

Mirar a la metafísica a la cara

El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo

To look at metaphysics in the face
Metaphysical thinking as comprehensive thinking

FRANÇOIS JARAN*
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: La lección de metafísica que imparte Heidegger durante el invierno de 1929/30 caracteriza el pensamiento metafísico como un pensamiento comprensivo, es decir, un pensamiento que “entiende” y que “incluye”. En este contexto, Heidegger busca definir con mayor precisión el vínculo que une su propia metafísica con la tradición moderna criticada unos años antes por “incluir”, precisamente, al sujeto humano en su propia elaboración. Es la ocasión para Heidegger de presentar un retrato mucho más matizado de su vinculación con la filosofía moderna, retrato que pone de manifiesto lo que el *Dasein* ha heredado del sujeto moderno.

Palabras Clave: Heidegger, metafísica, pensamiento comprensivo, historia

Abstract: The lecture course dedicated to metaphysics that Heidegger held during the winter of 1929/30 characterizes metaphysical thought as comprehensive thought, that is, as a form of thinking that both “understands” and “includes”. In this context, Heidegger defines more precisely the link between his own metaphysics and modern tradition, a tradition he would criticize a few years before for its “inclusion” of the human subject in its own elaboration. It is the occasion for Heidegger to present a much more realistic depiction of his own relation to modern philosophy, one that will show what *Dasein* owes to modern subject.

Keywords: Heidegger, metaphysics, comprehensive thought, history

El curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad* impartido en el invierno de 1929/30 es, sin lugar a dudas, uno de los cursos más interesantes y más densos del conjunto de las lecciones de Heidegger. Es conocido por su tratamiento original del aburrimiento y del concepto de *Stimmung* y por su comparación del ser humano con el animal y la piedra. Pero el curso se caracteriza también por una introducción magnífica que, al hilo de unas palabras de Novalis –“La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en

* Este trabajo ha recibido el apoyo del Ministerio de Economía y Competitividad de España (Plan nacional I+D: “El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica”, investigador principal: Ramón Rodríguez García, FFI-2015-63794-P).

todas partes en casa”–, nos invita a “mirar a la metafísica a la cara” (GA 29/30, 5/26)¹. Ahora bien, esta invitación no significa todavía tomar distancias con la metafísica de tal manera que se haga posible su superación como será el caso unos años más tarde. Heidegger lleva desde el verano de 1926 utilizando un concepto *positivo* de metafísica –como “ciencia crítica del ser” (GA 23, 16)– un concepto que ha heredado de Kant y que utiliza entonces para caracterizar tanto la ontología fundamental de *Ser y tiempo* como el intento ulterior de completar este proyecto inacabado.

La gran aportación de este curso de 1929/30 a la cuestión de la presencia de la metafísica en la obra de Heidegger radica en que intenta explicar qué significa exactamente que su ontología fundamental basada en una analítica de la existencia deba comprenderse como *metafísica* y cómo hemos de entender la relación entre esta nueva metafísica y la metafísica tradicional. Después de haber tratado de la metafísica en relación con Kant en el *Kantbuch* y con el idealismo alemán en el curso de verano de 1929 (GA 28) y antes de hacerlo con Hegel en la conferencia del 22 de marzo 1930, Heidegger imparte *por fin*, como escribe a Julius Stenzel en una carta del 23 de noviembre de 1929, su “primera verdadera lección de metafísica”².

La primera tarea de Heidegger será, obviamente, la de distinguir la “metafísica del *Dasein*” que elabora en esta época³ de la metafísica *tradicional* que, desde la formulación del proyecto de una “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología”, no ha dejado de ser el banco de su crítica. En continuidad con el proyecto de la “repetición de la pregunta por el ser” planteado en *Ser y tiempo*, Heidegger define su metafísica como un intento de retomar las aporías de la metafísica aristotélica que, asimismo, se establecería sobre una comprensión renovada del primado otorgado al ser humano en la metafísica moderna. Así, la pregunta central que plantea la introducción al curso será la de justificar que se siga reivindicando el título de “metafísica” para caracterizar este nuevo intento de plantear la pregunta por el ser.

Nos hallamos ante la pregunta de saber con qué derecho reivindicamos el título de “metafísica” como la auténtica designación del filosofar, ahí donde, no obstante, rechazamos al mismo tiempo la metafísica en el sentido tradicional como disciplina de la filosofía (GA 29/30, p. 51/60).

Entender esta tensión será la meta de este corto estudio. Empezaremos, siguiendo la estructura misma del texto de la consideración preliminar, por preguntar en qué consiste exactamente la metafísica (GA 29/30, §§ 1-7) para, después, seguir la historia del término “metafísica” (§§ 8-15).

1. ¿Qué es metafísica?

En la introducción al curso, Heidegger deja claro que no quiere aquí explicar en qué consiste la metafísica por la vía de una reflexión basada en la ciencia, la cosmovisión, el arte o la religión, o por la vía de una orientación histórica. Estos procedimientos que ha empleado en varios de sus cursos son aquí considerados insuficientes y Heidegger prefiere determinar la filosofía o la metafísica “desde ella misma”, es decir, abandonando los “rodeos imposibles” que terminan

¹ Citamos los textos de Heidegger a partir de la edición de las obras completas (*Gesamtausgabe*, abreviado GA, seguido del número de volumen y de página). Después de la barra transversal aparece la paginación de la traducción al castellano cuando ésta existe. Nos hemos reservado el derecho de modificar la traducción sin hacer mención de ello. Las referencias completas de todos los textos se encuentran en la bibliografía.

² “Mi primera verdadera lección de metafísica! Pero qué preparación y qué fuerzas guardadas se exigen para ser realmente *inmediato* y, sin embargo, actuar socráticamente” (Heidegger, 2000, p. 17).

³ Heidegger caracteriza su empresa filosófica como “metafísica del *Dasein*” –expresión empleada abundantemente en el *Kantbuch*– desde el curso de verano de 1928 (GA 26, p. 125/120) hasta el curso de verano de 1930 (GA 31, p. 206). Paradójicamente, la expresión –así como el vocabulario de la trascendencia que le es asociado– es ausente del curso de 1929/30, su curso más decididamente metafísico.

cumulando opiniones *sobre* la metafísica. Aquí se tratará de aprender *qué* es la metafísica misma, es decir, dejar de esquivarla para por fin aprehenderla directamente y *mirarla a la cara* (GA 29/30, pp. 3-5/24-26). Para llevar a cabo ese propósito, Heidegger caracterizará tres peculiaridades de la metafísica: 1. su relación con el concepto de mundo, 2. su carácter “comprensor” (*inbegrifflich*) y 3. su rasgo propiamente “equivoco”.

1.1 El mundo

Captar la metafísica o la filosofía es, en un primer momento, entender que consiste en una actividad, en la actividad misma del *filosofar* (*ibid.*, p. 6/27). En cuanto actividad que practicamos, la metafísica queda definida como un asunto *nuestro*, algo que tenemos que llevar a cabo nosotros mismo, y no como un objeto que pueda hallarse ya constituido. Pero este afán de vincular la metafísica con nosotros no implica de ningún modo una tendencia hacia la antropología, es decir, hacia la tentación de fundamentar nuestro conocimiento de la metafísica sobre los conocimientos ónticos que tenemos del ser humano⁴.

En vez de una reflexión antropológica, el punto de partida de esta determinación del filosofar será unas palabras del poeta romántico Novalis: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa”⁵. Si la filosofía nos empuja a “estar en todas partes en casa (*zu Hause*)”, interpreta Heidegger, es precisamente porque, en el momento de filosofar, todavía “no estamos en todas partes en casa” (*ibid.*, p. 7/28). ¿De qué manera debemos entender el “en todas partes” (*überall*)? Hacer que *en todas partes* estemos en casa refiere, según la interpretación de Heidegger, a un sentido muy concreto de la palabra *überall*. Para Heidegger, *en todas partes* significa “no sólo aquí y allí, tampoco sólo en cada lugar, en todos uno tras otro, sino que estar en todas partes en casa significa: estar en todo lugar y en todo momento en el conjunto” (*ibid.*, pp. 7-8/28)⁶.

La expresión “en el conjunto” o “en su conjunto” (*im Ganzen*) es una expresión que Heidegger utiliza a menudo en esta época cuando describe el mundo como “el ente en su conjunto”. La expresión no quiere indicar en absoluto “la suma del todo del ente” sino más bien una manera de ser que es propia del ente que se manifiesta ante el *Dasein*. El *Dasein* – caracterizado en *Ser y tiempo* como “ser-en-el-mundo”– existe de tal manera que el ente siempre se abre ante él *en su conjunto*. Antes siquiera que el *Dasein* empiece a reflexionar sobre el cosmos y su orden, el ente en su conjunto ya se ha manifestado ante él. El *Dasein* posee así una comprensión implícita de este todo, de “este ‘en su conjunto’ que llamamos *mundo*” (*ibid.*, p. 12/31), comprensión que hace posible que una relación pueda establecerse entre el *Dasein* y su mundo.

Como escribe Heidegger en textos centrales de la metafísica del *Dasein*, el mundo como “conjunto” (*Ganzes*) no debe ser pensado como *un* ente o como la suma de todos los entes que podríamos establecer *a posteriori*, sino como “aquello a partir de lo cual el *Dasein* se da a entender con respecto a qué ente y cómo puede actuar” (*De la esencia del fundamento*, GA 9, p. 157/135) o como “la totalidad originaria de lo que el *Dasein* (...) se da a entender” (GA 26, 247/224). El mundo no es, pues, la suma del ente efectivo encontrado “en el mundo”, sino más bien el *marco* que delimita el conjunto de las distintas relaciones que el *Dasein* puede mantener

⁴ A parte de *Kant y el problema de la metafísica* que trata abundantemente de la relación entre metafísica y antropología, tenemos ahora acceso a la conferencia fundamental *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* (GA 80.1).

⁵ “*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein*” (Novalis, 1923, p. 179, fragmento 21).

⁶ Nos inspiramos aquí de la traducción francesa que Jacques Derrida hace de este texto de Heidegger en Derrida, 2011, p. 136.

con el ente. El mundo constituye el *anuncio*, por así decirlo, de los tratos posibles que el *Dasein* puede mantener con (1) el ente que no está a la medida del *Dasein*, (2) con los demás *Dasein* y (3) consigo mismo. De esta manera, la pre-comprensión de la esencia del mundo o del “ente en su conjunto”, al esbozar todos los tratos con el ente, configura la estructura triple del mundo pensado como mundo circundante (*Umwelt*), mundo común (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*)⁷ y que corresponde a la tripartición del “por mor de” (*Umwillen*) del *Dasein*:

El mundo se entrega al *Dasein* como la correspondiente totalidad (*Ganzheit*) del propio “por mor de”, esto es, por mor de un ente que, co-originariamente, es: el ser (o estar) junto a ... lo que está ante-los- ojos, el ser (o estar) junto con... el *Dasein* de otros y el ser (o estar) hacia... sí mismo (*De la esencia del fundamento*, GA 9, 163/140; véanse también GA 27, 148 y 333/160 y 348).

Es a este concepto de “en su conjunto” que Heidegger apela en su interpretación de Novalis. La nostalgia propia del ser humano lo empuja más allá del ente hacia lo que llamamos el mundo. El *Dasein*, en este sentido, es el traspasamiento hacia el mundo que, a través de ese movimiento, consigue configurar un mundo otorgando al ente una manera (*Wie*) de ser proyectada desde dicha nostalgia. Heidegger entiende este traspasamiento hacia el mundo como signo de que el *Dasein* se encuentra de forma esencial “en camino hacia” (*unterwegs*), un rasgo que identifica con la esencial *finitud* del *Dasein*. Como escribe Heidegger, esta finitud no ha de ser vencida sino más bien preservada de tal modo que se produzca la *soledad* del ser humano. *Mundo, finitud, soledad*: tenemos aquí los tres conceptos metafísicos fundamentales que Heidegger elige para articular su lección de metafísica.

1.2 El pensamiento comprensivo (*inbegrifflich*)⁸

El intento de caracterizar el filosofar lleva a Heidegger a una determinación del mundo pensado desde su íntimo vínculo con el *Dasein*, con la existencia humana. De esta manera, escribe, “nuestra pregunta: ¿qué es metafísica?, se ha transformado en la pregunta ¿qué es el ser humano?” (GA 29/30, p. 10/30). Según Heidegger, preguntar por la esencia de la metafísica es precisamente preguntar por lo que acontece en el *Dasein* cuando plantea preguntas metafísicas. Lo que en este preguntar hacia el mundo acontece es la *finitud* del ser humano –o su “enfinitización” (*Verendlichung*)– y su retiro en la *soledad* que aísla a cada uno de nosotros delante del “en conjunto” del mundo. Aunque el vínculo entre mundo, finitud y soledad no quede perfectamente clarificado, vemos de qué manera Heidegger pretende con estos conceptos entender la metafísica como un asunto que hemos de llevar a cabo nosotros y no como un objeto ya constituido. En este sentido, Heidegger rechaza clasificar la metafísica entre las demás ciencias o las demás ramas filosóficas para entenderla como “un acontecimiento fundamental (*Grundgeschehen*) en el *Dasein* humano” (*ibid.*, pp. 12 y 34-35/32 y 47-48), formula que ya había empleado en la conferencia *¿Qué es metafísica?* y en otros textos⁹.

⁷ Sobre esta idea propia de los primeros cursos de Heidegger, cf. GA 20, p. 333/302-303 que incluye ya una crítica a dicha tripartición.

⁸ La expresión alemana *inbegriffliches Denken* –que traducimos por “pensamiento comprensivo”– hace referencia a un pensamiento que “comprende” en los dos sentidos del verbo comprender: 1. en el sentido de “entender” (*begreifen*) y 2. en el sentido de “incluir”, es decir, de estar “incluido” (*inbegriffen*). Aunque en castellano, “comprensivo” haga inmediatamente pensar en el primero de los dos sentidos, no deja de referir también al segundo. La traducción por “conceptualmente abarcador” de A. Ciria, aunque correcta, nos parece demasiado recargada y redundante ya que, en castellano, “comprender” significa tanto “conceptuar” como “abarcarse”.

⁹ El texto de la conferencia *¿Qué es metafísica?*, tal y como aparece en *Wegmarken*, dice lo siguiente: “El ir más allá del ente ocurre en la esencia del *Dasein*. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Esto implica: la metafísica pertenece a la ‘naturaleza del ser humano’. No es ni una disciplina de la filosofía de escuela ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo (*Die*

En la medida en que la metafísica y sus preguntas solo pueden entenderse desde el acontecer de la existencia humana, no hay equiparación posible entre los conceptos metafísicos y los conceptos lógicos que no son más que representaciones generales. El preguntar metafísico, al contrario del lógico o del científico, tiene la particularidad siguiente: pregunta en el conjunto del ente de tal manera que nosotros mismos, quienes preguntamos, estamos incluidos en el mismo planteamiento de la pregunta. Es por esa razón que Heidegger caracteriza este pensamiento de “comprensivo” (*inbegrifflich*): se trata de un preguntar que “conceptúa” el conjunto del ente y que, a la vez, “incluye” al ser humano y a su *Dasein*. Cada pregunta metafísica implica por lo tanto al ente en su conjunto y al *Dasein* del ser humano. El pensamiento metafísico no puede elaborarse de otra forma que “yendo hacia el conjunto y aferrándose a la existencia” (GA 29/30, p. 13/32), como “un preguntar que en cada pregunta (...) pregunta sobre el conjunto (...) y comprende consigo mismo al que plantea la pregunta, lo pone en cuestión a partir del conjunto” (*ibid.*, p. 20/38). Así, los conceptos (*Begriffe*) fundamentales de la metafísica son definidos como *Inbegriffe*, como “conceptos comprensivos” o como “conjuntos”, es decir, como conceptos en los cuales se plantean preguntas acerca del conjunto (*Inbegriff*) y que, a la vez, han incluido (*inbegriffen*) al que concibe (*der Begreifende*) (*ibid.*, p. 36/49).

Más allá del juego que permiten estas palabras alemanas de raíz común, esto significa que una pregunta metafísica nunca puede ser aislada de las demás, que preguntar, por ejemplo, por el mundo requiere necesariamente plantear preguntas acerca de la finitud o de la soledad del ser humano, acerca de la verdad, del lenguaje, etc. Las preguntas metafísicas siempre incluyen al ente en su conjunto, aunque pretendan centrarse en una faceta de dicho conjunto. Pero más importante: el que plantea las preguntas metafísicas también está incluido en el preguntar y en lo preguntado (*ibid.*, p. 268/230). Las preguntas metafísicas, al contrario de las preguntas científicas, conciernen de forma íntima al que plantea las preguntas, incluyen “al que pregunta mismo en la pregunta, lo pone en cuestión” (*ibid.*, p. 86/85).

En este intento de incluir al que pregunta en el preguntar mismo, reconocemos un procedimiento propio de la ontología fundamental que exigía que la instancia que plantea las preguntas ontológicas –el *Dasein*– sea ella misma objeto de una pregunta. Como bien se subraya en *Ser y tiempo*, este carácter propio de la investigación filosófica no surge de un capricho de algún filósofo, sino de un rasgo propio de la naturaleza del ser humano: el ser hacia el cual la metafísica pregunta no es un tema que se capta en una observación indiferente, sino algo que concierne íntimamente al *Dasein* en su propio ser. El *Dasein* no es un ente que se limite a aparecer entre otros entes, sino un ente para quien, en su ser, se trata de este ser mismo (SZ, p. 12). Este carácter *vinculante* de la filosofía, es decir, el hecho de que el ser del propio *Dasein* se tenga que incluir en el preguntar sobre el ser mismo, constituye un rasgo característico tanto de la ontología fundamental como de la metafísica del *Dasein*.

1.3 La equívocidad de la filosofía

El carácter vinculante de la investigación filosófica la convierte en algo totalmente distinto de las ciencias, a pesar de que ésta mantenga la forma externa de la ciencia con sus aulas, sus

Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst)” (GA 9, 121-122/107). En la primera versión publicada en el año 1929, el final de este texto rezaba: “[La metafísica] es el acontecimiento fundamental [que acaece] en el *Dasein* mismo y [que acaece] en cuanto *Dasein* mismo (*sie ist das Grundgeschehen im und als Dasein selbst*)” (Heidegger, 1929, p. 28). En el manuscrito aparecido en 2017 de la versión original (*Urfassung*) de la conferencia de 1929, el texto reza: “[La metafísica] no tiene ningún campo absoluto, es el acontecimiento fundamental del *Dasein* (*Sie hat kein absolutes Feld, sie ist Grundgeschehen des Daseins*)” (Heidegger, 2018). Para formulaciones parecidas, cf. GA 3, 242/203; GA 28, 47, 126 y 131-132.

cátedras, sus docentes, sus oyentes, etc. (GA 29/30, p. 15/34) Desde fuera, nada distingue la filosofía de las demás ciencias pero esa mera apariencia se debe a que lo que llamamos “filosofía” o “metafísica” no aparezca nunca directamente. Es este hecho que Heidegger llama la “equivocidad esencial de la metafísica” y que entiende como la caracterización positiva de su esencia.

Aunque sepamos vagamente en qué consiste, la filosofía no se deja captar fácilmente. La filosofía no es ni ciencia ni proclamación de una cosmovisión, aunque pueda perfectamente encontrarse en ambos. En efecto, un tratado estrictamente científico puede estar cargado de filosofía, como también lo puede ser un sencillo diálogo entre dos personas que no utiliza ninguna terminología filosófica. La filosofía va paseando bajo múltiples apariencias y disfraces: “Sólo la puede reconocer aquel que está emparentado del modo más íntimo con ella, es decir, que se esfuerza por ella” (*ibid.*, p. 17/36). Pero en la medida en que nadie nos puede asegurar que la estemos practicando de forma correcta, la filosofía está habitada por una equivocidad. Mientras los profesores de ciencias ofrecen a los alumnos los conocimientos necesarios para avanzar en esta misma rama del conocimiento y les aseguran de la rectitud de sus conocimientos a partir de una serie de demostraciones, el profesor de filosofía nunca puede garantizar nada tal. La verdad de la filosofía, en efecto, no se rige por este principio de “demostrabilidad” (*ibid.*, p. 20/38).

Heidegger defiende esa idea para alejar la verdad filosófica de las verdades que son las más accesibles de todas, las verdades matemáticas, que, generalmente, se toman como modelo para el conjunto de las verdades. La fascinación que ejerce sobre nosotros la verdad matemática no es de ningún modo un hecho reciente, sino que se extiende en toda la historia de la filosofía desde Platón. Como Heidegger recuerda, es Leibniz quien afirma que “sin las matemáticas no se penetra hasta el fondo de la metafísica” (*ibid.*, p. 24/41). Pero el modelo matemático implica que la filosofía se aleje de su esencia propia:

¿Qué significa colocar delante de la filosofía el conocimiento matemático como medida del conocer e ideal de verdad? Significa nada menos que establecer el conocimiento que por antonomasia no es vinculante, y que en cuanto a su contenido es el más vacío, como criterio para el conocimiento más vinculante y en sí mismo más pleno, es decir, que busca el conjunto (*ibid.*, p. 25/41).

En vez de considerar la certeza absoluta como modelo para la verdad filosófica, Heidegger propone la verdad de la existencia humana misma, modelo que se fundamenta más bien sobre la *incertidumbre*. La filosofía es un asunto humano, es “el acontecimiento fundamental del *Dasein*” (*ibid.*, p. 34/48) y, como tal, debe reconocerse no tanto en la certeza absoluta como en los conceptos de libertad, de posibilidad, de imprevisibilidad, tantos fenómenos situados en algún lugar “entre la certeza y la incertidumbre” (*ibid.*, p. 28/44).

Para quien este estado de incertidumbre de la filosofía preocupa y teme que todo empiece a vacilar, Heidegger tiene una respuesta contundente: “En efecto. Ha de vacilar todo” (*ibid.*). La distancia que toma Heidegger con cualquier proyecto filosófico que buscaría asentarse sobre un suelo firme es asombrosa. La voluntad de Heidegger no es convertir la filosofía en una ciencia estricta o buscar valores, por ejemplo, que pudieran ordenar nuestra captación del mundo, sino más bien obligar al *Dasein* a que mire de cara el peligro que contiene su propia existencia de tal modo que penetre en lo que llama una “cuestionabilidad fructífera” (*ibid.*, p. 29/45).

Examinando la falsa actitud crítica de la filosofía cartesiana –“tan crítica que ya está asegurada de entrada que, según toda probabilidad, no le va a pasar nada” (*ibid.*)–, Heidegger presenta un concepto de filosofía que implica más bien un ataque directo al ser humano. A este ataque dirigido en contra del ser humano, Heidegger le da un nombre: *Da-sein* (*ibid.*, p. 31/46). El *Da-sein* es entendido aquí como algo situado en nosotros y que nos impide tomar el “ser humano normal” –que siempre corre el riesgo de ser un *Nicht-Da-sein* o un *Weg-sein* (*ibid.*, pp. 94-99/93-96)– como juez de nuestros conceptos filosóficos. El filósofo, afirma Heidegger,

nunca puede medir sus conceptos a partir de criterios que satisfagan a todos y que puedan ser fácilmente comprensible por todos. Los pequeños placeres del “ser humano normal”, por ejemplo, no pueden ser el criterio para un examen filosófico de la alegría, del mismo modo que sus pequeños sustos no pueden ser tampoco criterios para entender lo que significa filosóficamente la angustia.

El pensamiento filosófico requiere del pensador el esfuerzo de darse la vuelta, alejarse del ser humano normal para acercarse al *Dasein*, un giro que recoge el *μετά* de la metafísica. En este sentido, medir la filosofía a la luz de la ciencia –como se ha hecho desde siempre– supone nivelar los dos tipos de pensamiento. La filosofía es, en realidad, totalmente autónoma de las ciencias y eso, en dos sentidos distintos: primero, porque las segundas no hubieran llegado a ser sin la primera; segundo, porque la tarea de fundamentar las ciencias ni siquiera es una tarea central de la filosofía. Su tarea es, en cuanto modo fundamental del *Dasein*, la de “agarrar” la existencia humana y la de permitir que el *Dasein* llegue a ser aquello que puede ser.

2. La historia de la metafísica

Así, ni la proximidad de las ciencias ni el “ser humano normal” son realmente vinculantes para la filosofía. Si queremos definir la filosofía a partir de ella misma, habrá que decir para empezar que se trata de un modo del pensar que plantea la pregunta por el ser. Esto no significa que la filosofía no pueda también hacer otras cosas, pero en su base se encuentra esta pregunta por el ser. Esta defensa del carácter destacadamente *ontológico* del trabajo filosófico está lejos de ser evidente y Heidegger ha dedicado, de hecho, muchos esfuerzos a su demostración histórica. En los cursos del verano de 1926 (GA 22) y del invierno de 1926/27 (GA 23), Heidegger ha llevado a cabo esta demostración de que “en el fondo, todas las grandes filosofías desde la Antigüedad, de forma más o menos explícita, se comprenden a sí mismas como ontología” (GA 24, p. 16/37). Esto no significa que la lógica, la ética, la estética, la filosofía de la naturaleza o de la historia no formen parte de lo que llamamos “filosofía”, pero lo hacen de forma derivada. Fundamentalmente, la filosofía es metafísica y una vez demostrado este hecho, se requiere una reinterpretación de la lógica, de la ética, de la estética, etc., sobre una base ontológicamente suficiente.

Pero Heidegger no está prefiriendo la metafísica frente a otra disciplina filosófica –como Lévinas podría reprochárselo, otorgando a la ética el rango de filosofía primera, o, más recientemente, Tugendhat, haciéndolo con la antropología¹⁰– sino que pone en duda la misma existencia de dicha división en disciplinas. Propone, en efecto, destruir (*zerstören*) esta representación de la metafísica que la piensa como una disciplina establecida al lado de las demás disciplinas en el seno de la filosofía.

Preguntar por el origen y la esencia de la metafísica, plantear la pregunta ¿qué es metafísica?, supone un cuestionamiento que hace tambalear cualquier representación arquitectónica de la filosofía. En *Ser y tiempo*, Heidegger ha encontrado el punto de partida desde el cual todo filosofar debe tomar su base, es decir, en la pregunta planteada por Platón en el *Sofista* acerca de “lo que propiamente queremos decir con la palabra ‘siendo’ (*ὄν, seiend*)” (SZ, p. 1; *Sofista*, 244 a). Desde ahí, Heidegger ha emprendido un primer intento de solucionar el problema gracias a un análisis hermenéutico-fenomenológico basado en la comprensión del ser propia del *Dasein* humano. Pero que el intento de 1927 de responder a la pregunta sea o no adecuado, esto no afecta en absoluto el hecho de que este es el lugar desde donde debe empezar cualquier intento filosófico. La primera de todas las tareas filosóficas es la de plantear la pregunta por el ser y en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger califica de

¹⁰ Cf. Lévinas, 1951 y Tugendhat, 2007.

“metafísico” este preguntar. Ahora bien, en la medida en que el término “metafísica” tiene un significado determinado por más de dos milenios de historia filosófica, su uso requiere una explicación:

¿Pero con qué derecho seguimos reivindicando el título de ‘metafísica’ para este preguntar comprensivo (*inbegriffliches Fragen*) que hemos caracterizado? (...) ¿Por qué seguimos utilizando la palabra “metafísica” y “metafísico” para designar el filosofar como preguntar comprensivo? (GA 29/30, 37/50).

¿Por qué, en efecto, se empeña Heidegger en recuperar este término antiguo y al cual va asociado toda una serie de preguntas filosóficas alejadas de las preocupaciones ontológicas?¹¹ Aquí, Heidegger responderá a esta pregunta a partir de una elucidación de la palabra “metafísica”, pero no para que la palabra nos indique en qué consiste la filosofía sino más bien para que la palabra cobre su verdadero significado a partir de lo que ya sabemos de la filosofía.

2.1 φύσις como palabra originaria

Como bien sabemos, el origen de la palabra “metafísica” no se pierde en la noche de los tiempos. Aunque falten algunos detalles y no se sabe si toda la leyenda es fidedigna¹², sabemos que el término es obra de Andrónicos de Rodas, editor de las obras de Aristóteles en el primer siglo antes de Cristo. No es, pues, una “palabra primitiva” (*Urwort*), es decir, “una palabra que se ha formado a partir de una experiencia humana esencial y original, como su *expresión*” (*ibid.*).

Heidegger solamente empezó a reflexionar sobre el sentido de la palabra “metafísica” en su interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* del invierno de 1927/28. Ahí, planteó por primera vez la pregunta “¿Qué es metafísica?” y respondió haciendo el retrato de las dos orientaciones fundamentales del pensamiento metafísico que encontramos en la *Metafísica* de Aristóteles y que, algunos años más tarde, entenderá como desdoblamiento “onto-teológico”:

Este término técnico [“metafísica”] cobró pronto un significado que debía caracterizar el contenido de estos tratados situados después de la *Física*. Se ha visto que en estos tratados, el conjunto del mundo era problematizado en un sentido amplio en la medida en que, por una parte, se preguntaba de una manera más resuelta por el último fundamento de todo ente, y este planteamiento ha sido caracterizado por Aristóteles como el de la teología; más adelante, se han encontrado tratados que convertían en objeto de la investigación el todo del ente como tal, en la medida en que es ente en general, y esta disciplina que pregunta acerca del ente en cuanto ente, acerca del significado del ser del ente, fue caracterizada como πρώτη φιλοσοφία, como filosofía primera (GA 25, pp. 11-12; cf. también GA 26, pp. 12-13/20-21).

Si la palabra “metafísica” tiene un origen técnico ligado a problemas editoriales, no pasa lo mismo con la palabra φύσις contenida en ella. En el curso dedicado al idealismo alemán del verano de 1929, Heidegger intenta caracterizar el concepto de metafísica a partir de una definición de la φύσις entendida como “el crecimiento, lo que está creciendo y crecido (*das Wachstum, das Wachsende und Gewachsene*), lo que aparece de sí mismo sin nuestra intervención, sin que lo produzcamos” (GA 28, p. 23). Según escribe Heidegger en este curso, el desarrollo de la filosofía sería responsable de que dicha palabra haya padecido una peculiar división en dos significados. En primer lugar, φύσις significa, en efecto, “el ente en su conjunto” con su legalidad y su ordenamiento, pero en segundo lugar, φύσις significa también “aquello

¹¹ Hemos intentado responder de forma exhaustiva a esta pregunta en Jaran, 2010.

¹² Cf. Aubenque, 1974, pp. 26-28.

que algo –sea producto de la naturaleza o hecho por el ser humano– es según su orden interno: φύσις – la ‘naturaleza’ de una cosa, la esencia, por ej., la ‘naturaleza del espíritu’, la ‘naturaleza de la obra de arte’” (*ibid.*, p. 25). Según la tesis que ahí defiende Heidegger, este concepto doble no es más que “el reflejo de una dirección al parecer en sí necesariamente doble del filosofar: 1. hacia la esencia general del ente, 2. hacia las regiones particulares del ente” (*ibid.*). Lo sorprendente es que en el cuatrimestre siguiente, el curso de invierno de 1929/30 que nos interesa, Heidegger atribuye el origen de este desdoblamiento a la “palabra primitiva” φύσις y no a la orientación propia del trabajo filosófico.

De ahí el interés que toma para Heidegger el comentario sobre el *Urwort* φύσις en el curso de 1929/30. La palabra griega para decir lo que llamamos “naturaleza” no evoca el nacimiento de la *natura* latina, sino más bien el crecimiento, entendido “como este acontecer situado en medio del cambio de las estaciones y completamente dominado por él, en medio de la alternancia entre día y noche, en medio del desplazamiento de los astros, de la tormenta y del tiempo y de la furia de los elementos” (GA 29/30, p. 38/51). En un primer momento, “naturaleza” debe entenderse como el “reinar del ente en su conjunto”. Este reinar (*Walten*) no resulta de la voluntad de algún Dios creador, sino que se entiende como “el reinar configurándose a sí mismo del ente en su conjunto” (*ibid.*).

No podemos, pues, entender este reinar a partir del objeto de las ciencias naturales modernas, en la medida en que

los acontecimientos que el ser humano experimenta en sí mismo –engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte– no son sucesos (...) en el sentido de proceso natural, sino que pertenecen al reinar general del ente que comprende en sí mismo el destino humano y su historia (*ibid.*, p. 39/51).

La φύσις designa, pues, un reinar que gobierna al ser humano y sobre el cual no tiene poder.

El ser humano no controla a la φύσις pero sí le corresponde llevar este reinar a su expresión, es decir, hablar (λέγειν) sobre él. Hablar sobre la naturaleza es, como decía Heráclito al principio de la historia de la filosofía, impedir que se retire, que se mantenga oculta (κρύπτειν)¹³. Λέγειν, escribe Heidegger, es precisamente la acción contraria al κρύπτειν. Gracias al λόγος, el reinar del ente en su conjunto se encuentra “desencubierto”, sacado de su ocultamiento. Ya que el ocultamiento sería precisamente lo a que tiende la naturaleza¹⁴, al sacar la naturaleza de su ocultamiento, el λόγος conseguiría su meta, es decir, “expresar” lo que se mantiene fuera del ocultamiento, lo ἀ-ληθές.

Heidegger insiste aquí sobre el tipo de palabra al cual pertenece la palabra ἀλήθεια. No se trata, en efecto, de una palabra del mismo tipo que *Wahrheit*, *veritas* o verdad –que son palabras que asimilamos a “luminosidad”, “fidelidad”, “absurdidad”– sino más bien del mismo tipo que “inocencia”, “infinitud”, es decir, palabras con prefijos privativos. La verdad, en griego, no se distingue por no ser culpable o finito, sino por no estar “oculto” (*verborgen*). El λόγος, en su función de ἀποφάνεσθαι (cf. SZ, § 7 B), tendrá por lo tanto como meta forzar a que se muestre la parte de la φύσις que procura mantenerse oculta, lo ἀφανής (*ibid.*, p. 44/55). La verdad, en sentido griego, no es otra cosa que un “raptó” (*Raub*).

En estos años en los cuales el tema de la ἀλήθεια desempeña un papel cada vez más preponderante en su pensamiento, Heidegger escribe:

Si he indicado con toda insistencia en *Ser y tiempo* hacia este significado primitivo del concepto griego de verdad, no lo hice solamente para traducir mejor y más literalmente la palabra griega. Menos aún se trata de un artificioso juego de etimologías y de una construcción sobre la base de tales etimologías. Se trata más bien de hacer visible en primer lugar, mediante la interpretación elemental del antiguo

¹³ Cf. Diels, 1934, fragmento 123.

¹⁴ *Ibid.*, fragmento 112.

concepto de verdad, la postura fundamental del ser humano antiguo respecto del reinar del ente (φύσις) y su verdad (y obtener con ello una visión de la esencia de la verdad filosófica) (*ibid.*, pp. 44-45/55-56).

Las investigaciones que Heidegger lleva a cabo desde principios de los años 1920 sobre el concepto de verdad tomarán, a partir del año 1930 y de las múltiples versiones de la conferencia *De la esencia de la verdad*¹⁵, una importancia que ni siquiera en el § 44 de *Ser y tiempo* se podía prever. Sin embargo, lo importante del comentario de Heidegger sobre el concepto de φύσις es que permite dar sentido al desdoblamiento onto-teológico anteriormente aludido.

En un primer momento, el concepto de φύσις sirve para nombrar aquello en el ente que reina con un exceso de poder (*das übermächtige Waltende*):

la bóveda celeste, los astros, el mar, la tierra, aquello que constantemente amenaza al ser humano, pero que al mismo tiempo también lo vuelve a proteger, le resulta propicio, le sostiene y le alimenta, lo que, amenazando y sosteniendo de este modo, reina por sí mismo sin la intervención del ser humano (*ibid.*, p. 46/56-57)¹⁶.

Este concepto se fragua en su oposición a lo que es producido por la mano del ser humano, por la τέχνη, la habilidad, la invención. Los entes naturales constituyen una esfera del ente que podemos oponer a otras esferas.

Pero en contra de lo que defendía en su curso anterior sobre idealismo alemán, Heidegger no afirma aquí que sea obra de la filosofía haberle otorgado un segundo significado al término φύσις. El significado al cual nos referimos cuando hablamos de la *naturaleza* de una cosa –su esencia, su ley interna, su despliegue íntimo– es, en realidad, tan primitivo como el primero. Con este segundo significado, la distinción entre el producto natural y el producto artificial desaparece ya que podemos hablar de la naturaleza de un objeto fabricado, de objetos intelectuales, de obras de arte o de objetos naturales.

Los dos sentidos de la palabra φύσις serían, pues, co-origenarios y ninguno de los dos hubiera eliminado al otro a lo largo de la historia. El concepto de naturaleza contiene esta ambigüedad que se mantiene en su traducción al latín y más allá. La filosofía, en la medida en que tiene como tarea fundamental “preguntar por el reinar del ente en su conjunto”, responderá a esta equivocidad interrogando hacia el ente en dos direcciones distintas.

Pero como Heidegger bien subraya, ya existe una ciencia que estudia la naturaleza, una ciencia que llamamos *física* y no *filosofía*. En efecto, desde el estudio de la vida, del movimiento y del tiempo hasta el del Primer Motor –que Aristóteles designa como divino (θεῖον)–, la ciencia física se ocupa de indagar en qué consisten las cosas naturales (φύσει ὄντα). Pero por otra parte, le corresponde a la filosofía –entendida como *meta-física*– indagar el significado de la φύσις entendida como el “ente en su conjunto”. Si además consideramos la naturaleza entendida como sinónimo de “esencia”, ésta es se toma como el objeto de otro tipo de investigación que se interesa por la esencia del ente, por su ser, por su οὐσία. Aquí, le corresponde a la *meta-física* interrogar “la esencialidad (*Wesenheit*) del ente en cuanto tal” (*ibid.*, p. 50/59):

Lo decisivo es que estas dos direcciones del preguntar, encerradas en el significado unitario de φύσις, Aristóteles las fusiona expresamente. No hay dos disciplinas distintas, sino que el preguntar por el ente en su conjunto y el preguntar por lo que sea el ser del ente, su esencia, su naturaleza, Aristóteles los designa como πρώτη φιλοσοφία, como Filosofía Primera. Este preguntar es el filosofar de primer orden (*in erster Linie*), el auténtico filosofar. El auténtico filosofar es preguntar por la φύσις en este doble significado: el preguntar por el ente en su conjunto y juntamente con ello, el preguntar por el ser (*ibid.*, 50/59-60).

¹⁵ Ahora publicadas todas en GA 80.1. Sobre la evolución del tema a lo largo de los años 1920, cf. Jaran 2016.

¹⁶ Acerca de los conceptos de *das Übermächtige* o de *das Überwältigende*, comparar GA 26, p. 13; GA 27, pp. 169 y 357-359 y GA 28, p. 24.

2.2 La metafísica tradicional: τὰ μετὰ τὰ φυσικά y *metaphysica*

Pero si a Heidegger le interesa tanto en este contexto el origen y la estructura de lo que llamamos la metafísica, es básicamente porque desde la publicación de *Ser y tiempo* en abril de 1927, ha empezado a considerar su proyecto de una “ontología fundamental” como una nueva forma de metafísica. De ahí que se pregunte continuamente “¿con qué derecho reivindicamos el título de ‘metafísica’ como la auténtica designación del filosofar?” (*ibid.*, p. 51/60) y que sienta la necesidad de justificar que la “metafísica del *Dasein*” de la cual habla en el *Kantbuch* no supone ningún tipo de “conservadurismo”, es decir, no constituye una recaída en la metafísica tradicional ya criticada en *Ser y tiempo* bajo la figura de la “ontología tradicional”.

De hecho, la justificación que da Heidegger en este curso está en perfecta consonancia con las primeras líneas de *Ser y tiempo* según las cuales la pregunta por el ser hubiera mantenido en vilo las investigaciones filosóficas hasta la muerte de Aristóteles para enmudecer después (SZ, p. 2). Se trata, pues, de volver a estos esfuerzos filosóficos más allá de toda tradición y de todo uso contemporáneo de la palabra “metafísica”¹⁷. En el momento de la muerte del estagirita, el filósofo auténtico había descubierto su doble naturaleza, es decir, el desdoblamiento de su preguntar: hacia el ente en general (ὄν καθόλου) y hacia el ente auténtico (τιμιώτατον γένος). Este desdoblamiento, sostiene Heidegger, no ha sido perfectamente elucidado por Aristóteles, pero sí identificado¹⁸.

El declive de la filosofía empieza con la muerte de Aristóteles y lo que Heidegger llama la “formación escolar”, consecuencia necesaria de la institución de las escuelas filosóficas (GA 29/30, p. 53/61). Aprender y repetir las enseñanzas de Platón y de Aristóteles termina desvitalizándolas y las convierte en temas escolares. Es entonces cuando la clasificación de la filosofía en varias “ciencias” permite el establecimiento de las disciplinas que son la lógica, la física y la ética. Ya preparada en la Academia y en el Liceo, esta clasificación se establece de forma definitiva en el estoicismo.

En el momento de elaborar la primera edición de las obras de Aristóteles, la clasificación lógica-física-ética ya se había impuesto. Al intentar hacer caber “los tratados que preguntan por el ente en general y por el auténtico ente” (*ibid.*, p. 57/64) en dicha clasificación, los editores descubrieron que lo que Aristóteles considera como el filosofar verdadero no tenía lugar propio. Sin embargo, en la medida en que existe una cierta proximidad entre los tratados de la πρώτη φιλοσοφία y los tratados de física, se tomó la decisión de clasificarlos *detrás de* (μετά) la física. La expresión τὰ μετὰ τὰ φυσικά nace, pues, de un apuro en el cual se encontraron quienes

¹⁷ Aquí y también más adelante en el curso de 1929/30 (GA 29/30, 63/69), Heidegger evoca el uso que se hace del término “metafísica” en obras como *Die Auferstehung der Metaphysik* que Peter Wust publicó en 1920 (Leipzig, Meiner). Sobre los movimientos metafísicos de principios del siglo veinte, cf. Barash, 2003, pp. 160 y sigs.

¹⁸ Sobre esto, véase también el interesante texto siguiente: “La asunción de la Filosofía Primera aristotélica en la construcción y ampliación de la dogmática teológica de la Edad Media se facilitó (...) gracias a que el propio Aristóteles, en el libro VI de la *Metafísica*, ahí donde habla de la Filosofía Primera, la estructura –como ya hemos oído– en las dos direcciones fundamentales del preguntar sin hacer de su propia unidad un problema. Según esta estructuración, se trata por un lado del *ente en cuanto tal*, es decir, de aquello que forma parte de todo ente en tanto que ente, todo ὄν en tanto que es ὄν. Se pregunta: ¿qué forma parte de un ente en la medida en que es un ente, al margen de si es éste o aquél? ¿Qué forma parte de él en la medida en que es en general tal cosa como un ente? La Filosofía Primera plantea esta pregunta por la *esencia* y la *naturaleza* del ente. Pero *al mismo tiempo* plantea también la pregunta por el *ente en su conjunto*, en tanto que pregunta por lo *supremo* y lo *último*, que Aristóteles designa también como τιμιώτατον γένος, como el ente más original, que él también llama θεῖον. Con relación a esto divino, a la Filosofía Primera la llama también θεολογική, conocimiento teológico: el λόγος que busca el θεός, no en el sentido de un Dios creador ni un Dios personal, sino simplemente lo θεῖον. En Aristóteles encontramos por tanto prefigurada esta *conexión particular* entre la *prima philosophia* y la *teología*” (GA 29/30, p. 65/70). Encontramos aquí la formulación inequívoca del concepto de onto-teología que aparecerá ya en el curso de invierno de 1930/31 dedicado a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (GA 32, pp. 140-144, 183, 193 y 209). Sobre la elaboración y la aparición textual de este concepto central, cf. Berti, 1993, Courtine, 1999 y Jaran, 2006.

buscaron el lugar propio de dichos tratados más que de una caracterización positiva que diría algo acerca de su contenido.

Más tarde, la expresión latina *metaphysica* dejó de ser un término técnico para cobrar un significado vinculado a su contenido¹⁹. Puesto que el griego *μετά* no tiene únicamente el significado espacial o tópico de “detrás” sino también el de “giro” (*Umschlag*), de “alejarse de una cosa hacia otra”, la misma lengua griega ya había preparado una transformación importante del significado de la metafísica:

τὰ μετὰ τὰ φυσικά no significa ahora lo que sigue a las doctrinas sobre la física, sino lo que trata de aquello que se *aparta* (*wegwendet*) de los φυσικά y que se *vuelve hacia* (*hinwendet*) otro ente, hacia el ente en general y hacia el auténtico ente (*ibid.*, p. 59/66).

Pero este darse la vuelta (*Umwendung*) no acontece solamente en la traducción latina del término griego: ya tenía lugar en el filosofar verdadero mismo. En efecto, la *πρώτη φιλοσοφία*, a su manera, ya se apartaba de la naturaleza como ámbito particular mirando más allá del ente individual. Lo que, sin embargo, se modifica con la *metaphysica* es su interpretación de dicho darse la vuelta. Como escribe Heidegger, *metaphysica* “pasa a ser el título para el conocimiento de lo que se encuentra más allá de lo sensible” (*ibid.*). El *meta* de la *metaphysica* deja de significar *post* para significar *trans*. Aquí se juega en occidente el destino de la auténtica filosofía: “El significado técnico inicial, que debía indicar la posición de la mal comprendida *πρώτη φιλοσοφία*, se ha convertido en una caracterización del contenido del auténtico filosofar” (*ibid.*, p. 60/67).

Estos comentarios hacen aún más apremiante el responder a la pregunta que planteó más arriba Heidegger: ¿con qué derecho –y según qué significado– se sigue aferrando al título de “metafísica”? Después de haber subrayado el carácter derivado del término *metaphysica*, ¿por qué Heidegger se empeña en utilizarlo en vez de quedarse con el título de “filosofía” o de “ontología” como lo había hecho en *Ser y tiempo*? Obviamente, no es su significado como “conocimiento de lo trans-sensible” que incita Heidegger a retomar el adjetivo “metafísico”. Con el proyecto de la “retoma de la fundamentación de la metafísica” tal y como Heidegger lo formuló en *Kant y el problema de la metafísica*, no se trata en absoluto de asumir el carácter suprasensible del objeto del filosofar sino más bien de “proporcionar al término que encontramos ahí su significado a partir de una comprensión original de la *πρώτη φιλοσοφία*” (*ibid.*, p. 61/68). Se trata, pues, de volver a entender la metafísica a partir de lo que se dio en Aristóteles –que, sin embargo, desconocía el término– y no a partir de lo que la tradición nos ha transmitido acerca de este concepto.

Conseguir un acceso a una comprensión original del sentido del filosofar verdadero en Aristóteles requiere, sin embargo, que ya se haya elaborado un concepto radical de filosofía. Solamente desde tal concepto se puede volver a los tratados aristotélicos y descubrir lo que la tradición ha pasado por alto. Sin embargo, Heidegger considera que se puede mostrar que el concepto tradicional de metafísica es inadecuado sin haber conseguido todavía un concepto original de metafísica, tarea a la cual precisamente se aferra el curso de 1929/30. Es posible, en efecto, mostrar las razones por las cuales el concepto tradicional ha de considerarse como *enajenado y confuso* y mostrar que *no se preocupa* por el auténtico problema de la metafísica.

En efecto, en la *metaphysica* y de forma contraria al espíritu ontológico de la *Metafísica* aristotélica, el objeto de la Filosofía Primera es ahora un ente determinado, en la medida en que lo suprasensible constituye un ámbito del ente entre otros. De esta manera, la metafísica se convierte en una ciencia del ente entre otras ciencias del ente con la única diferencia que *su* ente es superior a los demás. Con este giro, “el *μετά* ya no indica una *actitud* determinada del pensar y del conocimiento, un darse la vuelta (*Umwendung*) peculiar respecto del pensar y del

¹⁹ Sobre la aparición en el siglo 12 del término latín, cf. Brisson, 1999.

preguntar cotidianos, sino que es la señal del *lugar* y del *orden del ente* que se halla *detrás* y *más allá* de los demás entes” (*ibid.*, p. 66/71). Por muy elevado que sea el objeto de la metafísica, no deja de ser un ente *vorhanden* y su conocimiento adopta la misma actitud de conocimiento y de demostración que se tiene frente a las cosas *vorhanden*. La metafísica se ve nivelada y *enajenada* en el conocimiento cotidiano.

Además, el concepto tradicional de metafísica es *confuso*. Esto, como defiende Heidegger, no es propio de la tradición puesto que el concepto aristotélico de *πρώτη φιλοσοφία* ya lo es. En efecto, la doble estructura ontológica y teológica de su metafísica supone una cierta confusión que heredará de forma peculiar la filosofía de Tomás de Aquino que lleva a cabo “el ajuste del contenido cristiano de fe con el contenido filosófico de los escritos de Aristóteles” (*ibid.*, p. 65/70). En la *prima philosophia* de Tomás, se contemplan dos maneras de “hallarse más allá” (*Hinausliegen*) propias de su objeto: en primer lugar, la más evidente, la del conocimiento teológico que se interesa por el conocimiento de lo *no-sensible*; en segundo lugar, la de la consideración del ente en cuanto ente que va “*más allá* del ente individual” hacia determinaciones universales (*ens, unum, verum, bonum, res, aliquid*) y que Tomás llama *la transcendentia*²⁰. Los dos modos de hallarse más allá cohabitan en la filosofía de Tomás sin que se explique cómo se relaciona el uno con el otro, sembrando *confusión* en la metafísica.

La enajenación y la confusión en el seno del concepto tradicional de metafísica impiden que el problema de la metafísica y el sentido propio del *μετά* se puedan entender adecuadamente. Según la tesis que Heidegger defiende aquí y en el *Kantbuch*, la metafísica no llega a ser objeto de un auténtico preguntar y convertirse en un verdadero problema hasta la *Crítica de la razón pura* de Kant (*ibid.*, p. 69/73).

Para ilustrar la manera con la cual la metafísica no se ha preocupado por la unidad del problema de la metafísica, Heidegger toma el ejemplo de Tomás de Aquino quien equipara *prima philosophia, metaphysica* y *theologia*, según se quiera definir 1. el conocimiento de la causa suprema, 2. el conocimiento de las determinaciones más universales de los conceptos o 3. el conocimiento de lo que es libre de la materia.

Heidegger evoca aquí a Tomás de Aquino para mostrar que el concepto tradicional de metafísica contiene una pluralidad de sentidos (*Mehrdeutigkeit*) que proviene de los esfuerzos combinados de Aristóteles y de la filosofía medieval. Es la razón por la cual no es sencillo emplear hoy la expresión “metafísica” –como quiere hacerlo Heidegger– de tal manera que se entienda claramente a qué nos referimos. Aristóteles orientaba el filosofar auténtico hacia dos direcciones: hacia la pregunta por el ser (por lo que pertenece al *Wesen* del ente) y hacia la pregunta por el auténtico ente (por el *Grund* último del ente) (*ibid.*, p. 75/77). En la filosofía medieval, el conjunto se ve completamente determinado “mediante la orientación conforme a la teología en sentido cristiano” (*ibid.*, 76/78). Una inversión señalada tiene lugar aquí:

Aquí la filosofía ya no se pone en coordinación ni en conexión con las preguntas antes mencionadas por las determinaciones del ser en general, como sucedía en Aristóteles, sino que toda la metafísica se subordina expresamente al conocimiento de Dios (*ibid.*).

Entendemos, pues, que en Kant la metafísica tradicional y el filosofar en sentido auténtico se entiendan fundamentalmente como *metaphysica specialis*.

Pero para entender de qué manera entra la metafísica en la época moderna, el filósofo más importante, según Heidegger, es el jesuita español Francisco Suárez²¹. La gran virtud de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez es la de haber visto que los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles “constituyen un conjunto en sí mismo desordenado” (*ibid.*, p. 78/79). Ordenando

²⁰ Sobre la doctrina de los trascendentales, el texto más explícito es el primer capítulo de *De veritate*. Para un excelente comentario, cf. Aertsen, 1996, pp. 71 y sigs.

²¹ Es ya la tesis que defendía Heidegger en *Ser y tiempo* (SZ, p. 22).

de forma sistemática los problemas principales de Aristóteles, Suárez establece por primera vez “un desarrollo autónomo del problema metafísico, que fue un influjo especial sobre todo para el comienzo de la filosofía moderna, para Descartes” (*ibid.*, p. 79/80).

2.3 El carácter propio de la metafísica moderna

Pero no significa que la filosofía moderna no sea más que una repetición de lo que Suárez expuso en sus *Disputationes*. En ellas falta todavía el carácter *crítico* de la metafísica que la reflexión kantiana aportará. Como bien señala Heidegger en varios textos, Kant no es en primer lugar el pensador que puso en duda la posibilidad de la metafísica, sino filósofo que permite a la metafísica entrar en la modernidad, aportando algo que sigue siendo constitutivo de la metafísica definida como “preguntar comprensivo”, es decir, como preguntar que “conceptúa” el conjunto del ente y que, a la vez, “incluye” al ser humano y a su *Dasein* (*ibid.*, p. 13/32). En efecto, si la metafísica puede definirse desde Aristóteles como pregunta acerca del ente en su conjunto, es mucho menos seguro que pueda entenderse desde entonces como un preguntar en el cual el propio inquiriente siempre está implicado.

Pero justamente este momento, que el preguntar comprensivo ha comprendido conjuntamente al inquiriente, es lo que nos da la posibilidad de entender lo nuevo en la metafísica moderna en su contenido metafísico (*ibid.*, p. 82/82).

En este sentido, la metafísica entendida como pensamiento comprensivo sería la repetición de dos maneras distintas de entender las tareas de la metafísica: la aristotélica que pregunta hacia el ente en su conjunto y la moderna (kantiana) que incluye al inquiriente en el preguntar mismo.

La caracterización de la metafísica moderna que hace Heidegger sorprende en la medida en que ve en ella el origen de la segunda faceta de su definición de la metafísica como preguntar comprensivo. Si en el preguntar metafísico, el que plantea las preguntas está implicado en el preguntar mismo –como es el caso de la “metafísica del *Dasein*”– lo debemos principalmente al progreso de la metafísica en la época moderna. Dado los cuidados que Heidegger normalmente toma para que no se entienda su ontología fundamental como una mera repetición del gesto cartesiano que fundamenta su *prima philosophia* en una reflexión sobre el sujeto cognoscente, encontramos aquí una curiosa concesión y un curioso homenaje por parte de Heidegger a la grandeza del pensamiento moderno. Al lado de sus esfuerzos por elevar la filosofía al nivel de la certeza matemática, el verdadero trabajo de la metafísica moderna ha sido convertirse en una filosofía de la conciencia, del yo. En efecto, toda la filosofía moderna toma la razón, la persona o el espíritu como el centro de todas las problemáticas.

Pero al descubrir la importancia del inquiriente en su propio preguntar, la metafísica moderna hubiera debido orientarse, según Heidegger, hacia un cuestionamiento *metafísico* del yo. Es, como Heidegger defiende en muchos lugares, lo que precisamente nunca aconteció. Es cierto que el yo se ha convertido en fundamento del preguntar metafísico, pero de tal manera que el yo mismo no sea objeto de una pregunta propiamente metafísica. El inquiriente es ciertamente co-implicado en el preguntar pero de manera *negativa*, es decir, conservando por completo la problemática ontológica antigua (*ibid.*, p. 84/84).

Lo propio de la metafísica del *Dasein* de Heidegger será precisamente su capacidad de volver a plantear las preguntas aristotélicas acerca del ente en cuanto tal y del ente en su conjunto, basándose en un análisis *ontológico* del yo. Definiendo el *Dasein* como “el ‘sujeto’ ontológicamente bien comprendido (*das ontologisch wohlverstandene ‘Subjekt’*)” (SZ, p. 111), Heidegger consigue elaborar una metafísica que se pueda apoyar sobre una reflexión ontológica

acerca del inquiriente. Aquello no aconteció en la filosofía moderna que, al no plantear la pregunta por el ser del inquiriente, dejó el yo en una indeterminación ontológica.

Así, aunque Heidegger haya reconocido la importancia de la metafísica moderna para la elaboración de una nueva metafísica que se fundamente en el *Dasein*, no abandona de ninguna manera la tesis de la ontología fundamental según la cual la filosofía moderna desde Descartes omite la pregunta por el ser de la conciencia. Como escribe Heidegger en *Ser y tiempo*, el examen del *cogitare* del *cogito* que caracteriza la filosofía de Descartes deja completamente sin dilucidar el *esse* del *sum*, problema que hubiera debido preceder al otro para que las *cogitationes* no se queden en la absoluta indeterminación ontológica (SZ, p. 46).

Conclusión

Para terminar las consideraciones preliminares de la lección dedicada a los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger delimita de forma clara la distancia que separa su concepto de metafísica del concepto tradicional de metafísica:

Asumimos el término “metafísica” como título para un problema, mejor dicho, como *título* para el *problema fundamental de la propia metafísica*, que consiste en la pregunta de qué es ella misma, la metafísica. Esta pregunta: *qué es la metafísica, qué es filosofar*, se mantiene inseparable de la filosofía, es su constante acompañante (*ibid.*, p. 85/84).

Las consideraciones preliminares aquí resumidas tienen un resultado negativo: la metafísica tiene como tarea fundamental preguntar acerca de qué es la metafísica. Sin embargo, Heidegger se atribuye el mérito de no haber entendido la metafísica a partir de una comparación con las ciencias o con el arte y la religión, procedimiento habitual que reduce la metafísica a algo que solo se entiende a partir de tal determinación comparativa. *La metafísica tiene que entenderse desde ella misma*, esto es el lema que guiará toda la lección en su intento de despertar un “temple de ánimo” que abra la posibilidad del preguntar metafísico.

Sin embargo, sigue Heidegger, hasta que no hayamos planteado expresamente una pregunta metafísica, no entenderemos qué significa que la metafísica sea un preguntar comprensivo en el sentido aludido. De momento, concede, solamente ha explicado cosas *acerca de* la metafísica sin haber hecho efectivo tal interrogación:

Cierto que hemos tratado sobre la filosofía, pero no hemos actuado en ella misma. Pero lo decisivo es que salgamos de este tratar sobre..., y *comencemos con el actuar en la metafísica misma*. Eso no significa otra cosa que preguntar ahora propia y realmente (*ibid.*, 86-87/85).

Referencias

- AERTSEN, Jan A. (1996), *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill.
- AUBENQUE, Pierre (1974), *El problema del ser en Aristóteles*, trad. V. Peña, Madrid, Taurus.
- BARASH, Jeffrey A. (2003), *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nueva York, Fordham University Press; trad. esp. G. Merlino, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.
- BERTI, Enrico (1993), “La *metafísica* di Aristotele : ‘onto-teología’ o ‘filosofía prima’?”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 86, pp. 256-282

- BRISSON, Luc (1999), “Un si long anonymat”, *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), Vrin/PUL, París/Quebec, pp. 37-60.
- COURTINE, Jean-François (1999), “Métaphysique et ontothéologie”, *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), Vrin/PUL, París/Quebec, pp. 137-157.
- DERRIDA, Jacques (2011), *Seminario La bestia y el soberano*, vol. II (2002-2003), Buenos Aires, Manantial.
- DIELS, Hermann (1934), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. W. Kranz, Berlin, vol. 1.
- HEIDEGGER, Martin (2018), “Was ist Metaphysik? Urfassung”, ed. D. Thomä, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 66, n° 1, pp. 87–97.
- HEIDEGGER, Martin (2000), “Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)”, *Heidegger Studies*, vol. 16, pp. 11-33.
- HEIDEGGER, Martin (1929), *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Cohen.
- HEIDEGGER, Martin, SZ, *Sein und Zeit*, Halle an der Saale, Niemeyer, 1927 (Tubinga, Niemeyer, 18ª ed., 2001).
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1991; trad. esp. G. Ibscher Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1976; trad. H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger, Fráncfort, Klostermann, 1979; trad. J. Aspíunza, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, ed. F.-K. Blust, Fráncfort, Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter, Fráncfort, Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1975; trad. J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. I. Görland, Fráncfort, Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. K. Held, Fráncfort, Klostermann, 1978; trad. J. J. García Norro, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, ed. O. Saame et I. Saame-Speidel, Fráncfort, Klostermann, 1996; trad. M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*, Catédra, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ed. C. Strube, Fráncfort, Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1983; trad. A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*, Madrid, Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. H. Tietjen, Fráncfort, Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. I. Görland, Fráncfort, Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, GA 80.1, *Vorträge. Teil 1: 1915-1932*, ed. G. Neumann, Fráncfort, Klostermann, 2018.

- JARAN, François (2016), “El problema de la verdad en Heidegger: textos clave entre 1922 y 1930”, en J. A. Nicolás y J. Grondin (eds.), *Verdad, hermenéutica y adecuación*, Madrid, Tecnos, pp. 163-173.
- JARAN, François (2010), *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books.
- JARAN, François (2006), “L’onto-théologie dans l’œuvre de Martin Heidegger. Récit d’une confrontation avec la pensée occidentale”, *Philosophie*, vol. 91, pp. 37-62.
- LÉVINAS, Emmanuel (1951), “L’ontologie est-elle fondamentale?”, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 56, n° 1, pp. 88-98.
- NATORP, Paul (1888), “Thema und Disposition des aristotelischen Metaphysik”, *Philosophische Monatshefte*, vol. 24, pp. 37-65 y 540-574.
- NOVALIS (1923), *Schriften*, vol. 2, Jena, Ed. J. Minor.
- TUGENDHAT, Ernst (2007), *Anthropologie statt Metaphysik*, Múnich, Beck.