”), la ciencia como un conjunto de actos de pensamiento (unidad psíquica) y la ciencia como un complejo de objetos sobre los que se extiende el estudio (partículas, órganos, grupos sociales), instrumentos de medición/observación, obras escritas, y también institutos, bibliotecas, laboratorios, etc. Es en este sentido que Husserl se refería a la ciencia como una *unidad real físico-psíquica*.

En este punto pudimos observar en las obras de Heidegger la paulatina separación de las consideraciones de Husserl; puntualmente, a medida que avanza el período de Marburgo, el foco de interés en la caracterización de la ciencia se aparta progresivamente primero de su determinación como entramado de enunciados, luego de su carácter de unidad de idealidades, para llegar finalmente a la postura que hace de la ciencia una actitud del Dasein en el mundo, la ya madura *concepción existencial de la ciencia*. Sin embargo, la ciencia consiste efectivamente (aunque no únicamente) en un entramado de enunciados; estos enunciados, en tanto contenedores de una verdad, o bien, una ley científica que expresa una regularidad mundana sigue dominando las consideraciones que las ciencias ópticas hacen de sus propios desarrollos; por ello en los *Seminarios de Zollikon*, se caracteriza la labor de las ciencias ópticas, en tanto

enunciación de leyes (que hablan de lo universal, sin jamás haberlo experimentado) como la “construcción de una ficción”(Heidegger, 2007c:180).

Como última cuestión asociada al análisis de la noción de *lógos*, se discutió la postura de Robert Brandom, según la cual los enunciados serían herramientas con una finalidad principal: la de referirse al perfil ante los ojos de lo presente para realizar inferencias. La posibilidad de traspaso de la ocupación técnica a la enunciación teórica radicaría en el hecho de que la enunciación también representaría una ocupación, cuyo artefacto correlativo sería el enunciado. El pasaje es posible, porque, propiamente, no existiría semejante pasaje, nunca se abandona el terreno del quehacer ocupacional.

Como continuación de nuestro estudio, nos dedicamos a una problemática tan fundamental que debió ser objeto de un capítulo específico, nos referimos al problema de la verdad. Nuestro análisis comenzó (como otras cuantas veces) por el estudio de los diversos sentidos en los que se utiliza el término *verdad* durante el período de Marburgo. En esta línea estudiamos las exposiciones que Heidegger realiza sobre los tres autores que más directamente influyen en su propia concepción de la verdad, y a los cuales dedica reflexiones más específicas: Aristóteles, Leibniz y Husserl.

La doctrina aristotélica de la verdad se engarza con una serie de cuestiones que fueron oportunamente trabajadas: el estudio de los diversos modos de comportamiento descubridor, y el tratamiento enunciado apofántico. El concepto aristotélico de *alethéuein* nombra el carácter desocultante de la existencia, en efecto, la *alethéuein* caracteriza a cinco formas fundamentales del comportamiento, *techné*, *epistéme*, *frónesis*, *Sofía*, y *nous*; la verdad es en este sentido, el abrir que posibilita toda forma del comportamiento. Ya desde esta formulación inicial se detecta que el fenómeno de la verdad excede el terreno de las meras proposiciones. Ahora bien, si nos referimos específicamente al ámbito de los enunciados, diremos que el *lógos* verdadero es aquel que se pliega a una síntesis percibida en una intuición simple (*noús*). Más precisamente, todo enunciado tiene un carácter sintético-diairético; llamaremos verdadero a un enunciado que manifieste (*deloún*), -ejerciendo su poder apofántico- a lo unido como unido, o a lo separado como separado. La posibilidad de la falsedad sólo existe allí donde es posible una síntesis. (Heidegger, 1992a:184) Cabe destacar que sólo puede articularse como unido (síntesis) aquello que previamente se ha hecho presente como unido. El *lógos* sólo nos permite aprehender aquella unidad de manera explícita. El enunciar no crea la unidad, sino que se ajusta a ella y la vuelve explícita.

Un importante sentido adicional de verdad puede ser extraído de los desarrollos de la *Ética a Nicómaco*¹¹¹ y la *Metafísica*¹¹², nos referimos a la concepción de la verdad como uno de los sentidos de ser. En efecto, junto con el ser como sustancia y accidente, el ser como

¹¹¹ Libro VI,

¹¹² Libro VI, 2, 102a33

categorías, y el ser como acto-potencia, se menciona a lo *ón* como *alethés*. La verdad representaría un carácter de ser de los entes en la medida en que son encontrados, o puestos al descubierto, el ente mismo es verdadero, en tanto abierto por una existencia.

Como un último sentido, la *alethéuein* es presentada como una *héxis*, una disposición o hábito, una manera de ser, incluso una posibilidad; en este caso la disposición nombra un estar abierto para la descubribilidad del ente, y para el ser-en-el-mundo en común con otros.

Expresado sintéticamente, Heidegger expone durante el período de Marburgo cuatro sentidos aristotélicos principales de verdad: La verdad como comportamiento que abre, como disposición, como característica de los enunciados, y, por último, la verdad como ser.

El segundo autor al que Heidegger dedica extensas reflexiones es Wilhelm Leibniz. Según la filosofía de este autor, la verdad consistiría en el estar contenido del predicado en el sujeto. De acuerdo con esta propuesta, quien comprenda plenamente el sujeto, podrá determinar si el predicado le pertenece; para Leibniz todas las proposiciones verdaderas son reductibles a identidades. La verdad es la conexión entre un sujeto y un predicado, esta conexión puede o no ser explícita; en el caso de no serlo, el juicio es el modo de volverla manifiesta. El objetivo del juzgar es sacar a la luz la identidad subyacente (Cfr. Heidegger, 2007b:51). Para Leibniz todo enunciado verdadero es demostrable *a priori*, es decir, la correspondencia entre sujeto y predicado (su co-pertenencia) puede ser determinada por un previo análisis del sujeto.

El tercer autor cuya doctrina de la verdad es profundamente analizada por Heidegger es Edmund Husserl. La novedad del planteo es la aproximación a la problemática de la verdad desde la perspectiva de la correlación intencional. La verdad no se piensa ya como adecuación entre el pensar y la cosa, sino más precisamente como cumplimiento de una intención. La verdad consiste en el cumplimiento de lo que primero se ha mentado de forma vacía. En este planteo, la verdad no es otra cosa que la correspondencia de lo mentado de forma vacía y lo intuido. El juicio no requiere de un tercer término para encontrar acreditación en las cosas, sino que él mismo (por su carácter intencional y vacío) conlleva la tendencia a ese cumplimiento.

La verdad como cumplimiento, va acompañada de otro fenómeno, una experiencia por la cual la consciencia toma nota de la coincidencia de lo mentado y lo intuido: Este fenómeno es la *evidencia*; la misma es descrita por Husserl como “la vivencia de la verdad” [*Erlebnis der Wahrheit*] (Husserl, 1968:190); Heidegger explica esta vivencia como un momento de “autocomprensión irrefleja” (Heidegger, 2004a:93) en la que el acto intencional de juzgar sabe del colmamiento, y reconoce si está ocurriendo una identificación o no. Según la lectura de Tugendhat, la noción de verdad en Husserl no se agota en la impleción de lo mentado por lo intuido, sino que se diversifica en cinco sentidos. No repetiremos aquí el análisis de estas acepciones, pero indicamos que esta diversidad sirve para apreciar que la verdad constituye un concepto complejo y multifacético. Los principales aportes que la doctrina husserliana de la verdad realiza a la filosofía heideggeriana fueron la crítica y reformulación de la idea de

adaequatio, la problemática de la distinción real-ideal, la explicitación del carácter intencional del acto de juzgar, y la indicación de la importancia fundamental de la cosa a la hora de acreditar la correspondencia intencional.

Con estos tres antecedentes filosóficos en mente (Aristóteles, Leibniz y Husserl) nuestro estudio se dedicó a la concepción propiamente heideggeriana de la verdad. El análisis comenzó por el estudio de las concepciones vulgares acerca del término, y avanzó hacia la discusión de sus fundamentos existenciales. Los dos sentidos vulgares que resultaron discutidos con más detenimiento fueron la interpretación de la verdad como un carácter de los enunciados, y la verdad como el contenido ideal de un juicio.

Para elaborar su propia concepción de la verdad, Heidegger somete a prueba tres prejuicios tradicionales a) “el lugar propio de la verdad es la proposición” b) “la verdad consiste en la concordancia entre el pensamiento y la realidad” y c) “el autor de ambos principios es Aristóteles”. El análisis y reinterpretación de la fuente griega consigue refutar el primer y tercer prejuicio: en la formulación aristotélica, el *lógos* apofántico es aquel tipo de discurso en el cual ocurre el ser verdadero o el ser falso, luego, la verdad es presupuesta en la caracterización del enunciado y anterior a él, por tanto su lugar originario no puede ser ese fenómeno que ella misma posibilita. El tercer prejuicio será reinterpretado desde un punto de vista existencial: la *adaequatio* debe ser comprendida correctamente si se busca en ella una explicación del sentido de la verdad. Según la lectura de Tugendhat, la posición de Heidegger acerca de la verdad como concordancia produce una torsión en el modo tradicional de considerar aquel fenómeno, que se basaba en la estructura del así-como (ofrecer algo mentado *así como* es intuitivo, algo representado *así como* fuera visto, algo experimentado *así como* fuera pensado, etc.) La novedad del planteo Heideggeriano yace en la deflación de la relevancia de uno de los términos implicados. La transformación del esquema *así-como* en el modelo del *descubrimiento* [*Entdecken*], y del enunciar como mostración (*apófansis*) ofrece la posibilidad de realizar una descripción de la verdad que se centra en la existencia y sus comportamientos, y no ya primordialmente en su conexión con algo “externo” u “objetivo”. Así se vuelve innecesario hablar de dos modos de darse del ente (el ente como es mentado, y el ente como es en sí mismo) y de su concordancia. La verdad del enunciado aparece como su carácter de fidelidad o disimulo (no ya concordancia en sentido tradicional) al modo de comparecencia del ente ante una existencia que se despliega, una existencia que ya siempre es exterior de suyo, y para la cual el ente ya siempre ha sido abierto de algún modo. El problema de la verdad ha experimentado una reconducción al plano de la existencia.

Habiendo despejado los tres prejuicios tradicionales acerca de la verdad, pudimos aproximarnos a la cuestión más propiamente relevante para nuestro estudio, el problema específico del sentido de verdad que se encuentra en el trasfondo de las tareas de las ciencias ónticas. Para llegar al planteo de esta problemática se hizo necesario un rodeo por la

consideración de los diversos sentidos de verdad trabajados a lo largo del período de Marburgo, esta aproximación nos permitió colocar la idea de verdad característica de la ciencia óptica en su correcto horizonte y contexto de discusión, al tiempo que nos permitió observar claramente el contraste de esta interpretación con otros sentidos, tradicionales, derivados u originarios.

El concepto lógico de la ciencia hacía de ella un entramado de enunciados articulados por medio de relaciones de fundamentación. Como se ve, para esta difundida perspectiva, la ciencia consistiría precisamente en enunciados¹¹³. No es difícil percibir en este punto que si la ciencia constituye un entramado de enunciados, el sentido de verdad predominante será aquel que considera a este fenómeno una propiedad de los enunciados¹¹⁴.

Existe un segundo sentido de verdad que rige las actividades de las ciencias ópticas: se trata de la verdad como *efectos o resultados*. Ciertamente, como se afirma en *Los Seminarios de Zollikon*, para el “hombre de la calle” la veracidad de la ciencia se ve confirmada por su modo de influir en la vida cotidiana (Cfr. Heidegger, 2007c:85), la veracidad de sus teorías se acredita en la producción de nuevos artefactos, nuevos y más veloces métodos de comunicación, nuevos tratamientos para enfermedades, etc. La ciencia “demuestra” que sus propuestas son válidas por medio de la introducción de nuevos productos en el vivir de la medianía.

Ahora bien, esta identificación de la verdad con los resultados no sólo afecta a la concepción vulgar, sino que también rige (aunque desde otra perspectiva) en las tareas fácticas de las ciencias. En estos ámbitos especializados, se considera que la veracidad de una ley (su carácter efectivamente descriptivo de un fenómeno) queda confirmada en el *resultado* de una experimentación. La clásica noción de *adaequatio* aún sigue vigente, pero con una variación fundamental: la adecuación en la que consiste la verdad no será ya la que se da entre el pensamiento y la realidad, sino entre lo propuesto y anticipado por una teoría y el resultado del experimento diseñado para ponerla a prueba.

Es como consecuencia de la consideración de la verdad en términos de resultado que puede aparecer en el ámbito de las ciencias ópticas algo así como la idea de *modelo*. Este concepto nombra aquella estructura teórica que ofrece una versión general de carácter hipotético de un fenómeno de difícil observación. El modelo asegura que, aunque el fenómeno no pueda ser observado o estudiado acabadamente, las mediciones y predicciones podrán seguir siendo realizadas de manera eficiente, según las exigencias del proyecto matemático de la naturaleza.

Más contemporáneamente la idea de verdad como adecuación a los resultados ha sido desplazada (en virtud de los descubrimientos de la física atómica, específicamente, el principio de indeterminación de Heisenberg) por una noción de probabilidad. Esta variación no afecta al proyecto matemático en su centro (la naturaleza sigue siendo abierta desde una perspectiva de calculabilidad) y tampoco dispersa la idea de verdad como resultado.

¹¹³ O, más propiamente, en los contenidos ideales de esos enunciados, esto es, “verdades”

¹¹⁴ La así llamada “tesis del lugar” [*Ortsthese*] (Martel, 2008: 45)

Como una aclaración final a esta cuestión destacamos la recepción por parte de las ciencias ópticas del carácter circular de la comprensión. En efecto, toda comprensión se realiza desde lo ya abierto de algún modo, lo cual comparece sobre un horizonte de comprensibilidad (Sentido). Esto implica que la noción de rigurosidad (en tanto adecuación al objeto de estudio) será diferente dependiendo del ámbito del ente en el cual nos encontremos: la noción de rigurosidad y verdad en las ciencias, por fundarse en la estructura existencial de la comprensión tendrá siempre un carácter contextual. Tanto las ciencias naturales como las ciencias del espíritu suelen dejarse llevar por intentos de suprimir la apertura previa de aquello que se intenta demostrar. Esta práctica revela, según Heidegger, una profunda falta de entendimiento acerca de la estructura del comprender. El desafío no será el de evitar la circularidad, sino la de ingresar a ella habiendo asegurado que lo tenido previamente no provenga del difundido y superficial juicio del estado público de interpretación, sino de una conquista crítica de los conceptos.

Según la posición de Heidegger en *Lógica, la pregunta por la verdad*, las ciencias presuponen la verdad, es decir, ellas dan por sentado la capacidad de confeccionar y transmitir enunciados con sentido, incluso más profundamente, ellas son posibilitadas por la capacidad de poner algo al descubierto, posibilidad fundada en la aperturidad (sentido originario de la verdad). De hecho, sólo la verdad (apertura) permite algo así como una presuposición en general. Como veremos en un momento, la anterioridad de la verdad es de carácter existencial, este fenómeno no nombra la preexistencia de una propiedad (la “verdad”) en los entes, ni en mundo, entendido como conjunto exterior de entes.

De la presuposición de la verdad (en tanto apertura) en las explícitas tareas descubridoras de la ciencia (últimamente expresadas en enunciados) se extrae una conclusión importante: La verdad predicativa se funda en la verdad hermenéutica. No puede haber verdad (y, por tanto, tampoco enunciados verdaderos) allí donde no hay una existencia descubridora, dispuesta a arrebatar entes al estado de ocultamiento, incluirlos en proyectos, e interpretarlos en función del interés.

Ahora bien, teniendo en cuenta la posibilidad de dos formas de la comprensión –la comprensión primaria y el determinar– afirmamos que existen dos modos del poner al descubierto (verdad) que se condicen, correspondientemente, con el descubrimiento del ente en vistas a su finalidad práctica (*Als hermenéutico*) o en vistas a sí mismo, sus propiedades y su propio estado de descubierto (*Als apofántico*). En el primer caso, dado que el descubrimiento se pliega al *en tanto qué* hermenéutico, hablamos de una verdad en sentido hermenéutico; en el segundo caso, hablamos de una verdad en sentido apofántico. De los estudios y exposiciones realizadas hasta el momento se extrae la conclusión de que la verdad apofántica se funda en la verdad hermenéutica. Al *Als apofántico* le corresponde el modo de descubrir que hace ver mostrando, y por ello se asocia a la verdad en sentido apofántico; al *Als hermenéutico*

corresponde el modo de descubrir inherente al trato pragmático con las cosas, y por ello, se asocia a la verdad en sentido hermenéutico.

Una última cuestión asociada al problema de la presuposición de la verdad es la posibilidad de verdad con anterioridad e independencia de la existencia. En esta línea nos preguntamos si es posible afirmar que “hay verdad” antes del Dasein, es en este sentido que se afirma que, por ejemplo, una ley científica (un contenido ideal expresado en una proposición, generalmente recurriendo a fórmulas matemáticas) sería verdadera antes de resultar descubierta por un Dasein fáctico. Respondimos que este cuestionamiento confunde dos importantes nociones: la de verdad y la de efectividad [*Wirklichkeit*]¹¹⁵. Este último término nombra el aspecto permanente del ente, el aspecto capaz de persistir por sí mismo, el darse “de hecho”, en un sentido, su *sustancialidad*. Ahora bien, este “darse de hecho”, en el sentido de ejercer un influjo sobre el mundo, de participar en un encadenamiento causal, de introducir cambios en los estados de cosas, de regir las relaciones entre entes, o el simple y llano subsistir con independencia del momento productor, no son caracteres convertibles con *ser verdadero*. La verdad pertenece a un género diferente del de la efectividad, el mundo, los entes, y las relaciones causales entre ellos sólo quedan imbuidos de sentido cuando son colocados bajo el espectro de una existencia que se despliega; por ello afirma Heidegger que sólo el Dasein puede “estar dotado de sentido o desprovisto de él” (Heidegger, 2006a:175).

Cuando se afirma que una ley científica no era verdadera antes del desocultamiento llevado a cabo por un Dasein no se pretende sostener que aquella regularidad no regían efectivamente los procesos y movimientos de los entes, sino simplemente que carecía del estado de desoculto propio de una constante manifestada por la apertura.

Al afirmar que, por ejemplo, las leyes de Newton no eran verdaderas antes del descubrimiento por parte de un Dasein, sólo se trata de indicar que aún no habían sido mostradas en lo que eran, en el *cómo* de su regir, y, desde luego, que aún no habían sido incluidas en un proyecto de la constitución de ser de los entes de una región; por ello, aún no podían ser tematizadas en proposiciones, y consecuentemente, tampoco les era permitido el ingreso al complejo de proposiciones que conforma la ciencia (en sentido lógico). Sin embargo, desde luego, antes del específico descubrimiento de las regularidades mundanas (y su formulación en proposiciones) el Dasein no era ajeno al modo regular del comportamiento del mundo; por el contrario, él vivía en una comprensión de familiaridad su estilo empírico; sin embargo, hizo falta la llegada de un Dasein descubridor para introducir en aquellos patrones una modificación de estatus, que los calificó de verdaderos, en el sentido de *desocultos*.

¹¹⁵ Esta cuestión resulta trabajada en profundidad en numerosas secciones de Los problemas fundamentales de la fenomenología. Para la denominación “efectividad”, seguimos la traducción de Juan José García Norro

Para el caso particular de las ciencias ópticas, incluso antes de este descubrimiento debió acontecer una apertura previa de una región ontológica y una demarcación (ingenua en principio) de los caracteres de ser de los entes de esta región.

La verdad se ha mostrado como un carácter existencial del Dasein, decir que “hay verdad” con anterioridad a la existencia equivale a afirmar que la existencia antecede a la existencia: el único sentido en que la verdad antecede al Dasein es el ya trabajado sentido de presuposición de la verdad, esto es, la presuposición del carácter abierto y descubridor, que posibilita toda puesta en libertad de los entes y regularidades mundanas.

Todas estas consideraciones llevaron a confirmar una situación ya señalada: El sentido de verdad que funciona como trasfondo para las actividades de las ciencias ópticas es el de la verdad como calificativo de la proposición (o bien, como contenido ideal de una proposición). Las disciplinas teóricas ópticas no realizan la pregunta por aquel ente que *es* en el modo de la apertura y descubrimiento.

El último capítulo de esta sección estuvo dedicado al problema del sentido de fundamentación que opera en las ciencias ópticas y el modo en que toda forma de la fundamentación encuentra últimamente su base en el fenómeno de la libertad. Esta temática aparece en nuestro estudio a continuación del tratamiento de la cuestión de la verdad en vistas a una situación indicada por Heidegger en *De la esencia del fundamento*, a saber, que cuanto más originariamente nos hagamos dueños de la esencia de la verdad, tanto más imperioso se volverá el problema del fundamento (Heidegger, 2001a:114)

Lo que se encuentra en juego en la discusión del problema de la fundamentación es, en definitiva, la respuesta a cómo es posible que las ciencias realicen en general, la pregunta por el *por qué*. En el problema de la fundamentación se encierra un asunto profundamente relevante para nuestra investigación: la posibilidad de toda interrogación científica.

Comenzamos por la determinación de una serie de sentidos vulgares de fundamento: en primer lugar mencionamos el fundamento como argumentación, o bien, demostraciones lógicas. Desde este punto de vista, el fundamentar haría referencia a la capacidad de remontar una conclusión a sus premisas básicas, o, desde otro punto de vista, la obtención de conclusiones lógicas. En la ciencia natural algo queda “demostrado” cuando, en un contexto de experimentación, un fenómeno se observa de acuerdo a las predicciones de una teoría. Esta interpretación de la demostración se asocia a un sentido adicional de fundamento: la idea de *prueba*; En efecto, una prueba consistiría en la efectividad (en el sentido del “darse de hecho”) del resultado del experimento y de la predicción que surge de la teoría.

La fundamentación en el sentido de demostración se basa en un cierto “poner por debajo”; este movimiento de colocar por debajo un principio que se anticipa como causa del fenómeno es denominado *suppositio*. Se trata de un tomar como base lo no-acreditable pero sí comprobable. A su vez, toda *suppositio* encuentra su base en una *acceptio*, la cual mienta la

admisión de lo que se muestra desde sí mismo, y el mantenerse abierto para recibir lo patente. La *acceptio* se revelará como el fundamento desde el cual podrá realizarse cualquier enunciado teórico, y por tanto, la encontraremos en la raíz de toda *suppositio*. *Acceptio* y *suppositio* representan dos sentidos de fundamentación que vertebran todas las actividades de las ciencias positivas.

El segundo sentido derivativo de fundamento es la noción de *causa*. Pueden señalarse tres sentidos de este término: la *ratio essendi* (aquello primero a partir de lo cual algo es), el fundamento del devenir (aquello a partir de lo cual algo llega a ser), y la *ratio cognoscendi* (aquello a partir de lo cual algo llega a ser conocido). Para las ciencias ópticas, *causa* sería aquello que es primero en una progresión necesaria de sucesivos fenómenos o estados de cosas. La consideración de la idea de fundamento en tanto causa nos coloca en el terreno de una importante discusión, a saber, la distinción entre causa y motivo.

La causa tiene el sentido de un necesario ser-uno-tras-otro; ella constituye un sentido predominante de *fundamento* dentro del ámbito de las ciencias naturales. Por su parte, el *motivo* carece del carácter coercitivo de la causa, él no obliga sino que llama a escena a la voluntad libre. El motivo abre a la existencia a un cierto “nexo de significado y mundo” (Heidegger, 2007c:46), en otras palabras, sólo la existencia, que consiste en apertura, es capaz de verse movilizada por motivos.

Un tercer sentido de fundamentación mereció un tratamiento puntual en un apartado específico: nos referimos al problema de la *autofundamentación* de las ciencias. Esta noción hace referencia al surgimiento de una ciencia a partir de algo previo, algo de donde toma su suelo para luego desarrollarse en actividades específicas. El fundamento de la ciencia comienza a ser rastreado en los fenómenos de la desmundanización y objetivación, por medio los cuales se llevaba adelante la modificación de la actitud pre-teórica en actitud teórica

En el movimiento de objetivación, el ente, ya previamente abierto, se presenta ante el discurso cognoscitivo que pregunta. En el cambio de actitud, el descubrir (inherente a la existencia) se vuelve tarea específica, libremente asumida. La objetivación, como acto fundante de las actividades de una ciencia es la ejecución expresa de la comprensión del ser, ejecución que implica un proyecto de la constitución del ser de una región ontológica, que queda definida por una serie de conceptos fundamentales. En la determinación de la región y de los conceptos fundamentales nos encontramos con la búsqueda *autofundamentación* de la ciencia, esto es, la capacidad de cada disciplina de darse a sí mismo un ámbito de estudio, y una conceptualidad por medio de la cual acceder a él. Esta primera autodeterminación se cumple en un primer momento de modo ingenuo y general, y de manera no manifiesta para las propias ciencias. Sin embargo, esta tarea de auto-delimitación pronto se muestra como incompleta y poco profunda. Numerosas nociones o preconceptos acerca del ente son aceptados (*acceptio*) de manera irreflexiva; también se incorporan prejuicios tradicionales que no llegan a ser sometidos a

crítica. Una ciencia puede nacer y “progresar” sin nunca someter a crítica aquella primera delimitación de su ámbito y sus conceptos, sin embargo, al quedar expuesta a nuevos fenómenos que no admiten una explicación por medio de los conceptos seleccionados ingenuamente, la ciencia se verá obligada a regresar sobre sí misma en un esfuerzo proto-filosófico. Este regreso encontrará su impulso fundamental en las ontologías regionales, que tematizan los conceptos fundamentales de una región del ente. Este proceso es denominado la *fundación de la autofundamentación* [*Begründung der Selbstbegründung*]. Con todo, incluso las ontologías regionales se verán necesitadas de un suelo desde donde plantear sus interrogantes: todas las ontologías regionales encuentran su basamento último en la ontología fundamental, que tematiza el ser en general.

Nuestra investigación continuó por un análisis del *principio de fundamento* [*Satz vom Grund*]. Según la exposición de Heidegger el problema del fundamento apareció inicialmente asociado a la noción de causa (en tanto principio a partir del cual algo es producido), posteriormente, los tratamientos temáticos modernos del problema se refirieron al fundamento como aquello que hace que un enunciado sea verdadero, o dicho de otro modo aquello que permite que algo sea conocido. Luego de inspeccionar una serie de formulaciones del principio (cuya primera expresión articulada se encuentra en Leibniz), logró divisarse una derivación en la problemática: un asunto inicialmente asociado al ser de los entes y al fundamento de su producción, se convierte en una cuestión asociada al modo en que algo llega a ser conocido, para luego transformarse en una más entre las reglas del pensar, postura que deriva, por último en la consideración del principio de razón como la formulación de la necesidad de un fundamento de la certeza subjetiva en todo juicio fáctico. Una cuestión originalmente relacionada con lo primero en el orden de la producción de los entes acaba por convertirse en el planteamiento de la necesidad de un fundamento para el estar-cierto de la verdad de un juicio.

Luego de la discusión de las diversas formulaciones del principio de fundamento, nos ocupamos de la caracterización de la noción *propia* de fundamento. Nos aproximamos a la temática por medio de un análisis de la relación –ya varias veces anunciada– del concepto de fundamento con la noción de verdad. En nuestra inspección, observamos que la pregunta por la esencia de la verdad (a la cual fuimos reconducidos a través de la pregunta por el fundamento) se resuelve en la investigación de la *trascendencia*. En *De la esencia del fundamento*, se identifica la trascendencia con el ser-en-el-mundo, o más precisamente, se señala que a la trascendencia le pertenece el mundo como aquello hacia lo cual se proyecta su inherente movimiento de *sobrepasar*. La trascendencia es relevante en nuestra búsqueda porque ella es la que le permite al ente el ingreso al mundo, y paralelamente, posibilita la entrega del Dasein al ente; sólo así es posible que el ente se revele. La trascendencia ofrece el ámbito para que ocurra esta doble irrupción. Por lo tanto, la trascendencia ofrece el ámbito para que ocurran todas las preguntas por el por qué.

Ahora bien, al ser-en-el-mundo (trascendencia en sentido ontológico) le corresponde un fenómeno principal: La *Worumwillen*, que constituye el centro en el cual desembocan todas las condiciones respectivas; en el núcleo de todas las conexiones de sentido, y de todas las posibilidades de comprensión se haya un último “para qué”, que siempre es un “para quién”. Este *para quién* hace siempre referencia al Dasein en su proyectar, en su elegir, por ello se dice que “El *por mor de* es lo que es en y para una voluntad” (Heidegger, 2007b:223), cuya posibilidad intrínseca es, a su vez, la libertad. La libertad se encuentra en la base de todo “*por lo que*” [*umwillen*], de toda justificación de un accionar. En definitiva, la libertad se nos ha mostrado como la esencia fundamental de la trascendencia (Cfr. 2007b:224). La pregunta por el fundamento puede reformularse de la siguiente manera: ¿Por qué nos es posible realizar la pregunta por el *por qué*?. La pregunta por el *por qué* sólo es posible sobre la base de la comprensión del ser inherente al ser-en-el-mundo, que había sido equiparado con la trascendencia; el mundo, en tanto carácter constitutivo del Dasein encuentra su núcleo de sentido en un *por mor de* que; ciertamente, vista desde esta perspectiva, la *Worumwillen* representa la respuesta última a toda pregunta por el *motivo* de un proyectar (una de cuyas formas es la investigación científica), a su vez, aquella pregunta únicamente tiene sentido para una *voluntad*, cuya posibilidad más determinante es la *libertad*. La libertad se encuentra en el origen de toda pregunta por el *por qué*, o, en otras palabras, la libertad es “el origen del fundamento en general” (Heidegger, 2001a:141)

Ahora bien, luego de estas consideraciones, que nos mostraron el origen de toda pregunta por el *por qué*, fue necesario interrogarnos acerca del modo en que el preguntar y fundamentar científicos derivan de estas formas originarias del fundamento. A esta cuestión se dedicó la última parte de la tercera sección.

La libertad se había mostrado como el origen del fundamento, pero el fundamentar de la libertad exhibe una estructura compleja que se diversifica en tres modos: el *instituir* [*Stiften*], el *tomar suelo* [*Boden nehmen*] y el *explicar o dar fundamentos* [*Begründen*]. De manera simplificada indicamos: el *instituir* nombra el proyectar del Dasein que se despliega sobre el mundo, el *tomar suelo* hace referencia al encontrarse ya en medio del ente, dejándose predominar y templar por él¹¹⁶; el tercer modo del fundamentar de la libertad, el *explicar*, resulta posibilitado por los dos sentidos anteriores, y los lleva a su acabamiento; en este último movimiento, el Dasein regresa sobre el proyecto desplegado en el *instituir*, y sobre el mundo que ha quedado abierto y disponible en el *tomar suelo*, y recoge la posibilidad de descubrimiento del ente en sí mismo. El fundar como *explicar* hace posible la verdad óptica que quedó definida como el carácter manifiesto antepredicativo de lo ente. Dado que es sobre esta

¹¹⁶ En este contexto se revelaron los fenómenos del *lanzarse más allá* y el *sustraerse* (Cfr. Heidegger, 2001a:143), que nombran, respectivamente, la excedencia de la expansión del proyectar, y la limitación del plexo de posibilidades a sólo algunas tácticamente concretables. Estos dos fenómenos revelaron el carácter finito de la libertad del Dasein.

dimensión que se desplegarán las posibilidades fácticas de la ciencia (con la producción de enunciados apofánticos como su actividad más característica), podemos afirmar que, en la indicación del fenómeno del explicar, hemos dado con el movimiento que permite toda fundamentación de tipo científico (ya tome ella la forma de una demostración, prueba, causa o motivo). La verdad óptica, a su vez, resulta posibilitada por la verdad ontológica que fue definida como “el desvelamiento del ser que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente” (Heidegger, 2001a:116), es decir, la apertura en tanto descubrimiento, comprensión del ser y carácter existencial del Dasein. La comprensión del ser (verdad ontológica) es la que posibilita todo descubrimiento antepredicativo del ente (verdad óptica). Esta última forma de descubrimiento podrá ser luego elaborada en forma de un discurso científico acerca del ente. Sin la apertura propia del fundamentar como *explicar*, no sería posible ninguna forma del descubrimiento óptico del ente. Esta situación es de fundamental relevancia para nuestra temática, ya que la ciencia se sustenta precisamente en este tipo de descubrimiento antepredicativo, de hecho, ella representa su desarrollo explícito. Toda forma del descubrir cognoscitivo encuentra su fundamento en esta forma del fundamentar en tanto *explicar*. Sin dudas, esta modalidad no sería posible sin el terreno dispuesto por las dos anteriores. De hecho, sería un error referirnos a las tres formas del fundar en términos de escalonamiento, las tres son cooriginarias y co-variantes.

De las precedentes reflexiones concluimos que la libertad, en su triple fundamentar, es el fenómeno existencial que posibilita toda pregunta por el *por qué*, todo interrogante por el fundamento, ya que ella es el fenómeno en donde se manifiesta el ámbito para que acontezca la comprensión del ser.

Nuestra investigación ha obtenido como resultado global la búsqueda filosofía heideggeriana de la ciencia del período de Marburgo. Tal como se anunció al comienzo de nuestro estudio, la postura de Heidegger acerca del problema de la ciencia óptica debió ser reconstruida por medio del análisis de las obras de los años '20. Si bien algunas discusiones no son llevadas a término por nuestro autor¹¹⁷, su posición acerca de numerosas otras cuestiones de relevancia fundamental, se encuentra efectivamente presente en sus lecciones y escritos. A lo largo de las páginas precedentes, procuramos que estas cuestiones se volvieran manifiestas.

Desde el comienzo hemos estado familiarizados con el carácter circunstancial del tratamiento de la ciencia; sabemos que las diversas temáticas aparecen de manera dispersa a lo largo de las obras del período; por ello nuestra propuesta había sido la de reconstruir y organizar

¹¹⁷ Cuestiones como la determinación del punto de intercambio entre actitudes, la precisa exposición de formas intermedias del ente, de la comprensión y de la visión; y el explícito análisis de la tematización constituyente de la ciencia histórica.

las problemáticas, en un esfuerzo por llevar a primer plano aquellas cuestiones que no ocupaban el lugar central en los intereses de Heidegger. Estos son los motivos por los cuales nuestras conclusiones han adoptado la forma de una *reconstrucción*. En efecto, instadas por las propuestas iniciales, nuestras consideraciones finales *debieron* configurarse como una recapitulación y exposición articulada, puesto que este había sido precisamente nuestro objetivo principal, planteado en las primeras páginas de la investigación.

La reconstrucción de la postura de Heidegger acerca de la ciencia en el período de Marburgo implicó necesariamente el desarrollo de sus estudios sobre la verdad, el enunciado, la comprensión, la objetivación, el fundamento, la historicidad, etc.; esto se debió a que las reflexiones en torno a la ciencia aparecen con ocasión de los mencionados tratamientos y es desde el interior de aquellas discusiones más amplias de donde se extraen las propuestas propiamente referidas a la constitución de las ciencias ópticas.

A lo largo del desarrollo de nuestro estudio se ha hecho evidente una cierta constante en el modo heideggeriano de discusión de las cuestiones que nos competen: la manera en la que nuestro autor se ocupa de las problemáticas asociadas a la constitución de las ciencias ópticas es, por regla general, la remontarlas hasta sus bases existenciales. Por ello, la filosofía de la ciencia que queda configurada como resultado de la organización que nos propusimos es, tal como se había anticipado, una filosofía de la ciencia de corte existencial, cuyo procedimiento será frecuentemente -y en concordancia con el modo heideggeriano de tratamiento- el de remontar un fenómeno a sus fundamentos existenciales.

Como dijimos, en el desarrollo de nuestro proyecto, debimos detenernos en la presentación y análisis de las diferentes temáticas dentro de cuyo tratamiento hace su aparición el problema de la ciencia. Esta forma de proceder no sólo resultó necesaria (debido al carácter disperso del modo de aparición de las cuestiones científicas), sino que, al mismo tiempo realizó un aporte relevante a la investigación: nos ofreció un valioso panorama del lugar específico que cada cuestión asociada a la ciencia ocupa en el contexto más amplio de una filosofía general de la existencia; en otras palabras, nos permitió identificar las estructuras en las que cada asunto científico se arraiga dentro del complejo sistema de estructuras cooriginarias.

Ahora bien, nuestra articulación y organización no sólo reconstruyó una filosofía existencial de la ciencia, sino que además propuso una clave de lectura, una serie fundamental de conceptos en torno a los cuales, a nuestro juicio, giran todas las exposiciones del período: toda la filosofía de la ciencia del período de Marburgo es, de un modo u otro una expansión o aplicación de los conceptos de desmundanización, tematización, y objetivación (los dos últimos conceptos se han mostrado como hermanados). Tomando como base la caracterización de la ciencia como actitud (concepción existencial de la ciencia), el problema central que los desarrollos filosóficos acerca de la ciencia buscaron responder fue, ¿cómo se produce el cambio de la actitud pre-teórica en actitud teórica?; nuestra propuesta de lectura fue: el cambio se

produce por medio de la desmundanización y sus fenómenos asociados, en sus diversas concreciones. En efecto, todos los cambios en las modalidades del enunciado, todas las variaciones en los modos de visión, toda conversión del ente en asunto u objeto temático, responden a un movimiento que se inicia en la puesta entre paréntesis del modo originario de comparecencia de los entes, y en la relativa suspensión del quehacer productivo¹¹⁸. Los tres fenómenos mencionados se encuentran en el trasfondo de todas las temáticas, y dan sentido al cambio fundamental que motivó nuestra discusión: el pasaje de la actitud cotidiana a la actitud científica.

Si bien hemos obtenido una serie de valiosos resultados, nuestra investigación es consciente de la aparición de múltiples cuestiones anexas que se ramifican en diversas direcciones, y que también requieren un tratamiento específico. En este sentido, las conclusiones que emergen de nuestra investigación representan una preparación del material y marco de investigación necesario para dedicarnos a un posterior trabajo de ampliación.

En lo referente a las cuestiones internas a nuestro estudio que han quedado abiertas, consideramos que debería realizarse una investigación más profunda que intente ofrecerles una respuesta adecuada. Nos referimos puntualmente a la determinación del preciso punto de intercambio entre la actitudes teórica y la pre-teórica; la caracterización precisa del “ver de modo nuevo”; la exposición detallada de las anunciadas modalidades intermedias del ente; las formas transicionales de la comprensión (modalidades que no cumplen completamente con las características de la comprensión primaria, ni las de la comprensión derivada en tanto *determinar*); los modos fronterizos entre la circunspección y la contemplación en tanto modos de visión asociados a las mencionadas formas de la comprensión; la descripción expresa del anunciado escalonamiento que posibilita la derivación del tiempo y espacio homogéneo de la física a partir de la espacialidad y temporalidad del Dasein; y el análisis específico del modo de tematización constituyente de la ciencia histórica, entre otros. Adicionalmente, nuestros estudios acerca de las ciencias ópticas podrían constituir una valiosa base para proyectarnos hacia la investigación de la constitución de la ciencia ontológica, y sus modos de tematización y objetivación.

La investigación que hemos realizado también aporta una prudente base para dedicarse a la resolución de temáticas externas a los objetivos iniciales, y ajenas al período examinado. Investigaciones futuras deberían extenderse sobre las obras heideggerianas posteriores a la *Kehre*; en esta aproximación, tendremos la oportunidad de investigar la recepción de la concepción existencial de los años ‘20 en las reflexiones en torno a la ciencia como modo

¹¹⁸ Afirmamos que la suspensión de la ocupación es de carácter “relativo” teniendo en cuenta aquellos fragmentos en los cuales Heidegger indica que la interrupción de la praxis no constituye de por sí una teoría, además de las secciones donde se afirma que el ente no debe perder su carácter a la mano para volverse objeto de una reflexión tematizante. Consideramos también aquí aquellos modos de la contemplación que acontecen dentro del contexto de la ocupación, como el examinar la obra terminada.

eminente del pensar contemporáneo y la técnica en tanto última etapa en la historia del olvido del ser. Investigaremos si acaso la filosofía heideggeriana de la ciencia del período de Marburgo funciona como antecedente y trasfondo para las propuestas del segundo período, o si, por el contrario, sus principios son abandonados, ampliados o refinados. A su vez, nuestros resultados podrán ser comparados con las propuestas del contemporáneo constructivismo científico, representado fundamentalmente en las figuras de W. Kamlah y P. Lorenzen, estas posturas estudian la configuración social de las teorías y los ámbitos de investigación, y -en contraste con una postura realista ingenua- destacan el papel activo de la comunidad científica en el diseño no sólo de los complejos conceptuales por medio de los cuales se inspecciona lo real (sistemas conceptuales que, según el realismo surgirían de la mera referencia a un mundo que se muestra como totalmente independiente de los posicionamientos subjetivos), sino también el papel mediador de la teoría para la posibilidad misma de toda investigación. Podría resultar reveladora la aplicación de las nociones científicas heideggerianas (particularmente, la idea de *Vorgriff*) a la idea de “modelo”, en tanto esquema de comprensión para fenómenos no perceptibles, que se desarrollan motivados por la exigencia de la mesurabilidad (Heidegger, 2007c:267). Las posturas constructivistas podrían encontrar un importante antecedente en la filosofía heideggeriana de los años '20, principalmente en lo referente a la idea del conocimiento científico como construcción -y en tanto actividad humana derivada de estratos más primordiales de relación con el mundo-, y en el desarrollo del estudio de la configuración social de los “meros hechos”. A su vez, debería estudiarse la recepción que estas teorías hacen de conceptos heideggerianos que destacan el carácter histórico y contextualizado de la ciencia, conceptos tales como situación hermenéutica, precomprensión, e historicidad.

Por último, nuestra investigación dispone el terreno para un estudio de la influencia de las propuestas heideggerianas en la contemporánea filosofía de la tecnología. Específicamente podría analizarse la posibilidad caracterizar los estudios de Heidegger acerca de la remisionalidad como esencia del útil en tanto antecedente para discusiones acerca de la constitución ontológica de los artefactos (Simondon), también podrían estudiarse las consideraciones del carácter reticular del mundo de la ocupación como terreno preparatorio para la idea de “Sistema técnico” (Latour), y las reflexiones acerca de la relación teoría-praxis como antecedente para las investigaciones acerca de la dimensión protésica de la técnica (Kapp, Gehlen).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias:

HEIDEGGER, M:

- (1990) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 26)
- (1992a). *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 19)
- (1992b) *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 29-30)
- (1993a). *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 22)
- (1993b) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 58)
- (1993c) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 59)
- (1994a). *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 17)
- (1994b). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 20)
- (1994c) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 61)
- (1995a). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 21)
- (1995b) *Phänomenologische interpretation von kants Kritik der Reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 25)
- (1996a) *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (GA 27)
- (1997). *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 24)
- (2002b) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 18)
- (2004b) *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 64)
- (2005) *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 62)
- (2006c) *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman (GA 23)

Traducciones y textos editados fuera de la edición de las obras completas:

- (1965) *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- (1986) *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (1994d) *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1994e) *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones de Serbal, Traducción de Eustaquio Barjau.
- (1996 b) *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de cultura económica, Trad. De Gred Ibscher Roth
- (1996c) *Phänomenologie und Theologie*, en Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2000a): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, Trad. y prólogo de Juan José García Norro.
- (2000b): *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- (2001a): "De la esencia del Fundamento", en *Hitos*, Madrid: Alianza, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

- (2001b) “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid: Alianza, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte
 - (2001 c) “Fenomenología y teología” en *Hitos*, Madrid: Alianza, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte
 - (2002a): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]* Madrid: Trotta. Trad. de Jesús Adrián Escudero
 - (2003) *Plato's Sophist*, Indiana, USA: IndianaUniversity press. Trad. De Richard Rojcewicz y André Schuwer.
 - (2004a): *Lógica: la pregunta por la verdad*, Madrid: Alianza. Versión española de J. Alberto Ciria.
 - (2006a) *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta. Traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera
 - (2006b) *Introducción a la Investigación Fenomenológica*. Madrid: Síntesis. Traducción de Juan José García Norro.
 - (2007a) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza. Traducción de Jaime Aspiunza
 - (2007b) *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid: Síntesis. Traducción de Juan José García Norro
 - (2007c) *Seminarios de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. México: Jitanjáfora M° Relia Ed. Trad. De Ángel Xolocotzi Yáñez
 - (2008) *El concepto de tiempo*, Barcelona: Herder, Traducción de Jesús Adrián Escudero.
 - (2009) *Tiempo e Historia*, Madrid: Trotta. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero
 - (2010) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*”. Madrid: Alianza, Traducción de Alberto Ciria
- HEIDEGGER, M. – RICKERT, H
- (2002) *Martin Heidegger-Heinrich Rickert, Briefe 1912-1933*, Alfred Denker (hrsg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Fuentes Secundarias

ARISTÓTELES.

- (1995a) *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica (órganon) II*, Biblioteca clásica Gredos nº115, Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas por Miguel Candel Sanmartín.
- (1995b) *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica (órganon) II*, Biblioteca clásica Gredos nº115, Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas por Miguel Candel Sanmartín
- (2000) *Metafísica*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires. Trad. y notas de Hernán Zucchi
- (2005) *Ética a Nicómaco*, Madrid: Alianza, Trad., introducción y notas de José Luis Calvo Martínez.

BABICH, Babette E.:

- (2007) “The problem of science in Nietzsche and Heidegger”. En: *Filosofia e Ciência : Science in philosophy / Revista portuguesa de filosofia* 63, fasc. 1-3, pp. 205-237

BAST, R.

- (1986) *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Tübingen, Frommann-Holzboog.

BARTELS. W.J.

- (1985) *The Status of epistemology in the thought of Martin Heidegger*, Texas, University Microfilms International.

BECKER, O.

- (1927) *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, Halle: Max Niemeyer.
- (2002) “Vier Briefe an Martin Heidegger” en A. Gethmann -Siefert und J. Mittelstrass (Hrsg.) *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München: Wilhelm Fink.

BERTORELLO, A.

- (2005a) “El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal” en *Revista de Filosofía*, vol.30, nº2, pp. 119-141

- (2005b) “Semiosfera y Mundo: ensayo sobre un posible diálogo entre Lotman y Heidegger”, en *Revista LSD: Lenguaje, Sujeto y Discurso*, N°1, Buenos Aires, pp. 15–19
- (2007) “Teoría e impropiedad en M. Heidegger (1923-1927): El problema de los discursos objetivantes”, en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 40, pp 141-160.
- (2008) “Texto, acción y sentido en la fenomenología del mundo de M. Heidegger” en *Revista de Filosofía*, Madrid: Ed. Universidad Complutense, Vol.33, n°2, pp.111-130
- (2011a): “La virtualidad del sentido y su actualización en el discurso descriptivo: Una interpretación del lugar de la descripción en el método fenomenológico de Heidegger” en *Revista Pensamiento*. España: Ed. Universidad de Comillas, Vol. 67, n° 251, pp. 89-102
- (2011b) “La estructura semántica del Dasein en *Sein und Zeit* de M. Heidegger”, en *Horizontes filosóficos*. Año 1, N°1 Ed. Departamento de humanidades de la Universidad Nacional del Comahue
- (2013) *El abismo del espejo, la estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger*, Buenos Aires: EDULP.
- BRANDOM, R.
- (2002a) “Heidegger’s Categories in *Sein und Zeit*” en *Tales of the Mighty dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts/ London, England
- (2002b) “Dasein, the Being that Thematiszes” en *Tales of the Mighty dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts/ London, England
- BRÖCKER, W.
- (1984) “Heidegger und die Logik“, en Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger.Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum.
- CAPUTO, John D.:
- (1986) "Heidegger's Philosophy of Science: The Two Essences of Science." En *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, ed. J. Margolis, M.Krausz, and R. M. Burian. Dordrecht: Martinus Nijhoff
- (2000), “Hermeneutics and the natural sciences : Heidegger, science,and essentialism”. en: John D. Caputo: *More radical hermeneutics : on notknowing who we are*. Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, pp. 151 -172
- CORIANO, P. L.
- (1998) “Die formale Anzeige und das Ereignis”, en: *Heidegger Studies*, Vol 14, Berlin: Dunker & Humblot.
- COURTINE, J. F.
- (1996) “Les Recherches Logiques de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l’ être”, en: Courtine J. F (Hrsg), *Heidegger 1919-1929. De l’hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J Vrin
- DAHLSTROM, D.
- (1994a) “Heidegger’s Method: philosophical Concepts as formal indications” en *The Review of Metaphysics. A philosophical quarterly*, Vol. XLVII, N° 4, June, Issu N° 188.
- (1994b) *Das logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heideggers*, Wien, Passagen-Verlag.
- DENKER, A. y ZABOROWSKI, H.
- (2006) “Wahrheit, Sein und Zeit. Zu Heideggers Vorlesung aus dem Winter-semester 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21)” en *Heidegger und die Logik*. Alfred Denker y Holger Zaborowski eds. Bd.79, Amsterdam-NY: Rodopi, pp. 161-183.
- DREYFUS, H.:
- (1996): *Ser en el mundo, comentario a la división I de Ser y Tiempo*, Chile: Cuatro vientos. Traducción Francisco Huneeus.
- (2002) “How Heidegger defends the possibility of a correspondencetheory of truth with respect to the entities of natural science”. en: Schatzki, Theodore R. (Hrsg.): *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge, 2001, pp. 151 -162. – Nachdruck
- DROYSEN, J.G.
- (1882) *Grundriss der Historik*, Leipzig: Veit & Comp. Verlag

EINSTEIN, A.

-(1921) *Geometrie und Erfahrung*. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Pp 123-130. Berlin: Springer.

ESCUADERO, J.A.

-(2000) "Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana", en: *Taula, quaderns de pensament*. Nº 33-34, Baleares: Ed. Universitat de les illes Balears, pp.91-106

-(2001) "El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles". En: *Logos, anales del seminario de metafísica* nº3, Madrid: Ed. Universidad computense de Madrid. pp.179-221

-(2009) *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico 1912-1927* Barcelona: Herder

-(2011) *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder

FIGAL, G.

-(2005) "Leben als Verstehen", en: *Leben : Verständnis, Wissenschaft, Technik*. Eilert Herms (Hrsg.) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 32 – 39

GARCÍA RUIZ, P.E.

-(2002) "¿Ontología fundamental o crítica del conocimiento? Heidegger, crítico del neokantismo". En: *Signos filosóficos*, nº7, enero-junio, pp. 125-150

GAUVRY, Ch.:

-(2013) "En tant que herméneutique" et "en tant que apophantique". La lecture herméneutique du logos 1925-1926, en Tobias Keiling (Hrsg.) *Heidegger Forum*, Vol.8: *Heidegger Marburger Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.

GETHMANN, K. F.

-(1974) *Verstehen und Auslegung*, Bonn, Bouvier

-(1991) „Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b“ en Gethmann, K. F (Hrsg.) *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie* , Bonn, Bouvier.

GILLILAND, Rex:

(2002) "The destiny of technology : Modern science and human freedom inthe later Heidegger", en: *Heidegger Studien / Heidegger studies / Étudesheidegeriennes* Nº18, pp. 115-128

GLAZEBROOK, T.

-(2000): *Heidegger's philosophy of science*, New York: Fordham University press.

GORDON, P.

-(2010) *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, USA:Harvard University press.

GREIMAS, A.

-(1996) *La Enunciación. Una postura epistemológica*, en: *Cuadernos de trabajo* 12, Puebla, Instituto de ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla.

GUIGNON, CH.

-(1983): *Heidegger and the problem of knowledge*, Indiana, USA: Hackett publishing company

-HUSSERL, E.

-(1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Libro Primero)*, México: Fondo de Cultura Económica, Trad. de José Gaos.

-(1968) *Logische Untersuchungen, erster Band: Prolegomena zur reiner Logik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

-(1976) "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als Intentional historisches Problem", en E.Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Kluwer, Den Haag, (Husserliana VI) p.365-386

-(2001) *Investigaciones lógicas. Primer volumen: Prolegómenos para una lógica pura*, Madrid: Alianza, Trad. de Manuel Garcia Morente y Jose Gaos.

-(2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Libro Segundo)*, México: Fondo de Cultura Económica, Trad. de Antonio Zirión Q.

-(2006) *La tierra no se mueve*. Madrid: UCM, Editorial Complutense

-(2006b): *Meditaciones cartesianas*, Tecnos: Madrid.

- (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo: Buenos Aires.
- JONSON, F.
- (2012) “Vida y des-vivificación: la génesis existencial de la ciencia en el joven Heidegger” en *Ontology Studies / Cuadernos de Ontología*, N°12, pp. 261-269
- KANT, I.
- (2003) *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada, Trad. de J. Rovira Armengol
- (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue, Trad., introducción y notas de Mario Caimi
- KISIEL, TH.
- (1973) “On the dimension of a phenomenology of science on Husserl and the young Dr. Heidegger”, en: *Journal of the British society for Phenomenology*. Cheshire, England: Jackson Publishing. Vol.4, n°3. pp 217-233
- (1995) *The genesis of Heidegger's Being and time.*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press
- (1996) “L'indication formelle de la facticité: sa genese et sa trasformation“, en Courtine J.F (Hrsg), *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J Vrin.
- (2002) *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts*. Denker, A. y Heinz. M. (eds). London – New York: Continuum.
- KOCKELMANS, J.J.
- (1985): *Heidegger and science*, Washington D.C.:Center for advanced research in phenomenology & University press of America
- LOTMAN, I.
- (2000) *La Semiosfera I, Semiótica de la cultura y el texto*. Valencia: Ed. Cátedra, traducción de Desiderio Navarro
- MARTEL, CH.
- (2008): *Heideggers Warheiten: Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*. Berlin-New York: Walter de Gruyter
- MASCARÓ, L
- (2010): “El análisis Heideggeriano de los modos de acceso preontológico al mundo”, en *Actas del II Coloquio de Hermenéutica y X jornadas nacionales Ágora Philosophica*, p.282 -287, Mar del plata: Biblioteca Electrónica AAdIE-BA
- (2011a): “Heidegger y la compatibilidad entre teoría y ocupación: Estudio sobre la fase teórica de los artefactos científicos”, en *Actas del II Coloquio internacional de Filosofía de la Técnica*. Diego Lawler y Diego Parente (comp.) Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Abierta Interamericana. pp. 182-198
- (2011b): “La dimensión afectiva del discurso teórico en la filosofía del primer Heidegger”. En: *Actas de las II Jornadas internacionales de Hermenéutica: la hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones*. Luciano Mascaró y Adrián Bertorello (comp.). Buenos Aires: Ed. Proyecto hermenéutica.
- MASÍS, J.
- (2010): “Facetas de formación del joven Heidegger: de las tesis universitarias a la primera lección en la universidad de Friburgo”, en *Observaciones filosóficas*, N°10
- MC MANUS, D.:
- (2007) “Heidegger, measurement and the "intelligibility" of science”. en: *European journal of philosophy* 15 pp. 82-105
- MEYER, E.
- (1910) *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*, Halle: Max Niemeyer Verlag.
- MOHANTY, J. N.
- (1999) “*Heidegger on Logic*”, in Mohanty J. N. *Logic, Truth and the Modalities from a phenomenological Perspective*, London, Kluwer Academic Publishers.
- NAGEL, TH.
- (1996) *Una visión de ningún lugar*, México: Fondo de Cultura Económica

NEUMANN, G.

-(1999) *Die phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Rauauffassung bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Duncker & Humboldt.

-(2004) "Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften". En: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* / Hrsg.von Alfred Denker und Holger Zaborowki.

Freiburg i.Br. : Albert, (Heidegger-Jahrbuch ; 1), pp. 214-225

PADUI, R.

-(2013) "The Problem of Nature in Heidegger's Marburg Period" en Tobias Keiling (Hrsg.) *Heidegger Forum*, Vol.8: *Heidegger Marburger Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.

PARENTE, Diego

-(2008a): "La concepción Heideggeriana del Artefacto en *Grundbegriffe der Metaphysik*" en *Signos Filosóficos*, vol. X, núm. 20, julio-diciembre, pp. 75-93

(2008b) "Observaciones sobre uso y función de artefactos en *Sein und Zeit* de M.Heidegger" en *Contrastes, Revista internacional de filosofía*, Vol.XIII, Málaga, España: Ed. De la Universidad de Málaga, pp. 37-59

PIÑERA LLERA, H

-(1949) Posibilidades epistemológicas de la filosofía existencial en *Philosophy and Phenomenological Research* 9, pp. 400-415, Buffalo, N.Y.

PLATÓN

-(1988) *Sofista*, en *Diálogos V*, Biblioteca clásica Gredos nº117, Madrid:Gredos, Traducción, introducción y notas por N. L. Cordero.

REDLICH, O.;

-(1907) *Urkundenlehre, Teil I.*, München-Berlin: R.Oldenbourg Verlag

REHBERG, Andrea:

-(2008) "Finding a place for spache". en: *Journal of the British Society for Phenomenology* 39, pp. 103-107. - Diskussion zu Günther Neumann: Die phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Rauauffassung bei Husserl und Heidegger.

RIBEIRO ALVES NETO, R.

-(2010) "Heidegger e o significado ontológico-existencial da ciencia", en: *Principios, revista de filosofía*. v.17, n.27, jan./jun. Natal, Brasil: Ed.Universidade Federal do Rio Grande do Norte. pp. 97-112

ROUSE, J.

-(2002) "Heidegger's later philosophy of science". En: *Heidegger reexamined* / ed. with introd. by Hubert Dreyfus ... Bd. 2. New York :Routledge, pp. 301 -318. - LS: Phil 900

HEID 56-2

-(2005) "Heidegger's philosophy of science". En: *A companion to Heidegger*. Ed. Por Hubert L. Dreyfus. Malden, MA: Blackwell.

SAFRANSKI, R.

-(1997) *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, Traducción de R. Gabás.

SCHEER, B.:

-(2003) "Kunst und Wissenschaft als Formen der Welterschliessung :Überlegungen zu Kants erster und dritter Kritik". en: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 48, pp. 99-109

SCHMID, H.B.

-(2003) Heidegger und die Sozialwissenschaften: Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung. En: *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung* / Dieter Thomä (Hrsg.). Stuttgart; Weimar: Metzler. pp. 481-486

SEMBERA, R.

-(2007) "Heidegger, James, and Ryle on the problem of science and the everyday World". En: *Science et esprit* N°59, pp. 71-85

SIGWART, C.

-(1904) *Logik, Erster Band:Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebek) Verlag.

STRUBE C.,

-(2003) "Wissenschaft wieder als Lebenswelt: Heideggers ursprüngliche Idee einer Universitätsreform" en *Heidegger Studies*, Vol 19.

PIPER, Arthur:

-(2008) "Beauty and Truth in Science and Phenomenology". En: *Analecta Husserliana : The Yearbook of Phenomenological Research* N°97, pp. 225-238

TUGENDHAT, E.

-(1970) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

VATTIMO, G.

-(2002) *Introducción a Heidegger*. Trad. A. Báez. Barcelona: Gedisa.

VIGO, A.G.

-(2008): *Arqueología y aletheiología*, Buenos Aires: Biblos

-(2011a). "Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*." en *Studia Heideggeriana* Vol. 2 (Lógos-Lógica-Lenguajee) pp. 71-128.

-(2011b) "Libertad como causa. Heidegger, Kant, y el problema metafísico de la libertad" en *Studia Heideggeriana*, Vol.1 *Heidegger-Kant*. Bernardo Aibender (Ed.), pp. 219-242

VOLPI, F.

-(2001) "Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la ética nicomáquea?". En: *Revista de filosofía* México: Ed. Universidad Iberoamericana n°120, pp 149-170. Trad. De Luis César Santiesteban.

VON HERRMANN, F. W.

-(1991) *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann

-(2000) *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

WOLF, Thomas:

-(2003) "Konstitution und Kritik der Wissenschaften bei Heidegger". en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* N°57, pp. 94-110

XOLOCOTZI, A.

-(2007) *Subjetividad radical y comprensión afectiva, el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana.

-(2009) *Facetas heideggerianas*, México: Los libros de Homero.

-(2011) *Una crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, México: Itaca.

ZABOROWSKI, H.

-(2006) "Wahrheit, Sein und Zeit. Zu Heideggers Vorlesung aus dem Winter-semester 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (GA 21)*" en *Heidegger und die Logik*. Alfred Denker y Holger Zaborowski eds. Bd.79, Amsterdam-NY: Rodopi. pp 161-183.