

XOLOCOTZI, A. (COORD.), HEIDEGGER: CAMINOS Y GIROS DEL PENSAR (MONOGRÁFICO), ÁPEIRON. ESTUDIOS DE FILOSOFÍA, 9, 2018, 150 PP.

Adrián Bueno Junquero
UNED
adrianbuenojah@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

A raíz del monográfico publicado en 2015 titulado *Filosofía y Fenomenología* se ha sellado una nueva conquista de unidad en la comunidad de la fenomenología gracias a la revista *Ápeiron. Estudios de Filosofía*. Expertos y expertas en fenomenología heideggeriana han vuelto a reunir fuerzas para dar cobertura a la novena entrega de la revista, empujados por un aire revisionista que afortunadamente se aventura a desdibujar la opaca distinción entre filosofía continental y filosofía analítica (p. 7). A título de introducción, el coordinador Ángel Xolocotzi elabora una sucinta presentación donde expone cuál ha sido la motivación principal de la reunión: “esclarecer, desde distintos niveles temáticos, la relación del mago de Messkirch con la historia del pensar” (ib.). A tenor de algunas de sus publicaciones sería posible especular sobre algunos posibles orígenes del tan controvertido fenómeno del pensar en la obra de Heidegger¹. Ahora bien, más allá

¹ Tal vez con razón escribía Francisco Volpi en el prólogo de la obra de Ángel Xolocotzi y Luis Tamayo *Los demonios de Heidegger. Eros y Manía en el Maestro de la Selva Negra* (2012) que “Heidegger es el último poderoso y sorprendente ejemplo de una larga serie de casos que valdría la pena rastrear bajo el

de la discusión entre el condicionamiento de las fuentes biográficas en la propuesta fenomenológica del autor, o de fuentes meramente anecdóticas, es ciertamente innegable su íntima conexión con el pasado y el “futuro del pensar filosófico” (ib.). De ahí la importancia del fenómeno de la tradición en la configuración del pensamiento filosófico del joven Heidegger².

2. CONTRIBUCIONES

Justamente en esta dirección se encaminan las doce contribuciones del presente monográfico. Un ejemplo de la mirada retrospectiva de su pensar lo hallamos en la primera contribución a cargo de Jorge Luis Quintana Morales, titulada “Fenómeno, Logos, Hermenéutica: Aristóteles en la construcción conceptual del proyecto fenomenológico del joven Heidegger”. A través de la constelación filosófica presentada por Heidegger bajo el título de *Ontologie*—donde se exponen sus principales interlocutores de su proyecto de juventud—³ se elabora un detallado itinerario sobre las principales influencias del proyecto husserliano en la fenomenología heideggeriana de los años veinte. A pesar de las múltiples referencias metodológicas y temáticas de la fenomenología de Husserl en el vasto horizonte de influencia que afecta directamente al viraje ontológico, se subraya especialmente la idea de ciencia (p. 10)⁴, las relaciones entre el relativismo y la cosmovisión (p. 11) y el *cómo* (*Wie*) “de la investigación en torno al ámbito de lo originario; es decir, del fenómeno (*Phänomen*)” (ib.). La importancia de dichos elementos reside precisamente en la posibilidad de ubicar, dentro de la

título rigurosamente alemán de *Kritik der erotischen Vernunft*, o sea, *Critica de la razón erótica*” (Tamayo y Xolocotzi, 2012, 11).

² Una de las actividades más recientes en las que se discutió la perspectiva heideggeriana sobre el decurso de la tradición es el Congreso Internacional “Heidegger, lector de la tradición” celebrado en la UAM en 2016. Si bien el Congreso fue coordinado por Alba Jiménez Rodríguez, la recensión corre a cargo de Javier Leiva. Como reza la contribución inaugural de José María Zamora, puede traerse a colación el regreso de Heidegger a Platón y “a la tradición neoplatónica en su proyecto de superación de la metafísica” (Leiva, 2016, 752).

³ “Mentor en la busca fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl” (p. 10). Según el propio autor, resulta conveniente añadir al *numerus clausus* de interlocutores a Heinrich Rickert y Wilhelm Dilthey, quienes fueron de vital importancia para comprender la ruptura con lo teórico a la luz de Xolocotzi: “se inserta en el programa filosófico de 1916 en donde Heidegger ya tiene como contrapartes a Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl” (Xolocotzi, 2007, 34).

⁴ Tal y como pone de manifiesto Ramón Rodríguez, la “idea de ciencia filosófica, [es una] idea heredada (...) de Husserl” (Rodríguez, 1997, 18).

historiografía del pensamiento heideggeriano, aquellos componentes centrales que motivaron la temprana concepción *pre-teorética* diseñada en las lecciones de 1919. A partir de ese momento se acentuarán las distancias entre Husserl y Heidegger, sobre todo a raíz de la contraposición entre el análisis reflexivo de la vivencia y la denominada “apropiación (*Ereignis*) de la vivencia del mundo circundante” (ib.), responsable de conducirla a la conocida “aprehensión atemática del significado circunstancial de cada ente” (ib.), en lugar de la “tematización teórica y desvivificadora” (ib.). A través del ejemplo de la cátedra se intenta mostrar el ámbito que pertenece al fenómeno de la apropiación sin caer en la inmensidad teórica del problema de la objetividad. Así, se reconoce el despliegue de la teorización formal en términos de lenguaje premundano y el algo premundado nombrado (p. 12).

De esta manera, la propuesta del joven Heidegger durante el *Kriegsnotsemester* se encamina a la descripción de la estructura de la vivencia del mundo sin desvivificarla, desplazando el análisis hacia la mencionada dualidad. En las siguientes observaciones el autor presenta cuáles son las vías de acceso “al ámbito de la apropiación de significado” (ib.) —proporción que ofrece la intuición hermenéutica (ib.)— que empujaron en cierta medida al joven de Messkirch a distanciarse de la lectura cartesiana de Husserl (ib.), para dar cuenta del fenómeno de la *vida* desde una fenomenología que se sabe, ante todo, “preteorética” (ib.), puesta en movimiento, en última instancia, por “un acceso comprensor-discursivo de la vida respecto de sí misma” (ib.). A continuación, el autor muestra la concepción que Heidegger presenta en su “Introducción a la fenomenología de la religión” (1920-1921) definida a través de la genealogía del término y atendiendo, en consecuencia, no solamente al denominado “camino prearistotélico de la fenomenología hermenéutica” (p. 13) sino a la descomposición del término en “fenómeno y *logos*” (ib.). Dada la complejidad del lenguaje heideggeriano, ha de reconocérsele al autor el carácter detallado y minucioso de las reflexiones, sustentadas por una mirada filosófica coherente y precisa que se dirige a los contenidos mismos. Ello se hace especialmente ostensible en la noción de *fenómeno* que resulta de su descomposición en tres niveles de “sentido de ejecución (*Vollzugsinn*), sentido de referencia (*Bezugsinn*) y sentido de contenido (*Gehaltsinn*)” (ib.); dirigidos, no obstante, hacia el mundo circundante desde el “yo histórico” (ib.), dado que es el mundo circundante el responsable de constituir el sentido de contenido del fenómeno. Son los elementos esbozados en el

complemento auxiliar del sentido temporal (*Zeitigungsinn*) (1921-1922) los que conducirán al quinto elemento denominado "conservación de la situación; esto es, del *Zeitigungsinn*" (ib.).

A la luz de la interpretación de Hayes y Kisiel, el autor sostiene una interpretación sobre las lecturas heideggerianas de Agustín y Aristóteles contraria a la tesis rupturista, defendiendo la denominada "solución de continuidad ubicada, a juicio de Hayes, en el interrogante heideggeriano respecto de la facticidad y su relación con el alma" (ib.). De alguna manera nos hallamos en el periodo del diálogo con Aristóteles que dará lugar al famoso *Informe Natorp* de 1922. Uno de los problemas fundamentales abordados en este texto es recogido por el autor al recordar el papel del ejercicio filosófico en relación con la historia, ubicando su punto de partida en una repetición "que articule los hallazgos históricos del pensar, con el interés concreto del ahora" (p. 14). A raíz de dicha comprensión se entiende, según el autor, el rol que juega Aristóteles en la tarea metódica esencial de la destrucción (ib.), siguiendo "el desmontaje categorial de la tradición" (ib.) que Heidegger plantea en las lecciones de 1923-1924. Líneas después se esclarece la cuestión señalando que el camino aristotélico emprendido durante los años veinte "implica un retroceso apropiador de la filosofía sobre su propia historia" (p. 15). Al lado del primer periodo se halla, en paralelo, la reapertura de una filosofía dedicada a desentrañar los modos de manifestación de la vida fáctica. De ahí la importancia del camino aristotélico en la configuración particular de la "*phrónesis*, la temporalidad kairológica y la caracterización del *Dasein* como viviente con *lógos*" (ib.). A estas consideraciones debe sumársele la doble influencia que ejerce por un lado la noción de *fenómeno* originaria del *De Anima* en el periodo 1923-1924 y, por otro lado, los elementos materiales que condensan el conocido *logos*, motivados por la lectura del texto *De interpretatione*. Son estas cuestiones historiográficas traídas a colación las que justifican el distanciamiento parcial del autor con respecto a la tesis defendida por Arturo Leyte que sostiene una definición de fenomenología exclusivamente vinculada a las relaciones entre "el 'decir' (*lógos*) y 'aparecer' (*phainesthai*)" (ib.). Dicha teoría acierta en la caracterización general del término fenomenología, pero adolece de una falta de esclarecimiento contextual de los términos en el periodo temprano de Heidegger, un elemento fundamental si tenemos en cuenta que "ambos conceptos solo son comprensibles en el horizonte de la destrucción de la tradición" (ib.).

De igual modo le parece insuficiente por no terminar de iluminar suficientemente qué entiende Heidegger por *hermenéutica* en el periodo anterior a *Sein und Zeit*.

Una vez expuesto el horizonte temático del que se sirve el autor para abordar la problemática se explicitan en tres bloques independientes los tres problemas fundamentales de la temprana fenomenología heideggeriana: noción de *fenómeno*, concepto de *lógos* y noción de *hermenéutica* (pp.15-18). Del primer bloque destacamos su origen genealógico en el término *phainómenon*, analizado en el horizonte de la aparición (*phainészai*) a partir de la idea aristotélica de mostración, "tanto en presencia como ausencia de luz" (p. 16) desde el articulado aristotélico de "lo transparente en acto" (p. 15). De esta manera, la noción de fenómeno apunta "al mostrarse (*sich zeigen*) del ente" (p. 16). Aunque no participando de una estructura intencional sino desde la lógica, si se quiere decir así, *genética* o *pre-teórica*, encargada de asimilar dichos procesos de "automostración del ente mismo" (ib.). Retrotrayendo el análisis a la tipología presentada por Aristóteles en torno a la facultad sensitiva —tipo propio (*idia*), el común (*koiná*) y el accidental (*símbebekóta*) (ib.)—, incorpora el segundo bloque de análisis relativo a la noción de *lógos*. Esta vez el autor no solamente subrayará la importancia de los primeros años de la década de los años veinte sino que ubicará la noción en el contexto previo e interno de *Sein und Zeit*, es decir, dentro del marco de las lecciones de 1923-1924, de los *Prolegómenos* de 1925 y de la misma obra de *Sein und Zeit*. A partir de la destrucción del *De interpretatione* de Aristóteles uno puede desplazarse a la reconstrucción de la noción, tomando el carácter preferente de la distinción aristotélica entre *phonè semantike* y *lógos apofantikós* (ib.); ello sin olvidar la importancia del fenómeno de la voz en la motivada aparición de la representación imaginativa responsable de traer a colación, frente al ente, aquello *dicho*. Así, "Al estar asociado a una imagen, el sonido deviene significativo" (ib.). Vale decir que no solamente tiene una incisión directa sobre la cuestión de la significatividad sino que encuentra su modo de aparición en una determinada predisposición originaria con respecto al mundo. Aquí entran en juego las notas esenciales que presenta el autor sobre el *lógos apofantikós* y su íntima relación con el *logos* verdadero y la revelación "tal cual es" (ib.). Por último, el autor explicita una larga exposición sobre la noción de *hermenéutica* (pp. 16-18), tan necesaria como extensible a muchas problemáticas abordadas por Heidegger. Gracias a la noción presentada en la *Ontologie* que encuentra su

refiguración en el *Informe Natorp* es posible atender a la hermenéutica como “técnica de interpretación” (p. 17).

Ahora bien, no solamente es una *tekhné* al servicio de las tendencias o los flujos que se aventuren sobre el complejo entramado de la interpretación, sino que se revela de alguna manera en la destrucción heideggeriana. Ello provoca una desfragmentación o disolución del término —siguiendo la herencia de Aristeo y San Agustín— en aras a consolidar un anclaje de la denominada *hermēneía* en la vía destructiva por medio de cuatro momentos fundamentales: “*hermēneía* como exégesis [...] como *Hermenéutica sacra* [...] como *Hermenéutica general* de Schleiermacher y [...] la *Hermenéutica como método de las ciencias del espíritu* en Dilthey” (ib.). A través de un riguroso análisis profundo sobre los sentidos originarios del término se evidencian, finalmente, los “tres momentos específicos de la tradición antigua” (ib.). Sin duda alguna los análisis en torno al Dios *Hermēs* —con la transmisión del mensaje— y la referencia aristotélica al acto de comunicar (ib.) muestran la importancia del fenómeno de la interacción y, en definitiva, del *notificar*, aludiendo a “Filón y a su caracterización de Moisés como el que notifica, aquel que anuncia (*Künder*), en tanto que profeta, los designios divinos” (p. 18).

La siguiente contribución se titula “Heidegger y la Física de Aristóteles: Contexto y significación de su interpretación fenomenológica” y corre a cargo de Jean Orejarena Torres. A propósito del texto que Heidegger escribe en 1939 bajo el título “Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristóteles, *Pyshik B, I*”, así como de la última lección impartida en Friburgo en 1955-1956 “Der Satz vom Grund”, el autor subraya la importancia del texto de la Física de Aristóteles en la concepción heideggeriana de la filosofía occidental, siguiendo, entre otras, la siguiente expresión que emplea Heidegger para referirse al texto: “Quien haya comprendido este capítulo podrá aventurarse en los primeros pasos en el pensar” (p. 22). Tras algunas referencias biográficas de sumo interés para comprender las razones que motivan las lecturas de los textos griegos se muestra un detallado análisis sobre las fuentes documentales disponibles y su correspondiente recepción en la comunidad heideggeriana (pp. 23-24). A continuación, el autor expone de qué trata el hilo conductor o “la defensa metódica del acercamiento estrictamente filosófico a Aristóteles” (pp. 24-25): por un lado atiende a la reconstrucción de la tesis antipsicologista de herencia husserliana en el camino hacia la elaboración del género literario “de las «interpretaciones fenomenológicas» sobre la tradición”

(p. 25), mientras que por otro lado recupera el sentido filosófico impregnado en la obra en la medida en que “posee un nivel de fundamentación básico al que no puede aspirar la propia física moderna” (ib.). Para una comprensión holística y detallada de estos dos momentos el autor complementa los análisis aquí explicitados con un segundo hilo conductor relativo al “sentido rector que debe guiar a la ontología” (ib.). Es desde la apropiación productiva que se manifiesta la tensión interna “entre asimilación y crítica a la ontología tradicional” (p. 26) y que propicia su “dimensión creativa” (ib.); en ella se hace patente, dirá el autor, con “una concepción novedosa y original de la ontología” a la que Alejandro Vigo se ha referido con la distinción entre ontología arqueológica y ontología aleteiológica (ib.).

El interés en la lectura heideggeriana de la *Fis.* no obedece únicamente al sentido filosófico del que se nutre para llegar a todas estas consideraciones. Por esta razón, el autor desarrolla en las siguientes páginas un epígrafe titulado “El sentido fenomenológico de la *Fis.*” (pp. 26-37) como elemento nuclear de su exposición. Ciertamente podríamos destacar todos los elementos que confluyen en estas casi doce páginas de completo desarrollo y notoria riqueza expositiva. Sin embargo, algunos elementos se superponen a otros en los distinguidos niveles de importancia o razonamiento y por ello serán atendidos en correspondencia a sus jerarquías. El primero de los elementos descritos por el autor es el itinerario temático que puede trazarse desde el año 1939 hasta las lecciones de 1955-1956, donde adquiere especial protagonismo la naturaleza de la física en las reflexiones sobre el método (pp. 26-28); le sigue indudablemente la vía destructiva como “tarea de desmontaje (*Abbau*) de los conceptos tradicionales” (p. 28), un análisis detallado sobre la *interpretación filosófica* —desarrollado por Heidegger en 1929 en el texto *Kant und das Problem der Metaphysik*— (p. 29) reconducido, no obstante, a la noción de situación hermenéutica desplegada en el *Informe Natorp*. Ello le sirve al autor para exponer sucintamente qué entiende Heidegger por “*Dasein* humano (*menschliche Dasein*)” (ib.), y por consiguiente, la noción de *investigación* tratada por Aristóteles en relación con los denominados *principios* (ἀρχαί) (ib.). A continuación, el autor profundiza sobre las capas inferiores de fundamentación en el marco de la lectura fenomenológica y concibe la vía metódica de la *Fis.* —según la cual “el punto de partida debe estar fijado por el ente tal cual es cognoscible y claro (τὰ σαφέστερα) para «nosotros» (ἡμῖν)” (p. 30)—, como “«experiencia fundamental» (*Grunderfahrung*) en la que el objeto

es pre-dado" (p. 31). Así, se desarrolla una descripción minuciosa sobre los términos aristotélicos que son objeto de análisis y que sirven, en última instancia, para elaborar una descripción fenomenológica ceñida a la destrucción, la tradición, y los principios, entre otras cuestiones, todo ello sin olvidar la importancia de la concepción holística del *cómo* (*Wie*) en el marco general de la complementación ontológica que realiza Heidegger sobre el texto aristotélico.

Una vez esclarecida la compleja lectura fenomenológica llevada a cabo por Heidegger del texto aristotélico, Ramón Rodríguez plantea una pregunta que vehiculará el *pathos* de su contribución: "Resolución y alteridad: ¿Hay una medida en el trato con el Otro?" Con un sugerente epígrafe titulado "Culpabilidad ontológica y alteridad" el autor se inclina a pensar sobre una posible lectura la finitud peculiar de la existencia en *Sein und Zeit* como "condición de posibilidad de la moralidad" (p. 40). Algunos análisis auxiliares que el autor desarrolla en otros lugares tal vez sirvan para defender este posicionamiento⁵. En cualquier caso, destaca la predisposición de un ser "pro-puesto" —en el sentido de ocupación— (ib.) como un elemento clave para la aparición de la corrección, el deber, y preguntas similares. Únicamente a partir de esta predisposición es posible, dice el autor, "fragar la posibilidad de una vida buena, con la continuidad y coherencia requeridas" (ib.). De la complejidad de esta empresa moral se desprende un horizonte relacional entre la estructura ontológica general de la existencia como proyecto arrojado y la "condición necesaria de la posibilidad de la moralidad" (ib.). Dos son los elementos a los que aduce el autor para justificar su posicionamiento. Un primer momento de predisposición del *Dasein* a volcarse a sus posibilidades de acción y a "tomar posición respecto de ellas" (ib.) se complementaría con un segundo momento de *distancia* generada "entre lo que se es — y lo que se puede ser— y el sí mismo que se posiciona sobre ellas" (ib.). Tal y como trae a colación en las siguientes líneas, se tratará, efectivamente, de dilucidar la "estructura formal del elegir" (ib.). Dicho contundentemente el autor señala: "la existencia propia es algo así como la matriz de la moralidad, su lugar original de arraigo" (ib.). Hay un elemento, sin embargo, que debe ser tenido en cuenta para proceder adecuadamente con el análisis fenomenológico de la

⁵ Destacamos la última de las obras que el mismo autor referencia para invitar a la lectura a aquellos/as interesados/as en esta posible lectura de una moralidad heideggeriana desde los postulados de *Sein und Zeit*. Cf. Rodríguez, R. (2015). *Fenómeno e interpretación*. Madrid: Tecnos.

moralidad y que debe atender, *ex ante*, a la observación realizada por Gethmann sobre el proceder fenomenológico y su itinerario: “un ejemplo de un tipo de filosofía trascendental que se conforma con la prueba de las condiciones de posibilidad (reducción) y que no encuentra ya el camino de vuelta desde las condiciones a la realidad condicionada (construcción)” (ib.). Esta definición esclarece precisamente el horizonte de operatividad del proceder heideggeriano así como su límite, lo cual resulta de vital interés para las investigaciones siguientes.

Dicho esto, y con ánimo de proseguir con la exploración, el autor recurre al texto de Albert Camus titulado *La Caída*, donde el abogado Jean-Baptiste Clamence atiende a la sensación de desarraigo que se despierta al escuchar el suicidio inevitable de una mujer. A raíz de esta experiencia el hombre empieza a tomar visión de una cierta culpabilidad que le acontece de forma indisimulada en conexión con algunos elementos identificables en sus monólogos interiores; el autor expone con una riqueza narrativa de primer orden el carácter *disruptivo* de esta experiencia moral: “se trata de un fenómeno disruptivo, que, dándose en la cotidianidad, rompe su tranquilo discurrir y lo cuestiona radicalmente” (p. 41). Al mismo tiempo se da en el marco de la *interpelación* que sufre el abogado para “entrar en la situación” (ib.) desde una culpabilidad que originariamente “no domina” (ib.). Sí dominaba sin embargo la acción no emprendida en el sentido heideggeriano. Por esta razón el autor concluye señalando: “es esta culpabilidad añadida a la culpabilidad ontológica de la resolución lo que revela la insuficiencia de la interpretación existencial para derivar de ella la conciencia moral” (ib.). La experiencia está vinculada directamente a un momento de alteridad que aparece a través de una doble manifestación. Mientras por un lado “la llamada viene “de fuera”” (ib.), ese exterior “tiene la forma concreta del “otro”” (ib.). En la medida en que no consuma la experiencia moral sino que únicamente da cuenta del “surgimiento de la culpabilidad” (ib.) todavía queda por resolver la cuestión de la originariedad de la culpa moral. A este respecto el autor subraya que la obligación moral se encuentra individualmente efectuada desde que abre “la posibilidad de una propiedad compartida” (ib.) En aras a completar la observación sobre la *propiedad* —como una posible manera de tratar con el otro— se determina la imposibilidad de que el análisis existencial pueda fundar “la peculiaridad de una experiencia moral determinada” (p. 42), donde el elemento de la elección de la propiedad juegue un papel fundamental a la hora de comprender la alteridad como elemento clave de la conciencia moral de culpa. Pero no como “ingrediente

necesario de la culpabilidad ontológica" (ib.). El siguiente paso consistirá en responder a la pregunta sobre si "*la propiedad funda un modo específico de tratar con los otros*" (ib.).

Para responder a esta compleja pregunta el autor parte de la constatación de la llamada heideggeriana, según la cual "Escuchar propiamente la llamada significa entrar en el actuar fáctico" (ib.). Digamos que "la resolución lleva al sí mismo precisamente a estar en la ocupación en medio de lo a la mano y le impele al coestar solícito con los otros" (ib.). Aquí entra en el escenario la estructura ontológica del haber de ser por su funcionalidad en el terreno de la resolución; es ella la que obliga a entrar "*en el terreno moral ligado o a la acción de primer orden*" (ib.). Lo difícil será asumir este compromiso genuino que se despliega de la resolución en el marco del *uno* con ánimo de materializar una pregunta "extremadamente pertinente" que reza así: "¿En qué afecta al trato con los otros la transformación que la propiedad ejerce en el uno mismo?" (ib.). Una vez expuesta la problemática el autor identifica tres elementos centrales que deben tenerse en cuenta a la hora de afrontar la cuestión del *otro* en *Sein und Zeit*. Así como la primera de las consideraciones se ciñe a subrayar que la existencia "es esencialmente *Mitsein*" (p. 43) —la estructura ontológica de la intersubjetividad—, la segunda destaca la horizontalidad en términos de rango entre el otro y el sí mismo "en la trama de significatividad del mundo" (ib.). Será en un tercer análisis que el autor tratará de unificar estos dos elementos en un tercer momento nuclear a través del cual designará que el *Mitsein* es "parte integrante de la comprensión preontológica de ser" (ib.), al mismo tiempo que también diseña una interpretación de la *solicitud* (*Fürsorge*) en los siguientes términos: "la autocomprensión del Dasein es necesaria comprensión de los otros" (ib.). A raíz de estas consideraciones es comprensible que la pregunta deba reformularse en el marco de las preguntas por los modos ónticos de la solicitud, donde podríamos ubicar "el "pasar" de los demás" (p. 44) en tanto que comportamientos que solo tiene sentido "en un ser que está estructuralmente necesitado de los otros" (ib.). Una vez más el análisis desciende sobre las capas de profundidad que entroncan con los modos defectivos y los modos positivos en base a los cuales Heidegger presentan las dos formas ónticas de trato con el otro: el "sustitutivo-dominante" (*einspringend-beherrschende*) y anticipativo-liberador (*vorspringend-befreiende*) (ib.). Una primera forma óntica describe la asunción del "ocuparse del mundo que el otro tiene a su cargo, para entregarle hecha su propia tarea" (ib.).

En otros términos, es una forma de “no tomarlo como actor de su propia vida” (ib.). Al lado de esta modalidad óptica de solicitud hallamos la segunda mencionada, según la cual se toma al otro “como quien se tiene a sí mismo por delante” (ib.).

A través de la disimetría entre “el valor moral y el valor revelativo ontológico de ambos comportamientos” (ib.), el autor concluye que “el enjuiciamiento meramente moral de un comportamiento no deja comparecer sin más el tipo de ser de quien lo realiza o lo recibe y viceversa” (p. 45). La clara alusión al compromiso en el desvelamiento del ente se despliega, según Heidegger, “retrocediendo ante el ente para que éste se manifieste en lo que es y como es y la adecuación representante lo tome como medida rectora” (ib.). De esta manera, las múltiples formas que vehiculan las pautas de comportamiento con respecto al otro, responden, en última instancia, a la precomprensión del ser de los otros “como *Mit-dasein*” (ib.), responsable de la pre-donación específica de la solicitud. No cabe duda alguna que la investigación llevada a cabo por el autor en este punto es singularmente relevante, con una llamativa riqueza descriptiva que resuena a fenomenología en el sentido estricto del término, obedeciendo al proceder descriptivo y despejando cualquier duda que pueda surgir en los diferentes niveles relativos a la exploración. Para complementar las aclaraciones del autor finalmente desarrolla en unas últimas páginas una investigación acerca del “Imperativo existencial e Imperativo moral” (pp. 46-48) que conducen a una interpretación del imperativo Categórico y la dimensión de la co-comprensión, consistente, finalmente, “en establecer un claro puente, una estricta correlación entre la condición ontológica de ser fin de sí mismo y la propuesta normativa de tomar al otro como fin en sí mismo” (p. 47).

A tenor de la contribución de Viridiana Pérez Gómez titulada “Aspectos afectivos en el planteamiento heideggeriano sobre la conciencia” podemos retrotraernos a las relaciones entre conciencia y tradición metafísica, de las que Heidegger era especialmente un gran conocedor. Desde el análisis particular de la influencia de Brentano en el decurso de la filosofía del siglo XX encuentra la autora uno de los elementos claves para explicar la tradición filosófica (p. 49), poniendo entre paréntesis, no obstante, la conocida crítica a la historia del pensamiento filosófico tan ampliamente criticada por Heidegger en la introducción de *Sein und Zeit*. Mirar a la filosofía griega y proponer una nueva forma de abordar la cuestión del Ser no significa para la autora aportar algo novedoso a los dos mil años de

filosofía (p. 50). El camino hacia el origen de la idea de la filosofía consistirá estrictamente en encaminarse hacia “la luz de la razón y lo iluminado de las ideas” (p. 51). A través de este *pathos* filosófico la autora desarrolla un epígrafe titulado “La crítica heideggeriana al problema de la conciencia” para desvelar el estatuto ontológico propio de la fenomenología en el “establecer” la mirada sobre “la condición previa para que algo se dé” (p. 52). Ilustrando el error que cometió Husserl al no diferenciar la noción de conciencia propia de la tradición filosófica con el llamado *a las cosas mismas (zu den Sachen selbst)* encontrará el/la lector/a uno de los pasos ulteriores irreconciliables de la fenomenología husserliana de corte trascendental: “la conciencia trascendental cae presa de una ulterior reducción, la eidética” (ib.). Es bien sabido que Heidegger no rechazará el presupuesto husserliano basado en la aseguración y la certeza del conocimiento — de origen cartesiano—. Precisamente para trasladar este principio inamovible que atañe a la fenomenología como empresa filosófica se tomarán en consideración las lecciones previas a *Sein und Zeit*, donde se explicitará la filosofía en términos “de la ejecución de la vida misma” (p. 53).

A continuación se desarrolla un epígrafe titulado “La propuesta: Heidegger y el problema de la conciencia” (pp. 53-55), donde adquiere una importancia relativa la cuestión de la facticidad en términos de “la vida fáctica, en tanto ella misma se propone como la ciencia originaria” (p. 53). En este punto es remarkable que la autora consigne el carácter histórico y fáctico del fenómeno de la vida en cuanto tal. Precisamente porque son las dimensiones necesarias para atender a la filosofía “desde lo pre-científico y pre-teórico” (p. 54), entra en juego la siguiente pregunta: “¿Cómo se ha de determinar lo determinable mismo?” (ib.). Aquí la alusión a la hermenéutica como modalidad de ejecución del ente que se interroga a sí mismo adquiere especial importancia. Sobre todo si atendemos a la estructura del *cuidado* “donde la temporalidad (*Zeitlichkeit*) se revela como su sentido propio” (p. 55). La contribución finalmente culmina con aclaraciones relativas a la reconstrucción del concepto de conciencia en el pensamiento heideggeriano por medio de la dilucidación del rol que juega “la comprensión afectiva” (ib.) en el pre-establecimiento pre-teórico y originario que motiva en última instancia cualquier reflexión fenomenológica en clave heideggeriana del fenómeno de la “conciencia”.

La importancia de conectar el propósito heideggeriano con el origen husserliano de la tarea fenomenológica exige precisamente no obviar a este último en

la tarea comparada. Precisamente porque ambas filosofías no se hallan en una distancia insalvable sino que tienen denominadores comunes, la siguiente contribución realizada por Diego Ulises Alonso Pérez pretende estrechar lazos entre ambos autores por medio de la exposición de "La solución heideggeriana al problema husserliano del tiempo, sus alcances y sus límites". El texto se inicia con el planteamiento del propio Husserl en *Las lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo* sobre sucede "la conciencia de la sucesión" (p. 58). Ciertamente la noción de *conciencia de tiempo* le sirve a Husserl para distinguir la conciencia de la sucesión y la sucesión "objetiva" "que podemos identificar con el tiempo" (ib.). A continuación, el autor incorpora a Luis Niel en la reflexión para distinguir, en el contexto específico de la distinción, en qué consisten *diacronía* y *sintonía*: "la diacronía es el uno tras otro del tiempo que nos permite identificarlo como siendo sucesivos o simultáneos, la sincronía es el captar como de golpe tal suceder ya sea sucesivo o simultáneo" (ib.). Con ello se reconocen las enormes consecuencias que efectivamente se derivan de la conciencia del tiempo en términos de sucesión, dado que el tiempo, dice el autor, "no es un mero suceder de algo que pasa en mi propia vida, sino es un saberse —ciertamente no temático— afectado por tal suceder" (ib.).

No cabe duda alguna que el epígrafe titulado "La solución heideggeriana al problema del tiempo" viene motivado por el intento de cohesionar y dar conformidad a una cierta uniformización de la filosofía, resultado de un análisis comparado de primer nivel. Para cumplir con ello se muestra la concepción heideggeriana del tiempo como "el sentido del ser del *Dasein*, el cual es siempre su ejecución (*Vollzug*)" (p. 59), prosigue con la noción de temporalidad originaria —"la estructura que articula misma de la facticidad" (ib.)— y finaliza con los componentes agregados que conforman la conocida expresión *ser-en-el-mundo* (pp. 59-60). Poniendo el énfasis en "la ejecución de tales con-qué" (p. 60) se muestra el empuje que realizan los existenciaristas a la hora subrayar que "la referente articulación del hacia-qué encuentra su unidad en el concepto originario de cuidado" (ib.). A través de estas consideraciones se propicia una reflexión sobre el entrelazamiento de los momentos estructurales de todo *Dasein* "siempre en movimiento (temporalizándose)" (ib.), mostrando cómo la temporalidad se adelanta, es decir, es un "ser-adelantándose" (ib.), a la vez que lo descubre "como ya-sido-en y siendo-en-medio-de" (ib.). Traer a colación estas cuestiones significará, como pone de manifiesto el autor en las siguientes líneas, recurrir a la

comprensión del “análisis de la muerte” (p. 61), para, sobre todo, formular preguntas que sirvan de base a las siguientes reflexiones el “flujo de mi propia vida” (ib.). Todo ello permitirá diferenciar la concepción husserliana del tiempo en términos de “automostración-autoconstitución del flujo [...] y la mirada (yo) fenomenológicamente que la tematiza” (p. 62), de la concepción heideggeriana según la cual la temporalidad del Dasein “se atestigua a sí mismo en un modo de la ejecución de su comportarse, a saber, en la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) posibilitada desde la propiedad (*Eigentlichkeit*)” (ib.). A posteriori el autor muestra cuáles son los límites de la concepción heideggeriana de la temporalidad mostrando cómo aparece el fenómeno de la propiedad, sin olvidar, en ningún caso, el fenómeno de “la temporalización de la temporalidad” (p. 65), acontecida de una manera “indirecta” (p. 66) para Husserl, al mismo tiempo que sin prescindir de los datos fenomenológicos que proceden del contacto originario con la temporalización —en clave husserliana— o bien desde las diferentes modalidades que tiene el ente de cuidar de sí en el marco de una fenomenologización de la temporalidad —en clave heideggeriana—.

Roberto J. Walton es el encargado de la siguiente contribución titulada “Historicidad e Historiografía: Etapas en el análisis de la relación”. A propósito de las referencias de Heidegger a Dilthey en el periodo previo a *Sein und Zeit* presentadas en el curso de los años 1919-1920 “Problemas fundamentales de la Fenomenología” se muestra el denominado “vívido efecto” (p. 68) de la concepción diltheyiana de la filosofía por no desatender la cuestión del mundo. De hecho, el modo a través del cual se muestra el contacto con el mundo se define de la siguiente manera: “Cada hombre lleva en sí un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas” (ib.). En la medida en que la vida está dirigida y que el mundo de la vida imprime tres direcciones conocidas — “el mundo circundante, el mundo-con o mundo compartido y el mundo-del-sí-mismo” (ib.)—, es comprensible, según el autor, que Heidegger plantee en el curso mencionado el problema “de acceso científico al ámbito originario de la vida” (ib.). Serán las discusiones en torno a la noción de ciencia y la riqueza de los mundos de vida tratados desde el horizonte de la facticidad aquellos elementos nucleares que darán lugar a una reflexión sobre cómo la “ciencia recorta determinados ámbitos que “se expresan” en ella” (ib.). Con ánimo de dilucidar dichas conexiones el análisis se centra en las conferencias de 1925 tituladas “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la lucha por una visión del mundo histórica”, donde Heidegger

reconoce a Dilthey el logro de haber determinado el carácter histórico de la vida como "ser histórico" (p. 69), a pesar de no haber esclarecido suficientemente "de qué modo la vida es histórica" (ib.). La peculiaridad de la reflexión siguiente tiene en cuenta precisamente las tres etapas no explicitadas por Dilthey en torno a la historicidad: "la historia (*Geschichte*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*) [...] la historicidad y la historiografía (*Historie*) y [...] la investigación histórico-filosófico como ejemplo del conocimiento historiográfico" (ib.).

Si bien la comprensión unitaria de estos tres momentos conforma la cuestión de la historicidad, cada uno guarda una cierta autonomía e independencia con respecto al otro. Mientras *Sein und Zeit* está dirigido a explicitar "el origen existencial de la historiografía en la historicidad del Dasein" (ib.), provocando que la apertura de carácter historiográfico esté enraizada en su propia estructura ontológica, esto es, en la "historicidad del Dasein" (p. 70), ciertamente se ha puesto de manifiesto la influencia que ejerce "el contraste con el pasado (*Vergangenheit*) y un haber-sido (*Gewesenheit*)" (ib.) en el contexto previo a *Sein und Zeit*. Muy acuradamente el autor recuerda que la comprensión ontológica de la historicidad "requiere poner al descubierto el acaecer (*Geschehen*) del Dasein" (ib.) para comprender la noción diltheyiana de "la trama de la vida" (ib.). Más allá de la peculiaridad funcional de las posibilidades de condición de arrojado en el examen que se viene realizando se elabora una descripción minuciosa y detallada en torno al saber histórico y la apropiación, así como acerca de la tematización imbricada en la ciencia del saber histórico mismo; únicamente posible "si, de alguna manera, el 'pasado' ya está abierto" (ib.). No cabe duda alguna que la cuestión de la impropiedad en relación con la historicidad es una cuestión a tener en cuenta, como bien refleja el autor en las siguientes reflexiones. Sin embargo, cabe destacar en la línea expositiva cómo se halla operando el modo de ser del *Dasein* que encuentra su origen "en la apertura y comprensión de la historia" (p. 71). Al lado de esta reflexión se elabora un epígrafe titulado "Historia, noticia y ciencia histórica", donde se desarrollan cuestiones de primer orden como la relación presentada por Heidegger en el curso "Lógica como la pregunta por el ser del lenguaje" (1934) entre historia y ciencia de la historia (ib.), el encargo que propicia la constitución fundamental del ser histórico (ib.) y su relación con el tratamiento de la realidad efectiva en términos de misión (ib.). O bien la relación entre trabajo, misión y encargo que se deja entrever en la noticia de la historia (ib.). Vale decir que todos estos elementos son tratados con la minuciosidad y el detalle

requeridos, como suele ser frecuente en las investigaciones del autor, donde no solamente prima el contenido sino la riqueza expositiva del mismo.

Un buen ejemplo que ilustra cómo prosiguen las investigaciones se halla en la determinación de “historia previa” (ib.), así como también en el cuarto y último epígrafe titulado “Meditación histórica y observación historiográfica” donde prima la denominada noticia del ser (p. 73) y la contraposición —en el marco del curso impartido por Heidegger durante los años 1937-1938 titulado “Problemas fundamentales de la filosofía”— entre la noción de meditación histórica y la observación historiográfica. Para ello se sirve de definiciones en torno a lo histórico como “lo supra-historiográfico” (p. 74), sin olvidar el fenómeno del denominado sobrepasamiento de la historiografía, entre otros. Finalmente, el autor desarrolla un apartado conclusivo titulado “Problemas del contraste” donde adquiere especial importancia el distanciamiento del propio Heidegger con algunas consideraciones de *Sein und Zeit* (p. 75) como por ejemplo los templos del ánimo (p. 76), la misma condición templante (ib.) en estrecha relación con Dilthey y Jaspers (pp. 77-78).

Diana Aurenque se encarga de ofrecer un espacio para incorporar el elemento de la praxis educativa en la reflexión heideggeriana a través de una contribución titulada “Sobre el valor de la filosofía: Reflexiones sobre su praxis educativa con y más allá de Heidegger”. En las primeras páginas la autora advierte del carácter presuntuoso de su aportación motivando una reflexión que se origina en la pregunta por la *praxis* de la filosofía y culmina con “posibles vías de justificación” (p. 82). Una de las lecturas nucleares que será atendida en el decurso de su investigación es el *Kriegsnotsemester* del año 1919. Afrontando el valor de la praxis educativa desde la compleja realidad chilena en materia educativa se presentan los antagonismos inherentes a las posturas *apologética* y *demeritoria* (ib.). Ambas posturas reflejan dos paradigmas ampliamente distinguidos sobre la racionalidad. Mientras una postura dogmática-cultural se vierte enteramente sobre “el heredero histórico de una forma de valorar las obras culturales” (ib.), otra postura de corte dogmático-utilitario exige una “justificación a los saberes especulativos” (p. 83) a través del desafío arrojado sobre el estatuto privilegiado de la filosofía. Para comprender la evolución histórica de esta última postura debe tomarse en consideración cómo la fijación del concepto de “utilidad” responde a un “prototipo de justificación de los saberes” (ib.). Ante la dualidad irreconciliable de ambos posicionamientos advierte la autora de un peligro inminente que

acecha a la filosofía del presente y a la posibilidad de su enseñanza: la invisibilización de la pregunta por el valor de la filosofía y su justificación (ib.). Frente a tal acontecimiento se presenta cuál es la visión heideggeriana temprana de la filosofía, obedeciendo al problema de su justificación, esto es, al menos en 1920, meramente “un saber particular” (ib.). Para llegar a alcanzar el grado de ciencia originaria debe participar de aquellos momentos en los cuales de manera metafórica y paradójica nuestra existencia es cubierta por la donación del sentido. Así lo expresa la autora cuando diseña la filosofía en términos de un acceso privilegiado al sentido “que sirve como fundamento de toda ciencia positiva o teórica posterior” (p. 84).

A lo largo del presente monográfico se ha destacado el papel intermitente que juega la fenomenología husserliana, y en concreto, la visión de la ciencia a través de las prudentes observaciones o meras garantías que proporciona el contacto primigenio con las cosas mismas. Ciertamente es una cuestión importante que la autora no pasa por alto cuando asegura la crítica a lo teórico (ib.) ni la apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles como uno de los materiales a los que referirse para el “rechazo a la filosofía como teoría” (ib.). Tampoco se ha obviado el componente fundamental del *morar* o *habitar* en la “situación hermenéutica” (ib.). Sin duda alguna nos encontramos ante una de las primeras manifestaciones de la concepción de la verdad en clave de *alētheia* que nos remitirá en última instancia a la vida fáctica en el pleno cumplimiento del reconvertido principio de “a las cosas mismas” reclamado por Husserl. A partir de aquí las reflexiones conectarán el ámbito de la vivencia con la facticidad dentro del contexto de la *comprensión* de la filosofía (p.85). La frontalidad del rechazo que presenta Heidegger con respecto a una concepción teórica de la filosofía encuentra al menos su lugar de ser en la “filosofía hermenéutica” (ib.) y no en el *lógos apofantikós* aristotélico. Una de las consecuencias destacables es la unificación “entre objeto y método” (p. 86) en términos de una “relación co-originaria” (p. 85) que dará lugar al conocido círculo hermenéutico. Aquí la circularidad de la argumentación no supone un impedimento para el esclarecimiento fenomenológico de la vida fáctica en términos de relación co-originaria sino que emite un reclamo urgente de atender a la indicación formal y a “la fenomenología hermenéutica” (ib.). Las reflexiones que siguen se encargan de mostrar algunas relaciones de vital importancia, entre las cuales podemos destacar la equivalencia de las nociones de vivencia y acontecimiento (ib.), el proceso de efectuación de la

indicación formal en los diferentes momentos o lugares de manifestación (p. 86) —permite expresar la experiencia de sentido “en su calidad de encuentro-vivencia” (ib.)— y, sobre todo, las relaciones constatables entre la praxis filosófica y la *physis* (pp. 86-87). Finalmente concluye la contribución con una lectura “adisciplinada” de la filosofía, mas únicamente se encarga de mostrar los “estados de las cosas que nos conciernen” (p. 87) en tanto que radica en la forma particular de concebir un sentido y una narrativa general que permita finalmente *abrir las verdades* (p. 88).

Paralelamente a las cuestiones relativamente propias o cercanas a la fenomenología heideggeriana, donde han tenido cabida tanto preguntas relativas a las cuestiones nucleares y a sus principales interlocutores, nos hallamos frente a una contribución de índole comparada que pretende someter a comparación la reflexión heideggeriana en torno a la formación del mundo desde sus vínculos con Helmuth Plessner. La forma que adquiere la contribución es en clave de discusión. Enrique V. Muñoz Pérez es el autor de “Una discusión epocal: La formación del mundo en Heidegger y la excentricidad en Plessner”, donde efectivamente se interroga por la motivación última que conduce al aparente *decrecimiento* relativo al “preguntar por el ser humano y también por el animal” (p. 90). En plena conexión con la antropología filosófica alemana de principios del siglo XX se pretende elaborar una visión lo más holística posible que pueda dar cuenta del “giro” de la fenomenología heideggeriana (ib.). Al lado de este giro remarkable de la propuesta del joven Heidegger también se estaba fraguando desde finales de la década de los años veinte una perspectiva de carácter biológico a la luz de la noción de excentricidad a través de los dos rasgos característicos de la animalidad: la “centralidad” (p. 91) y la “frontalidad”. Dichos caracteres se complementarían con el elemento céntrico del animal que se encuentra referido a “estar volcado en el “aquí-ahora”” (p. 92). Análogamente a la aparente imposibilidad de encontrar en la fenomenología heideggeriana algo así como una reconciliación dialéctica, muestra Plessner cómo el absoluto del aquí-ahora no impide el agotamiento de la vida del animal “en su aquí-ahora” (ib.). Ciertamente el animal no puede reflexionar sobre su propia vida porque no puede acceder “al contenido de esa vivencia en sí misma” (ib.). En este punto el autor sugiere tomar en consideración la influencia de los estudios biológicos de Jakob von Uexküll basados en un retroceso que se encuentra ejecutado desde nuestro modo de observación para conformar la perspectiva animal en una ubicación precisa (p.

93). Una de las consecuencias subrayables es la desantropologización de las “explicaciones sobre la animalidad” (ib.), pues el animal “no tiene sentido de lo negativo” (ib.). De una naturaleza muy distinta parece ser la “naturaleza” humana. Nuestra forma de orientarnos hacia nuestras propias acciones permite alzarnos sobre nosotros mismos de tal manera que la impulsividad de nuestros movimientos consiste en “la radical autoría de su [nuestra] existencia” (p. 94). Sin duda alguna es una tendencia que describe la excentralidad humana, traducida en los siguientes términos: “el ser humano no tiene un lugar fijo, no está atado al aquí y al ahora” (ib.).

Análogamente a la fenomenología heideggeriana también para Plessner el ser humano “se encuentra en un mundo” (ib.), con todas las consecuencias que de aquí pueden efectivamente derivarse. Con ánimo de concretar los paralelismos entre Heidegger y Plessner se elabora un epígrafe titulado “Una aproximación a la noción de formación de mundo de Martín Heidegger”. La importancia de esta investigación reside precisamente en su carácter cronológico. Una vez se presenta la noción heideggeriana del mundo en el contexto de la lección de los años 1929-1930 —“la piedra [...] es *sin mundo* [...] el animal es *pobre de mundo* [...] el ser humano *configura [o forma] mundo*” (p. 95)— dedica unas reflexiones al limitado acceso que animal dispone sobre el mundo sin olvidar cómo el ser humano tiene la capacidad de formar o configurar mundo (ib.). Efectivamente Heidegger sigue la línea de Plessner, basada en una determinada vivencia del mundo sin reconocimiento del mundo como tal. Ambos autores confluyen en esta visión de la animalidad. Pero el autor es suficientemente preciso en este punto para esclarecer en qué consiste precisamente el “siguiente paso” de Heidegger: desarrollar “la primera interpretación formal del “como” o “en tanto que” (*als*) como un momento estructural de la manifestabilidad del mundo” (ib.). Efectivamente el “en tanto que” es precisamente aquello que “le es negado al animal” (ib.) como elemento central encargado de distinguir entre el “conducirse” (ib.) propio de la animalidad y el “comportarse” (ib.) elemental de toda forma humana. No cabe duda alguna que son reflexiones sumamente interesantes que conducen a la reflexión heideggeriana a un paso de mayor envergadura y tal vez de mayor compromiso con las implicaciones de los existenciaris fenomenológicos. De tal índole son las influencias de este tipo de reflexiones que el autor finalmente culmina el ensayo recordando la importancia de vincular la antropología filosófica de bases biológicas con la ontología hermenéutico-fenomenológica

a través de “la búsqueda de una nueva comprensión del ser del hombre o del ser humano” (p. 96).

A raíz de una de las consideraciones esbozadas por el autor anterior sobre el animal se extienden algunas reflexiones allí esbozadas en la contribución de Pilar Gardi titulada “Una lectura deconstructiva de la frase: «El animal es pobre de mundo»”. Tal y como nos adelantaba el autor de la anterior contribución existe una gran preocupación en Heidegger por atender fenomenológicamente al «encuentro» de algunos elementos que puedan conformar la animalidad. Ello es especialmente ostensible en las lecciones impartidas por Heidegger en Friburgo entre 1929 y 1930 bajo el título de “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad”. No pueden desvincularse las preguntas acerca de la filosofía de las preguntas sobre la animalidad. En cierta medida se hallan en un determinado régimen de necesidad compartida. Retomando las palabras de Novalis, podemos señalar que la filosofía “es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa” (p. 100). Otro temple del ánimo que complementa la nostalgia es el aburrimiento y sus conocidas modalidades de manifestación. Digamos que hay una serie de manifestaciones que frecuentemente se vinculan con la metafísica y que pueden resumirse con el siguiente *numerus clausus*: “mundo, finitud y soledad” (ib.). Pero la pregunta por el animal termina por sobrepasar esta taxonomía de primer nivel en la medida en que introduce el interrogante del mundo. De alguna manera sería el mundo coetáneo de la animalidad desde una orientación basada en la “consideración comparativa (ib.). Una vez se logra adelantar esta observación en el texto *De la esencia del fundamento* y en el conocido texto de *Ser y tiempo* se torna accesible el seguimiento de “la historia de la palabra mundo y la historia de la elaboración del concepto que ella encierra” (ib.).

No será suficiente la tarea de dilucidar el horizonte del mundo animal —la metafísica— en cuanto tal sino se esclarece el lugar de la pobreza. Así argumenta la autora cuando prosigue definiendo la pobreza en los siguientes términos: “Con el término *pobreza* se expresa la manera en que el animal se relaciona con el mundo, el *modo* en que el animal tiene mundo” (p. 101). La pregunta que se pretende responder guarda una estrecha relación con aquello que tiene el animal de “reducido” o disminuido frente al hombre. Mientras una primera perspectiva aborda la cuestión afirmando que el animal *es pobre de mundo* “porque su acceso al mundo es más restringido que el del hombre” (ib.), existe una segunda

orientación que se interroga por el supuesto mayor acceso del hombre al mundo en términos de alcance y penetrabilidad. Conviene recordar algunos ejemplos que sirven a la autora para mantener al mismo nivel ambas hipótesis. O al menos para no descartar la segunda. Es un claro ejemplo de penetrabilidad animal la visión superior del águila en comparación con el ser humano. Lo mismo ocurre con el olfato de un perro. A través de estas cuestiones se pone entre paréntesis aquello que se entiende por inteligencia, dada la estrecha frontera establecida entre “la naturaleza animal y la naturaleza humana” (p. 102). En este contexto no podemos disociar la búsqueda por la esencia de la animalidad de una “gradación tasadora” (ib.). Y aquí la exposición que presenta la autora es suficientemente precisa como para ubicar acertadamente el objetivo de los análisis posteriores: la comparación (ib.). Es a través de la comparación que acontece con mayor intensidad la máxima “el animal es pobre de mundo” (ib.). Pero ello exige determinar con exactitud en qué consiste el movimiento de resignificación en torno al significado cotidiano de pobreza en términos de un “modo de ser” (p. 103).

De esta manera, se entiende la pobreza como “un modo de encontrarse que consiste en un no-necesitar, o necesitar sólo lo elemental” (ib.). Una vez definida la pobreza en términos de un modo de encontrarse es posible visualizar posteriormente cómo se impone en la discusión con la biología “la cuestión central del organismo como principio de vida” (p. 104). Influenciado por Hans Driesch y Jakob von Uexküll no cabe duda alguna que Heidegger rechaza “la comprensión del organismo como máquina” (ib.), sobre todo por la correspondencia absoluta entre “órgano y capacidad” (ib.) como momentos no-independientes del orden de lo fáctico. Aunque son dos elementos con autonomía propia no debe olvidarse “la antecendencia ontológica de la capacidad sobre el órgano” (p. 105). Ciertamente el siguiente paso consistirá en determinar el régimen de tratamiento del *ver* (ib.); le seguirá un análisis detallado en torno al mundo circundante como elemento que determina el carácter eminentemente referencial del órgano (p. 106), responsable, en última instancia, de definir “la vida de los animales” (ib.). A través de estas consideraciones finalmente se analiza cuál es el marco de incidencia del *Umwelt* en relación con el “círculo funcional” del que se sirve el animal para construir su mundo (p. 107). Algunas comparaciones con Uexküll servirán para trazar un último epígrafe titulado “La conducta del animal”, donde serán atendidas cuestiones de vital importancia como la determinación del sentido *a/*

hombre en comparación con el animal (p. 108), entablando cierto diálogo con el propósito de indagar sobre “el modo de conducirse del animal” (p. 109).

La penúltima contribución corre a cargo de Alejandro Vigo y se titula “Khere y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontológico”. En ella se reconstruyen dos caminos o tareas fundamentales de este giro tan característico de la fenomenología heideggeriana. Mientras por un lado se sumerge en una explicitación o esclarecimiento del *qué* relativo al parágrafo 6 de *Sein und Zeit* —donde radica la tarea heideggeriana de destruir “la historia de la ontología” (p. 116)—, se pretende visualizar por otro lado el elemento de auto-crítica que acompaña a las necesarias revisiones atendiendo a las obras de los *Beiträge* y *Besinnung* por ofrecer “una cantidad de elementos de enorme valor, desde el punto de vista histórico-crítico” (ib.). Dicho en términos tal vez más concretos, se tomarán como especiales interlocutores a Platón, Aristóteles y Kant. En relación con este último conviene señalar la innegable influencia del kantismo “a partir de 1925 hasta *SZ*” (ib.), así como en los escritos de transición —“desde la publicación de *SZ* hasta comienzo de los años 30” (ib.)—. Con respecto al primer periodo se tornan especialmente visibles aquellas reflexiones desarrolladas en la lección del semestre de invierno de 1927-1928 y el *Kant-Buch* de 1929, vinculadas especialmente con la tarea de alinear “la teoría kantiana de la constitución de la experiencia con la problemática vinculada por la pregunta por el (sentido del) ser” (p. 117). Con ánimo de trazar este denominador común el autor se presta a remarcar la función del tiempo como “horizonte de la comprensión del ser” (ib.), figurado en *términos* de “trascendencia” (ib.) en el marco del designado “estado abierto” (ib.) del *Dasein*.

Uno de los elementos de especial relevancia se encuentra vinculado a la noción de trascendencia finita presentada en el *Kant-Buch* (ib.) dentro del marco del esquematismo kantiano. A la lectura sobre la intervención productiva originaria de la “imaginación trascendental” (ib.) se suma la lectura ontológica elaborada a partir de los años 30, responsable del denominado giro fenomenológico. La radicalidad de la orientación se hace ostensible en lo que el autor denomina el “reposicionamiento de Kant dentro del nuevo marco de comprensión provisto por el pensar ontológico” (p. 118). Ello será ejecutado a través de la interconexión entre el desplazamiento de intereses —ahora dirigido no al esquematismo sino a las analogías de la experiencia correspondientes al sistema de los principios (ib.)— y la concepción peculiar que ofrece Kant sobre la objetividad

"históricamente determinada" (ib.). Traer a colación dichos elementos supondrá evidenciar la importancia de los dos elementos mencionados, así como sus relaciones, en el carácter "irreductiblemente histórico de la pregunta por la "cosidad de la cosa"" (ib.). Ello sin olvidar cómo descansa el proyecto matemático responsable de conformar e idear la moderna ciencia de la naturaleza como "suelo histórico" (ib.) de la cosidad de la cosa. Asimismo, encuentra Heidegger en la propuesta kantiana una entidad del ente en términos de una "objetividad del objeto" (p. 119) íntimamente vinculado al conocer. A continuación el autor elabora algunas precisiones historiográficas que sirven para ubicar las reflexiones heideggerianas en el núcleo de la problemática, responsables de introducir en el escenario el elemento de autocrítica que refleja en última instancia el interés dirigido al "Sistema de los principios" (p. 120).

A partir de aquí retoma algunas nociones ya presentadas como por ejemplo la imaginación trascendental y la somete a observación desde la nueva perspectiva ontohistórica, sin desconectarla de cuestiones primordiales como el "pensar advenidero" (ib.), el error de la interpretación de Kant (p. 120) —presidido por una cierta ambigüedad (*zweideutig*)— y, sobre todo, "el oculto imperar del nexo entre entidad y tiempo" (ib.). Tampoco olvida la decisiva influencia que ejerce el texto de *Besinnung* en la medida en que muestra cómo el camino hacia la dilucidación de la vía histórica aniquila el prometido "pensar desde el comienzo" (ib.). Curiosamente matiza Heidegger que la antropología de *Sein und Zeit* queda reducida "a la indiferencia" (ib.), sobre todo por el carácter, entre otros elementos, de exageración (*übertreibt*) que constituye la denominada imaginación trascendental. De alguna manera el incumplimiento que refleja esta insuficiencia condujo a Heidegger a insistir en la no superada metafísica "desde dentro de la propia metafísica" (p. 121), provocando la famosa explicación "del "fracaso" de SZ" (ib.).

Los dos siguientes interlocutores son Aristóteles y Platón. En relación con el filósofo de Estagira el autor elabora en un apartado independiente la visión que Heidegger tuvo de Aristóteles durante el periodo anterior a *Sein und Zeit* —donde elabora una determinada concepción de la filosofía práctica y sobre todo una confluencia de elementos que le permiten entablar un cierto monólogo con la "vida fáctica" (p. 122)—. Le sigue un análisis en clave ontohistórica ceñido al apéndice de *Besinnung* donde Heidegger declara *eliminada* "la pregunta por las categorías fundamentales de la vida fáctica" (p. 123). La tarea ahora será

“reposicionar a Aristóteles en el lugar que verdaderamente le corresponde desde el punto de vista ontológico” (ib.). Ello querrá decir comprenderlo en términos de “el “primer cierre” del “primer comienzo”” (ib.). Algunas últimas consideraciones complementarán el último nivel de la reflexión sobre Aristóteles e introducirán a Platón a través de la crítica que F. J. González dirige a Heidegger por “haber desperdiciado la oportunidad de entrar en un genuino diálogo con el pensamiento platónico” (p. 124); en especial quedaría desatendida la constitución de la “conexión neokantiana” (ib.) y la influencia decisiva de la “lógica de la validez” (ib.) en la conformación de una visión de Platón que muy posiblemente “aparecía originalmente asociada al paradigma interpretativo propio de la “filosofía del valor” lotziano-neokantiana” (p. 125). A continuación desarrolla un último apartado en torno a la lectura ontológica de Platón que deviene capital para comprender en qué consiste la influencia de la lógica de la validez de Lotze en la conocida filosofía de los valores neokantiana. Será la crítica heideggeriana realizada en los años finales de la gestación de *Sein und Zeit* (p. 126) y la crítica de la “filosofía del valor” desarrollada por Windelband y Rickert algunas de las referencias a subrayar para comprender aquellos motivos centrales “que caracterizan la recepción de Platón, desde la perspectiva del “pensar ontológico”” (ib.). Unas últimas consideraciones acerca de “El interregno de las oportunidades perdidas” (pp. 127-129) darán cuenta de la contraposición entre la “ontología del “Platón posible”” (p. 129) y la perspectiva antagónica denominada “ontología del “Platón realmente existente”” (ib.).

El monográfico concluye con la contribución de Pablo Veraza Tonda titulada “La transformación conjunta del Da-sein y el método en las «Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit»”. De las relecturas de *Sein und Zeit* se destaca el texto póstumo titulado “Laufende Anmerkungen zu “Sein und Zeit”” (1936). El autor hace especial hincapié en los contenidos presentados en el texto por su carácter integrador a la hora de proporcionar una cierta revisión orgánica de *Sein und Zeit* y de “los hilos conductores de los *Beiträge*” (p. 136). Dada la controvertida situación sobre los Cuadernos Negros de Heidegger, el autor sigue a K. Held para tomar con notoria seriedad los contenidos presentados. Como principal motivación hallamos el primer epígrafe de la contribución titulado “La conclusión de *Ser y tiempo* como necesidad del tránsito”, donde se expone el lugar del tiempo en relación con la “«situación hermenéutica» desde la cual se formula la pregunta de la ontología fundamental” (p. 137). Dicha situación hermenéutica se hallaría,

sin embargo, "insuficientemente asegurada" (ib.). Ahora la tarea consistiría en "recuperar y superar a «la filosofía griega como un todo» y justo en nuestra propia historia, «la historia de nuestro Dasein»" (p. 138). Entablar diálogo con los presocráticos ayudaría a esclarecer cómo el olvido del ser y la destrucción constituyen "la urgencia desde la cual habría que plantear la pregunta por el ser para «poner en libertad al primer inicio en su inicialidad única»" (ib.).

Independientemente de la tarea que no llegó a completarse del todo, lo cierto es que el reconocimiento de la situación hermenéutica en este nuevo contexto es una situación "que puede verse como origen intrínseco de todo el pensamiento «histórico-acontecimental»" (ib.). Con ello se torna comprensible el nuevo ámbito donde se insertan los análisis del *Dasein* en clave acontecimental desde "el espacio-tiempo de la «hendidura»" (ib.) y los posteriores análisis que el autor tematiza con el título "El cambio del método y el tema" (p. 139). En ellos se subraya el replanteamiento de la definición del *Dasein* en términos del "«como» de la pregunta" (ib.), ampliamente discutido en el párrafo 176 de los *Beiträge* como "el fundador y guardián de la verdad" (p. 140). Tanto la aperturidad como tal como la aperturidad del encuentro entre la tierra y el mundo serán elementos fundantes para comprender la nueva concepción ampliada del *Dasein* "para que no se malinterprete como algo que se puede encontrar ahí delante" (ib.). Serán los cuatro significados del concepto de *Dasein* los que vinculan su sentido de ejecución con "su sentido de ubicación" (ib.): "*Beständnis*, persistencia [...] persistencia de la aperturidad de lo cerrado [...] el sí mismo que se coloca en el ahí y está constantemente en él [...] la individuación de la condición de arrojado" (pp. 140-141). La unidad de los cuatro momentos de significación trae a colación una nueva manera de pensar la cuestión a través de "la transformación del método que la instancia del *Dasein* trae consigo" (p. 141). Entre los elementos que sufren la interferencia del nuevo método deben destacarse, según el autor, "el motivo de la hermenéutica de la vida fáctica y la ontología fundamental según la cual la actividad filosófica (así como la teoría y la ciencia) sería la realización de una posibilidad de la vida fáctica" (ib.).

A propósito el abandono del *metodismo* de *Sein und Zeit* que "como rigor científico quiere llevar a la originariedad del preguntar metafísico" (p. 142) el autor señala muy acertadamente cuáles serán los tres niveles que sufrirán una modificación directa, o dicho en otros términos, los famosos "los tres engaños fundamentales" (p. 143): "no hay una discusión directa con Husserl, sino con la

manera en que la ontología fundamental lo asumió [...] Heidegger buscaba «al ser humano originariamente actuante a la medida de la ejecución [...] por ser ontología no puede ser fundamental, pues se orienta «hacia el ente dado previamente» «como si pudiera llegar así a un fundamento»" (pp. 143-144). Así, el autor concluye señalando la importancia de reubicar el *Dasein* en el sitio mismo de la pregunta (p. 145), tomando en consideración los aspectos que pretenden ser expuestos en los *Beiträge*: "situación hermenéutica [...] la manera de preguntar [...] y la ubicación del preguntar en el *Dasein*" (ib.).

3. CONCLUSIONES

El carácter heterogéneo de las contribuciones enriquece sumamente la acumulación de fuerzas para la celebración del monográfico. Una vez atendidas las doce contribuciones se torna comprensible el título del mismo en torno a los *giros del pensar*. Más allá de la ubicación historiográfica y de las relaciones entre los textos fundamentales del joven Heidegger se ha podido hacer patente en la presente obra una manera común de exponer algunos de los problemas fundamentales a los que se enfrenta la comunidad de la fenomenología. Desde la relectura de Platón presentada por Alejandro Vigo hasta el elemento variable de la multiplicidad que se halla impregnado en la detallada experiencia descrita por Ramón Rodríguez en torno a la moralidad en Heidegger, muestran la actualidad de las aportaciones, así como también dan un indicador de lo viva que está la filosofía fenomenológica en tanto que vida fáctica. Por ello se recomienda encarecidamente la lectura de un monográfico basado en problemáticas fundamentales para comprender el alcance del "giro" que sufre la fenomenología de Heidegger, así como también para visualizar nuevos alcances de la fenomenología en relación con futuras y posibles investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- LEIVA, J. (2016), Recensión del Congreso Internacional. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 17, 751-760.
- RODRÍGUEZ, R. (2015). *Fenómeno e interpretación*. Madrid: Tecnos.
- TAMAYO, L., XOLOCOTZI, A. (2012). *Los demonios de Heidegger, eros y manía en el Maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta.