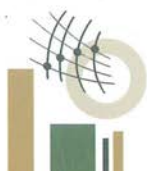


Miguel Giusti (Ed.)

La cuestión de la dialéctica



Capítulo 9

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) :
Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, 2011
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011

© Anthropos Editorial, 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, Lima

ISBN: 978-84-15260-06-6

Depósito legal: B. 19.246-2011

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

¿POR QUÉ A HEIDEGGER NO LE GUSTABA LA DIALÉCTICA?

Roman Dilcher
Universidad de Heidelberg

I. Preludio

Es sabido que, durante su vida, Martin Heidegger no sólo tuvo ciertas reservas hacia la dialéctica como método filosófico, sino que realmente la rechazó de manera enérgica. No es difícil encontrar citas que respalden esta posición. Empezaremos, pues, con una de las más explícitas:

[...] el actual renacimiento de Hegel —el pensamiento dominante— es difícil de arrancar del molino de la dialéctica. Éste no es más que un molino que marcha en el vacío, porque se ha abandonado la posición fundamental de Hegel: su metafísica cristiano-teológica; sólo en ella, en efecto, tiene la dialéctica de Hegel su elemento y su asidero [...] La dialéctica es la dictadura de lo incuestionable. En sus redes se extingue toda pregunta.¹

Esta sucinta toma de posición que data del año 1969 posee una claridad que no deja lugar a dudas. Aquí Heidegger excluye a Hegel mismo de su veredicto, pero sólo en tanto que posición histórica de la metafísica, lo cual quiere decir: como una posición que pertenece al pasado.

Es evidente que para Heidegger la dialéctica no es una posibilidad del pensamiento filosófico, sino una técnica que impide el acceso serio a las preguntas filosóficas y, con ello, la apertura

1. Martin Heidegger, «Zeichen», en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Klostermann (en adelante, GA), vol. 13, 1983, p. 212.

con respecto a la cuestión del pensar. Esta expresión de rechazo, claro está visceral, no es un caso aislado, ni tampoco es sólo una posición del Heidegger tardío, el cual se viera confrontado progresivamente con la pregunta acerca de si no habría vínculos de su propio pensamiento con el dialéctico. Opiniones similares se encuentran por doquier. Ya en sus *Lecciones sobre Hegel* de 1930-1931, Heidegger se expresa más o menos de este modo: lo malo sería que la dialéctica pudiera concordar con «astucias y artimañas», a las que se pudiera inducir de modo tal «que finalmente no hubiera nada que pudiese contener a una tal imaginación desencadenada y a la cual se le abrieran todas las puertas —puertas a través de las cuales, sin embargo, caeríamos de un vacío a otro y acaso en la opinión de que aquello que por ese medio dominamos es la plenitud de la realidad».²

Si bien es cierto que Heidegger también aquí excluye a Hegel de este procedimiento enajenado, nota, por otra parte, que el mismo Hegel no habría podido dominar completamente la «peligrosidad de la dialéctica». Sin embargo, la dialéctica hegeliana es entendida aquí, haciendo justicia a su lugar en la historia, como la «culminación de la metafísica occidental»;³ y esto quiere decir que el problema del ser está «orientado hacia el *logos*».⁴ Este *logos* se desplegaría aquí como *dialegesthai*, la cual es caracterizada del modo siguiente:

[...] un *dia*, un discutir puntual, un movimiento que se basa propiamente en el habla y el saber mismos, la intranquilidad del absoluto, el no detenerse, sino superar, la *dialegesthai* platónica, el recorrer; pero tampoco es simplemente un recorrer, sino que descansa [...] en la *dialegesthai*, es decir, en el *medium*, en un hablarse-a-sí. Lo hablado está orientado sobre sí mismo. La verdad de lo hablado descansa finalmente en el yo, el sujeto, el espíritu. Esto realmente no sobresale en la dialéctica occidental, pero la dialéctica no es otra cosa que la terminación de la *Aufhebung*

2. *Hegels Phänomenologie des Geistes* («Vorlesung vom Wintersemester 1930/1931»), GA 32, 1980, pp. 104 ss.

3. Esto mismo opina Heidegger ya en el semestre de invierno de 1926/1927: «La lógica de Hegel: la obra con la que, en cierto modo, llega a su auténtica culminación la filosofía occidental» (*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, p. 6).

4. GA 32, p. 92.

en el Absoluto, la cual es aprehendida desde el *logos*, esto es, «lógicamente», en su sentido original.⁵

Si Heidegger entiende aquí a la dialéctica hegeliana como una forma particular de *dialegethai*, ciertamente bajo la premisa de un saber absoluto, esto se remitiría entonces a la dialéctica platónica, con la cual Heidegger se había confrontado ya en 1924. También aquí hay lugares comunes similares, como el inicial gesto de rechazo:

La historia de la filosofía y la contemplación filosófica orientada dialécticamente se han quedado con esta dialéctica platónica como principal ideal y en ella han visto un modo superior del filosofar. A raíz de esto, se ha preparado una maravilla de la técnica filosófica del pensar; una técnica del pensar del dialéctico ir y venir; un método que funciona mejor cuando se preocupa lo menos posible del conocimiento objetivo y al cual no pertenece nada más que un entendimiento desbocado que corre en el vacío.⁶

Pero así como Heidegger se explaya en los excesos de un pensamiento dialéctico enajenado, así de débiles permanecen, sin embargo, los intentos por fundamentar minuciosamente su rechazo. Las conclusiones de la lección acerca de Platón —sobre la cual se volverá detalladamente más adelante— se encuentran resumidas en *Ser y tiempo*, lo que vendría a ser, en cierto sentido, su postura oficial con respecto a la dialéctica:

El *legein* es el hilo conductor para la obtención de las estructuras del ser de lo que existe (*Sein des Seienden*) y que es encontrado en el hablar y el discutir. Por eso, la ontología antigua se convierte para Platón en «dialéctica». Con el desarrollo posterior del hilo conductor ontológico mismo [...] crece la posibilidad de una versión más radical del problema del ser. La «dialéctica», que fue la verdadera perplejidad filosófica, se vuelve superflua. Por ello, Aristóteles no tuvo por ella «ninguna comprensión», porque la superó y colocó sobre una base más radical.⁷

5. *Ibid.*, pp. 92 ss.

6. Plato: *Sophistes*, GA 19, 1992, p. 199.

7. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga: Niemeyer, 1979¹⁵, p. 25. De modo similar: «[...] es así que toda dialéctica es un escape» (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, p. 264). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, p. 276.

Pero si bien el rechazo heideggeriano de la dialéctica resulta en su conjunto tan general e inalterable, se ofrece, por lo menos, un cuadro medianamente coherente. A este respecto, se puede mencionar tres puntos.

En primer lugar, Heidegger ve claramente en la dialéctica una metódica oposición con respecto a la fenomenología, y en una oposición tan esencial que no tendría sentido una mediación. Esto lo explica Heidegger en un coloquio sobre dialéctica en el año 1952:

[...] la referida observación en contra de la dialéctica [en *Ser y tiempo*] debe ser entendida desde la posición fenomenológica; ella es una defensa contra la ciega objeción conceptual de los temas de la filosofía, se trata de la oposición entre la dialéctica conceptual y la aceptación contemplativa (ver, presentación inmediata).⁸

En respuesta a los cuestionamientos, Heidegger reconoce aquí, sin embargo, que su rechazo se dirigiría más contra un «concepto vulgar de la dialéctica», aunque no deja de afirmar, con todo, que la pregunta de *Ser y tiempo* no podría «ser absuelta con ayuda de ningún tipo de dialéctica». La alternativa parece ser, entonces: *concepto o contemplación como medium* de la filosofía.

En segundo lugar, para Heidegger, esta oposición metódica se haya en una dimensión histórica. El desarrollo de la dialéctica en dirección de un método filosófico se debe a una determinada interpretación del ser, que ha sido la dominante a lo largo de la historia de la metafísica. La dialéctica aparece, por tal motivo, sólo como un modo particularmente aguzado de la orientación metafísica del *logos*, y sólo con ello se cae en la crítica heideggeriana, de modo similar a como ocurriría con una «lógica» no dialéctica.

En tercer lugar, la dialéctica tiene, para Heidegger, una tendencia hacia la emancipación, pues si bien la dialéctica puede haber tenido cierta necesidad filosófica para los dos grandes maestros

8. Martin Heidegger, *Colloquium über Dialektik* (E. Fink, M. Müller, K.-H. Volkmann-Schluck, M. Biemel, W. Biemel, H. Birault), Muggenbrunn, 15 de septiembre de 1952. Apéndice: última «Vorlesung» (XII), no dictada, del semestre de verano de 1952. Editada y comentada por G. van Kerckhoven, *Hegel-Studien*, 25 (1990), pp. 9-40, aquí: p. 10.

del pensamiento dialéctico —en la antigüedad, Platón; en la modernidad, Hegel—, no es casual su degeneración en mero artificio y técnica vacía. La dialéctica, en el mejor de los casos, representa una verdadera perplejidad filosófica; pero suele corromperse en una mera apariencia en el acercamiento a la realidad.

II. Platón

Si éstos son los parámetros de la relación de Heidegger con respecto a la dialéctica, ésta se vería entonces ante un dilema: la pregunta parecería ser, si no superflua, por lo menos estéril, porque Heidegger la habría respondido ya del modo más inequívoco posible. Pero se exige una mirada más profunda tan pronto como se presta atención al punto de partida de la formación del pensamiento de Heidegger.

Tal como indica la preferencia de Heidegger por usar los términos griegos —*logos* y *dialegesthai*—, el origen de su valoración de la dialéctica no descansaría en aquel método que Hegel construyó. Heidegger se ocupó con mayor profundidad de Hegel sólo a partir de finales de los años veinte, después de *Ser y tiempo*.

Heidegger arribó a un pensamiento sustantivo e independiente sobre todo por medio de su confrontación con la filosofía griega a principios de los años veinte. Y ahí se puede encontrar, finalmente, también los motivos de su posición con respecto a la dialéctica.

La discusión más detallada de la problemática de la dialéctica es ofrecida por Heidegger en la ya mencionada *Lección* de 1924/1925 —una comprehensiva interpretación del *Sofista* de Platón—⁹ en la cual el transcurrir del diálogo es minuciosamente

9. GA 19 sobre el problema de la dialéctica; cfr. también: Barbara Peron, *Mit Aristoteles zu Platon: Heideggers ontologische Ausdeutung der Dialektik im Sophistes*, Frankfurt: Peter Lang, 2008; Markus Brach, *Heidegger – Platon*, Würzburg: Königshausen y Neumann, 1996; Günter Figal, «Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den *Sophistes* (Winter 1924/1925)», en Hans-Christian Günther y Antonios Rengakos (eds.), *Heidegger und die Antike*, Munich: Beck, 2006, pp. 219-235; Thomas Schwarz Wentzer, «Phänomenologie oder Dialektik? Zur Frage nach der Sachlichkeit der Philosophie bei Heidegger und Gadamer», en Günter Figal y Hans-Helmuth Gander, *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Frankfurt: Klostermann, 2005; Klaus Düsing, «Dia-

seguido a lo largo de 400 páginas. (La conocida cita del *Sofista* que antecede a *Ser y tiempo* es sólo una pequeña señal del significado que tuvo esta interpretación para Heidegger.) El *Sofista* pertenece con seguridad a aquellos diálogos de Platón que son decisivos para la comprensión de su dialéctica. El punto más álgido de la discusión constituye el proyecto de la dialéctica de las ideas de los, así llamados, cinco grandes géneros: reposo, movimiento, ser, identidad y diferencia, en el cual Platón muestra que las ideas no pueden estar aisladas unas de otras, sino que deben de hallarse en una comunidad (*koinonía ton genon*). Se trata aquí de la posibilidad de unión y separación, y de que los cinco géneros supremos representan algo así cómo las condiciones de posibilidad de la reunión y separación —y con ello, también de las condiciones de posibilidad del *logos* mismo. De ello, se desprende, además, la determinación de la actividad propia del dialéctico: «El separar según los géneros y el que no se tenga ni a un mismo concepto por otro ni a este otro por el primero».¹⁰

El proyecto platónico de una doctrina dialéctica de las ideas confirma para Heidegger que el ser de Platón se entiende a partir del *logos*, esto es, «que el *logos* es el modo de acceso a lo existente y que únicamente el *logos* delimita las posibilidades dentro de las cuales puede conocerse algo sobre lo existente».¹¹

Se debe notar que, para su comprensión de la dialéctica, Heidegger no sólo toma indicios a partir de la definición dada aquí —esto es, la del mantenerse separado y diferenciado. Con ello, Heidegger da la razón al hecho de que la dialéctica de Platón no sólo puede comprenderse a partir de la *dihairesis*, como habría sugerido Julius Stenzel,¹² y esto porque ella implica también un «reunirse». Pero el acentuado desinterés mostrado por Heidegger por la actividad específica del dialéctico de las ideas muestra que entiende el pensamiento dialéctico de Platón como una filosofía del *logos* en un sentido más amplio, con lo que la determinación de la comunidad de las ideas según el *logos* sólo es, por así decirlo, el efluvio visible.

lektikmodelle. Platons *Sophistes*», así como «Hegels und Heideggers Umdeutungen», en D. Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn: Bouvier, 1997, pp. 4-18.

10. Platón, *Sofista*, 253d.

11. GA 19, p. 529.

12. *Ibid.*, p. 526.

En la interpretación del diálogo se intercala una «parte introductoria» (de una extensión de 200 páginas) en la que se interpreta principalmente el quinto libro de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. El propósito de ello es allanar el terreno que conduce a Platón partiendo de Aristóteles. En el centro, se hallan las así llamadas «virtudes dianoéticas» y su relación con el *logos* y la *alétheia*, y es con ayuda de esta premisa aristotélica que Heidegger quiere asir la dialéctica platónica. Con Aristóteles, Heidegger entiende las funciones de las conductas dianoéticas como diferentes habilidades del *aletheuein*, es decir, del desvelamiento, del revelar. A partir de estas premisas, se debe mostrar «lo que quiere decir realmente la *dialégesthai*, esto es, el actuar específico de la discusión detallada en el diálogo». Al mismo tiempo, se desarrolla con esto «una comprensión de por qué en general la discusión de aquello que es discutido en el diálogo ocurre bajo la forma del diálogo, de por qué Platón filosofa dialógicamente». ¹³ Este lado dialógico es, pues, sin lugar a dudas, aquello a partir de lo cual Heidegger interpreta la dialéctica platónica; en correspondencia con la posterior comprensión, que procede quizá de la *Politeia*, de que el dialéctico es aquel que es diestro en la *dialégesthai*, es decir, aquel que domina el trato con el *logos*, pudiendo preguntar y responder del modo correcto, y, con ello, plantear discusiones a sí mismo y a los demás.

La línea directriz es aquí el giro platónico *dia ton logon poréuesthai*, lo que Heidegger traduce como «un atravesar por aquello que está dicho y que está revelado, lo cual podría estar referido al ser». ¹⁴ Heidegger entiende esta *dialégesthai* como un devenir de la verdad en y por medio del *logos*, esto es, como un pasar desde «el *logos* como habladuría (*Gerede*) que primero sólo está dado, pasando por todas las cosas dichas y referidas indirectamente a través del decir verdadero hacia un *logos* que verdaderamente como *logos alethés* dice algo sobre lo discutido». ¹⁵ «Un habla de este tipo tiene que involucrarse, en favor y en contra, con aquello sobre lo que el discurso trata, y tiene también que hacerlo visible. La *dialégesthai* tiene, pues, en sí misma una tendencia inmanente hacia un *noein*, hacia un ver». ¹⁶ Pero en esto radican, para Heidegger, los límites de la dialéctica:

13. *Ibid.*, p. 195.

14. *Ibid.*, p. 196.

15. *Ibid.*, p. 195.

16. *Ibid.*, p. 197.

Pero en tanto la contemplación permanece en *legein*, pues como *dialégesthai* permanece en una discusión puntual, si bien puede como tal abandonar la habladuría (*Gerede*), no puede ni siquiera hacer el intento de penetrar en las cosas mismas. La *dialégesthai* permanece en una discusión puntual; no llega a un *noein* puro. No posee los verdaderos medios para llegar a aquello que debe ser en realidad su fin: la *theorein* misma.¹⁷

Esta conclusión es del todo sorprendente considerando el hecho de que Platón describe el saber acerca de las ideas predominantemente con metáforas visuales. Que su no plausibilidad no sea evidente de inmediato en la lección de Heidegger se debe a que éste se asegura enseguida la ayuda de Aristóteles. Para Aristóteles, la dialéctica tendría sólo un papel subordinado, «porque con él de consiguió lo que Platón mismo aspiraba a hacer: Aristóteles vio los límites inmanentes de la dialéctica, porque él filosofó más radicalmente».¹⁸ Le devolvió a la dialéctica sólo un derecho relativo, «porque él entendió qué función tienen el *logos* y la *dialégesthai* en la contemplación científica y, en general, en la existencia humana»;¹⁹ ella es sólo «una justificada etapa previa del filosofar».²⁰ En relación con la dialéctica, Heidegger sigue, por lo tanto, la apreciación aristotélica de que ella se relacionaría inquisitivamente con aquello de lo cual la filosofía posee conocimiento.²¹

Heidegger mismo parece ser consciente de que con ello se desfigura el pensamiento de Platón cuando poco después, en un excursus sobre el *Fedro*, acentúa el papel de la contemplación, del ver, de la mirada en Platón.²² Sin embargo, en esta toma de posición a favor de Aristóteles se trataría de otra cosa para Heidegger, a saber, de la derivación de la posibilidad de un modo de conocimiento más allá del *logos*.

Respecto de esto, sirve ahora la discusión de las virtudes dia-noéticas en la *Ética Nicomáquea*. Aristóteles analiza cinco diferentes «modos en los cuales el alma alcanza la verdad»: la ciencia (*episteme*) y la sabiduría (*sophía*) por el lado teórico, el arte

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 199.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 165.

21. *Ibid.*, p. 215; *peirastiké per hon he filosofía gnoristiké* (Aristóteles, *Metafísica*, 1.004b25-26).

22. *Ibid.*, p. 349.

(*techné*) y la prudencia (*phrónesis*), por el práctico, y como quinto, la razón (*nous*) como la capacidad de descubrir los principios. En su interpretación, Heidegger extrae en particular la conexión estructural entre estas actitudes epistémicas, lo que da como resultado que *sophía* y *phrónesis* son dos diferentes formas superiores del «indagar» que, si bien actúa normalmente *meta logou* con el *logos*, representa, como conocimiento de los principios de su respectivo ámbito, un «simple indagar» sin el *logos*, es decir, un puro *noein*. «Tenemos aquí dos posibilidades del *nous*: el *nous* en la concreción exterior y el *nous* en *katholou* exterior, en la universalidad más universal».²³

Sin profundizar en este tema, Heidegger deja saber, sin embargo, que no piensa apoyar la opción aristotélica en favor de la sabiduría teórica. Este punto, realmente no explícito, es tomado en consideración respecto de la valoración de la dialéctica por parte de Heidegger. Porque si la preferencia se inclina del lado de Aristóteles y no de la filosofía dialéctica de Platón que sólo se mueve en el *logos*, entonces ésta se tendría que entender inevitablemente, por lo demás, en dirección de una ciencia teórica de los principios. Permanecería, sin embargo, un enigma: ¿por qué Heidegger rechazaría la oferta platónica de un diálogo dinámico abierto a los cuestionamientos —el cual se encuentra más cerca del acentuado carácter preliminar (*Vorläufigkeit*) del análisis existencial y al mismo tiempo, como queda claro a partir de la interpretación del *Sofista*, posee una dimensión existencial— a favor de la *episteme* aristotélica?

El punto central de la interpretación heideggeriana descansa aquí, pues, en el hecho de encontrar un modo de conocimiento en la *phrónesis* aristotélica que no sea teórico, sino práctico, pero que, no obstante, sea «por principio» un indagar puro que rebasa al *logos*.

III. «¿Qué es Metafísica?»

Para entender el modo en el que Heidegger aprovecha el modelo tomado de Aristóteles, se considerará ahora un texto que desarrolla de manera significativa la oposición, tan decisiva en

23. *Ibid.*, p. 163.

relación con la pregunta por la dialéctica, entre —en términos griegos— *logos* y *noein* puro en la transformación del pensamiento de Heidegger.

La lección inaugural de 1929 «¿Qué es Metafísica?»²⁴ intenta dar un paso esencial por encima de *Ser y tiempo*, a saber, intenta desplegar un pensamiento que no empalme con la pregunta por el sentido del *Dasein*, sino que busque responder a la pregunta «metafísica» por excelencia, la cual, en cierto modo, puede ser entendida como una determinación del «ser» mismo. La pregunta que Heidegger adopta —sólo aparentemente de modo casual— reza: «¿De qué trata la nada?»²⁵

En un principio, puede parecer que esta pregunta no tiene sentido, porque en ella se realiza una contradicción:

De antemano, suponemos en esta pregunta a la *nada* como algo que «es» de este o aquel modo, es decir, como algo que existe. Pero, precisamente, si de algo se diferencia es de todo ente (*Seiendes*). El preguntar por la nada —qué y cómo sea la nada— convierte lo preguntado en su contrario. La pregunta se despoja a sí misma de su propio objeto [...] De este modo, el pensar —que por su esencia siempre es pensamiento de algo—, para pensar la nada, tendría que actuar en contra de su propia esencia.²⁶

Heidegger muestra aquí una idea que puede ser identificada con la clásica paradoja del discurso acerca de la nada.²⁷ De modo similar, Platón comienza, en el *Sofista*, el enfrentamiento con la doctrina eleata acerca del ser. Sin embargo, esto se lleva a cabo con el fin de legitimar después, de un modo distinto, el discurso sobre lo no existente en contra del veredicto parmenídeo y, con ello, conseguir una base para la dialéctica de las ideas.²⁸

Heidegger reconoce «la imposibilidad formal de la pregunta por la nada»,²⁹ con la consecuencia, sin embargo, no de abandonar la pregunta, sino por el contrario de cuestionar «el do-

24. Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken*, GA 9, 1978², pp. 103-121.

25. *Ibíd.*, p. 106.

26. *Ibíd.*, pp. 106 ss.

27. Sobre esto, es revelador el texto de Karen Gloy, «Die paradoxale Verfassung des Nichts», *Kant-Studien*, 74 (1983), pp. 133-160.

28. Platón, *Sofista*, 237c ss.

29. GA 9, p. 108.

minio de la lógica» en general. Como de costumbre, no es fácil seguir adecuadamente el sentido de tal afirmación. La tesis que Heidegger postula aquí y que busca fundamentar es la siguiente: «la nada es más originaria que el no y la negación». De este modo, la problemática del dominio de la lógica puede ser formulada de modo más preciso como el intento de responder a las preguntas fundamentales de la metafísica de una manera tal que no proceda desde la orientación hacia el *logos*; es decir, en este caso, de forma que no obtenga el concepto de la «nada» siguiendo el camino de la mera «negación de la totalidad (*Allheit*) de lo que es (*Seiendes*)». ³⁰ Heidegger quiere probar esta tesis de la originariedad de la nada a través de una fenomenología de la angustia: en la angustia se da el escabullirse de lo existente en su totalidad, lo cual, primero que nada, puede manifestarse en su extrañeza: un proceso que Heidegger caracteriza como negación originaria (*ursprüngliche Nichtung*). Tales disposiciones conducen a una manifestación pre-lógica de lo que es (*Seiendes*), la cual precede a toda relación lógica con el *Dasein*. Pero cuestionar el predominio de la lógica no significa en modo alguno renunciar a las proposiciones o argumentaciones filosóficas. Más bien, significa involucrarse con una proposición que si bien no se sustrae por completo al ámbito de la apertura, sí lo precede. Con palabras de *Ser y tiempo*, se tiene que «entregar el descubrimiento primario del mundo, desde el punto de vista de la ontología fundamental, a la mera disposición de ánimo», lo que de ningún modo debe ser confundido «con un intento de entregar a la ciencia ópticamente al sentimiento». ³¹

Ahora bien, con la exposición de una «nada» originaria en la conferencia «¿Qué es Metafísica?» todavía no se ha alcanzado la meta real de la argumentación. Sólo en el último paso del razonamiento Heidegger logra aproximarse a la comprensión de la pregunta central de la metafísica, que procede de la tematización de la nada: si bien en la metafísica tradicional la nada es tratada como el concepto opuesto al de lo realmente existente (*eigentlich Seiendes*), ello se realiza, no obstante, sin problematizarla en sí misma. Contra ello, pues, Heidegger objeta:

30. *Ibid.*, p. 107.

31. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 139.

Pero si la nada es problematizada, no sólo resulta que esta contraposición queda más claramente determinada, sino que sólo entonces surge el verdadero planteamiento metafísico por el ser de lo existente (*Sein des Seienden*). La nada no es ya un indeterminado estar enfrente de lo existente, sino que se descubre como perteneciendo al ser de lo existente.³²

Para esta comprensión, Heidegger recurre ahora nada menos que a Hegel:

«El ser puro y la pura nada son lo mismo». Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, p. 94) es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación —como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar—, sino que el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que permanece en la nada.³³

Ésta es, posiblemente, la única vez en que Heidegger se muestra de acuerdo con Hegel de una manera tan explícita; y por ello, la oposición es palmaria en este punto: ser y nada no pueden ser aprehendidas por medio de un movimiento dialéctico del pensar; sino sólo en el estado de ánimo que caracteriza a la apertura del *Dasein*. Pero precisamente, si se toma en serio la pretensión de una clara comprobación que Heidegger eleva contra la dialéctica, se podrá aceptar, no sin reparos, estas conclusiones. Con respecto a la nada, Heidegger había ya insistido sobre la «condición fundamental de la posible realización» de su pregunta, a saber, que la nada, para poder ser interrogada filosóficamente, tiene que ser «dada» de alguna manera: «Tenemos que poder encontrarnos con ella».³⁴ Sólo en una «experiencia fundamental de la nada» podría ésta —contra toda objeción cortada a la medida del entendimiento— «ser mostrada en su justa medida».³⁵ En la continuidad del acontecer de la angustia, se da entonces «la captación de la nada que en ella se patentiza tal como se presenta. Esto exige, al mismo tiempo, que se aparte expresa-

32. GA 9, pp. 118 ss.

33. *Ibid.*, p. 119.

34. *Ibid.*, p. 108.

35. *Ibid.*, p. 109.

mente aquellas caracterizaciones de la nada que no surjan directamente del abordar a la misma». ³⁶

Estas exigencias fenomenológicas establecidas por Heidegger para desmontar la tradición no son suficientes para dar el paso conclusivo de su argumentación. La co-pertenencia del ser y la nada sólo se documenta a partir del pasaje citado de Hegel. A partir del análisis fenomenológico de la angustia se deja leer una experiencia de la «nada» que incurre en aquellas paradojas que el trato, acorde al entendimiento, con esta incompreensión lleva consigo. Asimismo, se puede seguir a Heidegger en que, en el completo «escabullirse» de lo existente que se da en la angustia, yace algo así como un percatarse de lo existente en su totalidad; y ello en el modo de la negatividad, en el desaparecer de toda significatividad. No obstante, esto no conduce de ningún modo a un mejor entendimiento en un sentido positivo, es decir, en tanto que en este acontecer de la nada debe yacer algo así como «la posibilidad de la apertura de lo existente». ³⁷

Así pues, si Heidegger dice que, en este acontecer «trascendente» de la negación, el ser se hace al mismo tiempo manifiesto, ello sería una afirmación evidente.

Por la misma razón, es también problemática la definición del ser como «finito» que Heidegger eleva en contra de Hegel. Esta afirmación parece proceder, en general, sólo de una transposición de la finitud del *Dasein* al ser. Pero, ¿con qué derecho? Si se quisiera conducir críticamente a Heidegger en contra de sí mismo, se tendría que decir que esta afirmación emana de las habladurías (*Gerede*) de la filosofía, es decir, de las objeciones de un filósofo hacia otro. En contra de su intención, desde la tematización fenomenológica de la nada, de ningún modo resulta una «determinación más clara» de la relación de la nada con el ser. Pero si se toma a Heidegger seriamente en este punto, esto es, en el buscar a través las paradojas de la nada una alternativa a la cosificación procedente del trato según el entendimiento, con mayor razón entonces se tiene que insistir en que sólo se puede hablarse de la nada —y, por lo mismo, del ser— en la medida en que ella es fenomenológicamente identificable, y sólo esto puede ser logrado en una consumación, interpretada filosóficamente,

36. *Ibíd.*, p. 112.

37. *Ibíd.*, p. 114.

de la apertura según la disposición de ánimo. La determinación «metafísica» de la nada vive, por así decirlo, de aquello que la disposición de ánimo le coloca en las manos. Y esto es válido, por ello, para la señalada disposición de ánimo de la angustia y, por lo mismo, para aquello que ésta «tiene que decir» al *Dasein*: «Tan finitos somos que no somos capaces de conducirnos originariamente ante la nada por decisión y voluntad propias». ³⁸ Tampoco el preguntar filosófico podrá cambiar nada de aquello.

Por ello, no es casualidad que Heidegger se incline al final hacia otra actitud. Se debe mostrar que también la ciencia, según sus propias exigencias, sólo se puede involucrar con lo existente si ella «existe desde la metafísica», ³⁹ donde descansa su fuerza de apertura. Sin embargo, trazar un arco desde una investigación positivo-científica hacia una experiencia de la angustia originaria no sería plausible y tampoco es algo que Heidegger considere seriamente. En lugar de ello, él se refiere al «asombro»:

Sólo cuando nos asedia la extrañeza de lo existente, puede surgir el asombro. Sólo sobre la base del asombro —esto es, de la naturaleza reveladora (*Offenbarkeit*) de la nada— surge el porqué. Sólo porque es posible el porqué en cuanto tal podemos preguntarnos por los fundamentos y fundamentar de un modo determinado. ⁴⁰

Heidegger no da una aclaración más detallada de este asombro, pero se sugiere ver en él una vuelta al asombro aristotélico (*thaumazein*). Si bien es obvio hacer surgir la pregunta por el porqué desde el asombro, no sería para nada plausible acoplarla a la experiencia de la angustia. Heidegger no consigue esto por medio de una comprobación fenomenológica, sino por medio de la referencia a la experiencia de la «extrañeza de lo existente», la cual, sin embargo, en el caso de la angustia, está asentada de una manera completamente distinta. En *Ser y tiempo*, Heidegger había caracterizado aquello como «desazón» (*Unheimlichkeit*) y «estar-fuera-de-casa» (*Un-zuhause*) (§ 40), esto es, como la experiencia de una extrañeza que está centrada en la situación del propio *Dasein*. Allí la angustia conduce al *Dasein* ante sí mismo

38. *Ibíd.*, p. 117.

39. *Ibíd.*, p. 120.

40. *Ibíd.*

y lo enfrenta «al ser hacia su más propio poder ser (*Seinkönnen*)».⁴¹ Esta precisión relacionada con el *Dasein* y sus posibilidades de ser parecen ofrecer una interpretación más adecuada de la angustia en comparación con aquélla adscrita a lo existente en tanto tal que tiene lugar en «¿Qué es Metafísica?». Cómo se debe llegar desde el estado de angustia a una asombradora pregunta por el porqué no es algo tan evidente. Y con ello, la conexión entre la «nada» negadora y el acontecer del ser permanece también por completo confusa.

IV. Conclusión

Las dificultades mostradas aquí con relación al primer intento de Heidegger de ofrecer una determinación del ser parecen tener ahora un carácter sintomático. En *Ser y tiempo* Heidegger desarrolla una fenomenología de la *praxis* preteórica que adquiere su permanencia de distintos fenómenos del *Dasein* cotidiano y los interpreta ontológicamente. En lugar de la paulatina apertura fenomenológica de la totalidad del *Dasein*, en este texto se intentó, en cierto modo, una determinación directa del ser sobre la base de un hecho fundamental en el *Dasein*.

Tal acción originaria trascendental no debe ser constituida sobre el nivel del *Dasein* práctico de la vida cotidiana. Y allí donde Heidegger, como en este caso, consigue al fin y al cabo aludir a tal suceso fundamental en relación con la artimaña de la tematización de la nada, la comprobación fenomenológica permanece, sin embargo, necesariamente por detrás de la intención de conducir a este acontecer de la apertura hacia una determinación más exacta.

La pregunta misma de Heidegger por el ser, en tanto no tiene que ver más con una fenomenología del *Dasein*, sobrepasa las posibilidades de un hecho contemplativo sobre el cual la fenomenología pone sus esperanzas.

Si en esta situación sería de ayuda un *logos* dialéctico es un asunto que quedará pendiente. Está claro, sin embargo, que el pensamiento de Heidegger se encuentra aquí en un serio dilema filosófico, esto es, en aquel estado que, a decir de Heidegger, se debería a la dialéctica de Platón.

41. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 188.