

LECTURA DE LECTURAS: HEIDEGGER Y LA  
ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

[Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1989. Collection Krisis. 299 pp.]

Rosemary Rizo-Patrón

Al inicio de los siete ensayos que conforman la obra que comentamos, después de las palabras preliminares (pp.5-14), Jacques Taminiaux coloca una cita del *Curso sobre el Sofista* que dictó Heidegger en 1924, y que sugiere no sólo el tipo de lectura que éste pretendió llevar a cabo de los textos de la tradición, sino sobre todo el tipo de actitud vigilante que debe mantenerse cuando se trata de leer y comprender al propio Heidegger:

“De todos modos, es en primer lugar sospechoso apoyarse en lo que un autor destaca de sí mismo. Se trata más bien de prestar atención a lo que él deja en silencio”

Se sabe que durante los últimos cuatro años de su vida, Martin Heidegger (1889-1976) se ocupó personalmente de la tan esperada edición de sus *Obras completas* (*Gesamtausgabe* o *G.A.*), tomando decisiones tanto sobre la forma global de la misma como de detalles de cada una de las cuatro secciones que la componen. Se sabe igualmente que esta edición de “última mano” (*Ausgabe aus letzter Hand*), esto es, autenticada por el mismo autor, no es una edición *histórico-crítica* por expresa voluntad del mismo, despertando suspicacias en torno a la posibilidad que el filósofo haya deseado colocar

de entrada obstáculos a aquellos que intentan conocerlo mejor de lo que él mismo lo hizo<sup>1</sup>. Se sabe por último que dicha edición, precedida precisamente por un texto fundamental del llamado período de Marburgo (1923-1928), o más ampliamente del de la “Ontología Fundamental” (*Grundprobleme der Phänomenologie*, Tomo 24, S.I.1927, 1975)<sup>2</sup>, período que se extiende *grosso modo* entre los años 1924 y 1935, está recién permitiendo la posibilidad de una reinterpretación de conjunto de las relaciones del Heidegger de *El Ser y el Tiempo* (1927) con sus contemporáneos y con la tradición. Pues, como recuerda Taminiaux, la primera generación de lectores de esta primera etapa sólo tuvo acceso a *El Ser y el Tiempo* y a *Kant y el problema de la metafísica* (1928)(pp.6-7), inaugurando una línea interpretativa canónica de discípulos y seguidores que recién en los últimos tiempos, con la publicación de los cursos de Heidegger, cartas, seminarios privados y retrospectivas, se está en cierta medida en capacidad de resituar (*loc.cit.*).

En el libro de J. Taminiaux puede leerse una reinterpretación global, original y muy perspicaz de este primer período del desarrollo del pensamiento de Heidegger, pero a través de una estrategia novedosa: *en las lecturas* que desde la óptica de la Ontología Fundamental éste realiza de toda la tradición filosófica que lo precede desde los griegos hasta la fenomenología de Husserl, lecturas que distan de ser diáfanos pues en todas ellas la reapropiación heideggeriana viene entretejida con una inmediata toma de distancia. Esta característica se ve reforzada por la anunciada tarea de “destrucción de la historia de la ontología” en el §6 de la introducción de *SuZ*, que no tiene el estatuto negativo de una demolición sino el positivo de una “genealogía” o retorno a las experiencias originarias (pp.5-6). En este contexto, el motivo de los ensayos reunidos por Taminiaux es el de “contribuir a despejar” las oscuridades en torno a la deuda y a la distancia crítica de Heidegger respecto de la tradición (p.6).

Lo hará articulando tres ejes distintos (pp.7-10): 1) lo que Heidegger mismo decía de sus lecturas, tomando en cuenta que Heidegger es más discreto respecto de aquellos a quienes más les debe en su *Ontología Fundamental*; 2) la confrontación de dichas lecturas con los textos originales, que no es

- 
1. Cf. Jean Greisch, “La Gesamtausgabe (les oeuvres complètes)”, en: *Martin Heidegger (Cahier de l'Herne)*, editado por Michel Haar. Paris: Editions de l'Heme, 1983. p. 461.
  2. La sigla *S.I.* se refiere a cursos dictados en el Semestre de Invierno respectivo; correlativamente, *S.V.* indica los cursos dictados en el Semestre de Verano.

una simple comparación entre una suerte de copia respecto de su original, pues el mismo Heidegger nos ha enseñado que no somos espectadores descomprometidos en ninguna lectura; y, 3) las relecturas efectuadas por Heidegger, en períodos subsecuentes al de la *Ontología Fundamental*, pues Heidegger continúa justificando *SuZ* desde un contexto donde las nociones claves de aquélla han variado o desaparecido.

En las palabras preliminares Taminiaux precisa los lineamientos de la interpretación que propone a lo largo de los siete ensayos (pp.15-278) y del epílogo de su obra (pp.279-297). Dicha interpretación no está, sin embargo, desligada de las retrospectivas que el propio Heidegger ha tenido de este primer período, o más precisamente aún, de los indicios que él deja, por ejemplo, al no concluir *SuZ*, o, por ejemplo, al cambiar abruptamente de perspectiva entre la primera versión del ensayo sobre “El origen de la obra de arte” (1935), donde la *Ontología Fundamental* revela los rasgos de un paroxismo prometéico y metafísico, y la segunda versión de 1936 que inicia un ajuste de cuentas (*Auseinandersetzung*) con Nietzsche (*GA 43*, curso de 1936-37), y al mismo tiempo un “largo debate [...] consigo mismo” (p.251).

El núcleo de la interpretación de Taminiaux es planteado, pues, como sigue. Cuando se detiene *SuZ*, falta mostrar *cómo* los diferentes “sentidos del ser” hallan la fuente de su inteligibilidad en el *tiempo*, en dos frentes: (1) en el de la “analítica existencial”, donde el *Dasein* (“ser ahí”) debe asumir en su *existencia finita*, lo que le es más propio: su *individuación* radical, por oposición a todo lo que él no es; y (2) en el de la “destrucción de la historia de la ontología”, de Parménides a Husserl, mostrando cómo la llave de toda la historia de la ontología es (a) “el yo soy” que “debe acompañar todas mis representaciones”, y (b) “la existencia en vistas de sí mismo del *Dasein* siempre mío”. En otras palabras, Taminiaux intenta mostrar que en la *Ontología Fundamental* se juega una profunda paradoja: por un lado, se trata de un análisis sobrio de la finitud (cuyas raíces se hallan en el hecho que el *tiempo* es reconocido como fuente de toda inteligibilidad); pero, por el otro, se trata de un pensamiento movido por un motivo inequívocamente solipsista, constituyendo por ello mismo el “último documento” que registra “las pretensiones absolutas de la metafísica” (pp.9-10). Al sostener Heidegger que la fuente de inteligibilidad de los diferentes “sentidos del ser” es el *tiempo*, simplemente sustituye en la *Ontología Fundamental* a la metafísica entendida como una “onto-teo-logía” por una metafísica entendida como una “onto-cronía” que deja intacta la pretensión

metafísica de *contemplar* la última fuente de toda inteligibilidad (p.10). En efecto, el mismo Heidegger habría enseñado que la noción de “*contemplación*” (*theoria*) es central en la determinación de la filosofía occidental desde los griegos como “*onto-teo-logía*”.

Vale la pena señalar las pautas que Taminiaux destaca en la lectura heideggeriana de la tradición, pues éstas le servirán a lo largo de su estudio para detectar elementos de dicha tradición en el texto heideggeriano.

La primera concierne la *Ontología Fundamental y los Griegos*, fundamentalmente Aristóteles (pp.10-11; 147-189). La *Ontología Fundamental* tematiza, por un lado, y se reapropia transformándola, por el otro, la distinción griega entre el ámbito de la *praxis* —del devenir, de la fragilidad de los asuntos humanos— regida sólo por la medida provisional de la *phronesis* y el de la *theoria* —de la forma más alta de la *praxis*, de lo divino y eterno— alcanzada por la *sophia*. Al tematizarla, les reprocha a los griegos el desconocer la “*originariedad del tiempo finito de la praxis*” o de la “*existencia mortal*”. Es más, el propio análisis de la preocupación cotidiana y del comercio productivo con los “*útiles*” (*Zuhandenheit*) en *SuZ*, como dándose sobre el trasfondo estable de la *physis* (*Vorhandenheit*), será equiparado con el privilegio acordado por los griegos a lo eterno. Dicha distinción será reapropiada en aquella entre la “*existencia inauténtica*” y la “*existencia auténtica*”, pero también en la tesis que “*la forma más alta de la praxis es la theoria*”. Transforma, empero, estos conceptos al traer la *theoria* al ámbito del tiempo finito y de la *phronesis*, siendo su tema “*el movimiento finito del existir mortal*”, contra Aristóteles para quien su ámbito era la eternidad.

Las siguientes pautas de lectura conciernen la *Ontología Fundamental y los Medievales* (pp.11-12), así como la *Ontología Fundamental y los Modernos* (pp.12-14). En ambos casos también se detecta un doble gesto heideggeriano: una demarcación crítica y una reapropiación. Pero es con los modernos, especialmente con Hegel, que la onto-teo-logía occidental llegará a su culminación. Aquí la demarcación crítica es particularmente severa, aún cuando paradójicamente la reapropiación resulta, según Taminiaux, incluso más estrecha que en los dos casos anteriores, porque para Heidegger la *última llave de inteligibilidad ontológica* no es la naturaleza ni el Bien, sino la *comprensión de sí*. Y si bien en el período que sigue al abandono de la *Ontología Fundamental*, la meditación sobre la “*Historia del Ser*” aparece bajo la forma de un “*hegelianismo al revés*” por tratarse de un oscurecimiento progresivo de la pregunta por el ser y de un ahondamiento en su olvido,

no ocurre lo mismo en el período de la Ontología Fundamental, en donde se detecta un “hegelianismo heideggeriano” de corte circular, pues su *praxis* culmina en una *theoria* como saber del ser y su *theoria* culmina en una justificación de la *praxis* resuelta y auténtica: “el *Dasein* existe en vistas de sí” (“das *Dasein* existiert umwillen seiner”). La Ontología Fundamental, en suma, condensa la paradoja entre finitud y absolutez (p.12).

La cuarta pauta la da la relación entre Heidegger y Husserl en base al último seminario que aquél dirigiera y que trató sobre la “pregunta por el ser” (*Seinsfrage*), cuyo “suelo” (*Boden*) habría sido dado por la sexta *Investigación lógica* de Husserl. Señala Taminiaux cómo Heidegger pretende sin embargo demarcarse de Husserl afirmando que no hay “conciencia” (*Bewußtsein*) sin *Dasein*, cuya característica fundamental es la de ser *ek-stático*, siendo la existencia el mantenerse en la apertura de la trascendencia finita, en el entre-dos del ser y los entes. Pero lo que Heidegger ha pretendido ocultar, según Taminiaux, es que la *apertura del Dasein* se cierra en un *círculo sobre sí*. En efecto, la “resolución” de *SuZ*, el comprenderse auténticamente, es un *querer-se*. Las dos primeras palabras de la frase “das *Dasein* existiert umwillen seiner”, “el *Dasein* existe”, apuntan hacia una apertura. Pero las dos últimas, “en vistas de sí”, apuntan a una clausura. Todo parece un eco del programa de Hegel —preparado por Fichte— según el cual se identifica finalmente la inteligencia con la voluntad, la razón teórica y la razón práctica, máxime si se toma en cuenta que esta *praxis* individualizada de los mortales es aquella de un pueblo histórico. No solamente Heidegger parece repetir el gesto hegeliano del círculo especulativo sino su concepción de la historia del mundo, que en tanto occidental y culminando en el mundo germánico constituye un *juicio del mundo*. Esta historia y este juicio, según Taminiaux, deben ser o *avalados* (caso de Hegel y de la *Erinnerung*), o deben *contribuir* a la proyección de su futuro (caso de Heidegger entre 1933 y 1936)(pp.12-13).

Como ya señalamos, el proyecto de la Ontología Fundamental “fraca” y es abandonado. Es difícil saber, como dice Taminiaux, cuándo ocurre este vuelco o, más bien, cuándo Heidegger toma conciencia de su carácter paradójico. El *Discurso del Rectorado* y el resto de los discursos de este período (1933-34) están indudablemente en continuidad con la Ontología Fundamental. Incluso luego de haber abandonado el rectorado, tanto su primera lectura de Hölderlin (1934-35) cuanto el curso de *Introducción a la metafísica* de 1935, parecen reforzar su continuidad. Por el contrario, el segundo curso sobre Nietzsche (“El nihilismo europeo”) de 1940 anuncia claramente

una ruptura (pp.13-14). Sea como fuere, Taminioux observa lo sorprendente que resulta que Heidegger sea tan discreto respecto de sus propios tropiezos con la Ontología Fundamental, excepto en muy contados casos donde ésta aparece bajo una luz negativa, como cuando confiesa en alguna página de su *Nietzsche* que la Ontología Fundamental “corría el riesgo de reforzar la subjetividad”; o cuando en una carta a Kommerel señala que *SuZ* y su publicación fueron un desastre; o, finalmente, cuando confiesa a Gadamer, en su última visita, que Nietzsche lo ha destruído (p.14). Taminioux observa, sin embargo, tanto en las palabras preliminares como en el epílogo, que al confrontar las lecturas heideggerianas de Descartes, Hegel, Nietzsche y Hölderlin durante la Ontología Fundamental con las lecturas heideggerianas de esos mismos textos en los períodos posteriores, se advierte una *profunda auto-crítica*. ¿Se trata de una auto-crítica radical? Esto no se puede afirmar categóricamente por el carácter críptico y oblicuo del texto heideggeriano. Lo que merece identificarse, empero, es la presencia de ciertas tomas de posición pertenecientes a la época de la Ontología Fundamental en la meditación sobre la historia del ser.

Los siete ensayos, como ya se señaló, abordan y analizan las lecturas que Heidegger realiza de varios textos claves de la tradición. Si bien no siguen una secuencia necesaria y pueden leerse independientemente, el orden no es fortuito y sigue una suerte de cadencia histórica que culmina con la lectura de Hölderlin.

El primero y más extenso de todos, *De una idea de la fenomenología a la otra* (pp.17-88), aborda la difícil relación de Heidegger con su maestro Husserl. Taminioux divide el texto en dos grandes acápites: *I. Husserl* (pp.19-50) y *II. La reapropiación heideggeriana* (pp.50-88). El primero analiza exhaustiva y magistralmente *La idea de la fenomenología*, título de cinco lecciones que Husserl pronunciara en Gotinga del 26 de abril al 2 de mayo de 1907 y que fueran editadas por la *Husserliana* en 1950. Si bien Heidegger, durante el período de la Ontología Fundamental, sólo se refiere a las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), a la *Filosofía como ciencia estricta* (1910-11) y a las *Ideas I* (1913) de Husserl, Taminioux justifica el apoyarse en la *Idea de la fenomenología* para esclarecer lo que está en juego en el debate entre ambos filósofos arguyendo que “todos los descubrimientos de Husserl a los que Heidegger rinde homenaje en este curso de 1925 están expresados en las lecciones de 1907 y que se acompañan precisamente de las zonas de oscuridad que Heidegger interroga” (p.51). El segundo analiza las lecturas que Heidegger hace de Husserl en este período, especialmente en el curso

sobre los *Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo* (1924) que, “en muchos sentidos, puede considerarse una primera versión de la obra maestra de 1927, precedida de largos desarrollos preliminares, ora elogiosos ora críticos, sobre Husserl” (p.50). La crítica fundamental de Heidegger a Husserl que es aquí examinada concierne la distinción husserliana entre la “inmanencia” y la “trascendencia”, distinción que Heidegger considerará ontológicamente nula (p.67) y portadora de una doble negligencia: aquella del ser del ente dotado de intencionalidad, y aquella del sentido del ser (p.70). Taminioux observará, sin embargo, que la lectura heideggeriana no consistirá tanto en “un abandono de la demarcación husserliana cuanto en su radicalización”(p.73), puesto que la fuente u “origen común” de los cuatro modos según los cuales —según Aristóteles— el ser se expresa no es otro que *nosotros mismos* cuya noción de intencionalidad no ha de abandonarse sino *radicalizarse* (p.75), cosa que Heidegger llevará a cabo leyendo a Husserl a través de Aristóteles. En efecto, las tres intuiciones fundamentales de la ontología fundamental: el concepto de fenomenología como *λόγος* del *φαινόμενον*; la verdad como descubrimiento (*ἀλήθεια*), y un modo del tiempo, la presencia, como rasgo fundamental del ser, son tres descubrimientos de la Ontología Fundamental cuya revelación ha sido posible por Husserl, o más bien, por una superposición de Husserl y Aristóteles (pp.79-86). Aún cuando nos parece quizás excesivo sostener con Taminioux que “no hay nadie mejor que Heidegger capaz a la vez de sacar partido de la luz (nueva que proyecta la fenomenología husserliana) y de escrutar sus zonas de sombra” (p.50), puesto que esta lectura está sesgada a textos que pertenecen a un estadio del desarrollo de Husserl que, en 1925, ya ha sufrido modificaciones críticas importantes que quizás van más allá de lo vislumbrado por el mismo Heidegger, luego de la lectura de este difícil y largo ensayo no podemos dejar de concordar con el autor en que: “Quizás estas diversas superposiciones ayuden a comprender cómo Heidegger en Marburgo podía a la vez declarar que frente a Husserl él no era sino un aprendiz, y pretender que Aristóteles era el verdadero fenomenólogo” (p.88)

El segundo capítulo, casi tan extenso como el anterior (pp.89-145), se titula “La tesis de Kant sobre el ser y la fenomenología de la percepción”. Este texto está destinado a mostrar cómo —a pesar de lo afirmado por estudiosos del pasado<sup>3</sup>— en el período de la Ontología Fundamental sí existe

---

3. Alphonse De Waelhens, “Une philosophie de l’ambiguïté”, en: Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, pp. V-VI.

una fenomenología de la percepción heideggeriana, sólo que ésta valdrá sólo como experiencia derivada y estrecha respecto de la experiencia originaria del ser-en-el-mundo. Dicho examen, apoyado en el curso de Marburgo de 1927, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, G.A. 24, consta de tres partes: un análisis de la naturaleza de la fenomenología de la percepción sobre el trasfondo de la tesis kantiana sobre el ser (para quien éste no es un predicado real, pero cuya comprensión se dará en el registro de la percepción, es decir, de la *Vorhandenheit* en sentido heideggeriano) (pp.92-108); un escrutinio de los presupuestos de la percepción, que no habrán de hallarse sino en la constitución de este ente que somos nosotros y en la experiencia fundante de su comportamiento productor, aún cuando éste permanecerá en la comprensión de sí impropia e inauténtica, pues la autenticidad sólo se alcanzará en una experiencia instantánea del mundo como existencial, pero paradójicamente purificada de toda relación con las cosas (pp.108-137); y, finalmente, el destino que tiene dicha fenomenología de la percepción en la obra ulterior de Heidegger, que sufre una transformación (cf. “El origen de la obra de arte”), y en la que la cosa percibida se comprenderá a partir de la retirada de la *φύσις* y a partir de su naturaleza *fiable* (*Verlässlichkeit*) (pp.137-145). En suma, “En tanto ser-para-la-muerte, el ser-ahí de Marburgo existía su resolución sin habitar cerca de las cosas. De ahora en adelante es en tanto que habita en su proximidad, es decir, en la exposición a su secreto que existe su resolución a título de mortal” (p.145).

Seguidamente “La reapropiación de la ética a Nicómaco: *ποίησις* y *πράξις* en la articulación de la ontología fundamental” (III, pp.147-189) se propone esbozar cómo la Ontología Fundamental, en su misma estructura, implica una reapropiación específica de la distinción griega entre *ποίησις* y *πράξις*. Para ello, en la primera parte introductoria (pp.149-156), luego de recordar la distinción griega y algunos de sus rasgos fundamentales apoyándose en la exégesis de Hannah Arendt (quien había oído por primera vez sobre dicha distinción en un curso dictado por Heidegger en 1924 sobre el *Sofista* de Platón), Taminioux plantea el contexto de la analítica existencial donde se da esta reapropiación, fundamentalmente en la distinción entre la autenticidad (*Eigentlichkeit*) e inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) de la existencia. En la segunda parte (pp.156-162) aborda el examen de la reapropiación de la *ποίησις* en el ámbito del análisis existencial de la cotidianidad, señalando cómo el producir (y el comercio con el útil) está a la base de todo ser-ante-los-ojos (*Vorhandenheit*) y de toda *θεωρία*. En la tercera parte (pp.163-168) Taminioux estudia la lectura heideggeriana de la *πράξις* en el libro *θ* de la *Metafísica* y en el libro VI de la *Ética a*

Nicómaco de Aristóteles. Ésta será diferenciada tanto de la *τέχνη*, que se ajusta a la *ποίησις*, cuanto de la *ἐπιστημή*, que se ajusta a lo eterno, y su disposición de alma con función aléctica, la *φρόνησις*, será caracterizada como siendo de orden *dóxico*, i.e. variable y contingente. Taminiaux mostrará cómo la famosa frase “*Das Dasein existiert unwillen seiner*” de la existencia auténtica consiste en la trasposición heideggeriana de la teoría aristotélica de la *πράξις*. Finalmente, las observaciones finales a título de conclusión (pp.168-181) giran en torno a diversas ambigüedades que afectan tanto a la lectura que Heidegger lleva a cabo de los griegos, cuanto a su texto mismo y a su capacidad de pensar la “coseidad de las cosas”. Se señala que, aún cuando las limitaciones de esta lectura habrían ulteriormente conducido al propio Heidegger a rehabilitar la *ποίησις*, no ocurre lo mismo con la *πράξις* porque en textos posteriores no dejará de ser entendida de modo cuasi solipsista y platónico, como en este período, es decir, desde el ámbito “exterior” de la *σοφία* y del pensamiento del ser. Finalmente, en un pequeño apéndice (pp.183-189) que alude a una reciente transcripción de la parte introductiva del curso de Heidegger en Marburgo sobre *El Sofista* y *El Filebo* (S.I. 1924-25) y del conjunto del curso sobre *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (S.V. 1926), Taminiaux sostiene que en dichos textos se confirma que el privilegio ontológico lo conserva el *βίος θέωρητικός*, aún cuando en ellos la *σοφία* haya desplazado su visión hacia el tiempo finito de la *πράξις*.

Los dos capítulos siguientes abordan respectivamente las lecturas *sui generis* que Heidegger realiza tanto de Hegel cuanto de Descartes: ambas tipificadas como “dobles”. En efecto, en el cuarto capítulo (“De una ontología fundamental a la otra: la doble lectura de Hegel” [pp.191-210]), Taminiaux señala cómo en los textos publicados por Heidegger durante la época de la Ontología Fundamental (*SuZ*, *Kant y el problema de la metafísica* y el opúsculo *¿Qué es metafísica?*), las evocaciones o los análisis más o menos extensos de Hegel no parecen indicar, por parte de Heidegger, que en esta etapa haya signo alguno de una retoma o “repetición” (*Wiederholung*) de este autor (pp.193-201); y, sin embargo, los exámenes de dos referencias a Hegel en el curso prácticamente contemporáneo de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (G.A. 24), y del curso del S.I. 1930-31 sobre la *Fenomenología del espíritu*, muestran claramente una *Wiederholung* de Hegel, según la cual éste aparece, de un lado, como un avance respecto de Kant, y del otro, como más elevado que el positivismo y neokantismo del siglo XIX. El argumento central de Taminiaux, demostrado en análisis detallados, es que la antítesis aparente en los textos publicados entre una

filosofía del absoluto (Hegel) y una filosofía de la finitud (Heidegger) se disipa sorprendentemente en los cursos mostrando un parentesco profundo en lo que concierne a la cosa o al asunto mismo de la filosofía: el tema del ser pensado en dirección de la trascendencia. Taminioux se pregunta si este curso no le da ocasión a Heidegger finalmente de *reconocerse en Hegel* o si se trata de la aceptación de algo que Heidegger ya conocía desde hace tiempo (“Hegel ha visto todo lo que era posible ver”, Heidegger, G.A. 24).

En el quinto capítulo (“De una doble lectura de Descartes” [pp.211-230]), a primera vista Descartes parece ser indigno de una reapropiación por parte de la Ontología Fundamental, época en la que ningún título ni obra está dedicado o centrado en él, a diferencia de otros autores predilectos de la tradición (Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant y Hegel). En el siguiente período, aquel del pensamiento de la Historia del Ser, si bien Heidegger lo menciona, es para marcar radicalmente su distancia respecto de él. Taminioux primero analiza los signos de dicha demarcación en este segundo período (pp.216-222), y luego regresa al tema de Descartes en el período de la Ontología Fundamental (pp.222-230). En la época de la Historia del Ser dicha lectura tiene dos vertientes, según Taminioux: la primera señala que, aún cuando Descartes continúa y profundiza el platonismo, su pensamiento se caracteriza por una ruptura respecto de las concepciones helénicas; según la segunda, Descartes anticipa la voluntad nietzscheana del poder y, “más allá de Nietzsche, la voluntad de voluntad inherente al reino contemporáneo de la técnica, que es el reino del nihilismo en sentido heideggeriano [...]” (p.217). En el período de la Ontología Fundamental, Heidegger mostrará su demarcación respecto de Descartes a través de su desacuerdo con Husserl a quien, como ya se ha visto, interpreta como un neo-cartesiano. Pero en *SuZ* se observan dos tipos distintos de referencias a Descartes: una referencia indirecta, a través de críticas a Kant por ser éste prisionero del *cogito* cartesiano y de la interpretación del *sum* característica de la *Vorhandenheit*; y otra directa, contra la interpretación cartesiana del mundo como *res extensa*, de donde surge la distinción entre naturaleza y espíritu, por un lado, y entre *ens creator* y *ens creatum*, por el otro, haciendo superflua la cuestión por el ser mismo de los entes señalados. Heidegger sostendrá que Descartes no presenta propiamente una ontología del mundo pues sus entes son correlatos de una pura intelección matemática habiendo perdido su manipulabilidad, mientras que para Heidegger todo ente intelectual o teórico se deriva de una comprensión del ente que primero es manipulable en una visión pragmática y cotidiana. Taminioux concluye este capítulo con un tercer acápite (pp.225-

228) en el que señala que, aún cuando en ambos períodos lo que caracteriza la meditación heideggeriana de Descartes es la toma de distancia crítica, ésta se apoya en motivos inversos: antes de *SuZ* Heidegger dirige dos reproches a Descartes —el permanecer prisionero de los griegos (o del privilegio no-cuestionado del *voεiv*), y su concepto no-cuestionado del ser—; después de *SuZ* también le dirige dos reproches a Descartes —el haberse *apartado* de los griegos, y el haber anticipado el tema moderno de la voluntad de voluntad—. Taminioux, a su vez, quiere probar a toda costa cómo la Ontología Fundamental está íntimamente vinculada no sólo a Descartes, sino a esa historia de la metafísica de la cual Heidegger quiere tanto deshacerse cuanto radicalizar y volver auténtica, desde el descubrimiento parmenídeo de la identidad entre ser y pensar hasta la identidad hegeliana entre sustancia y sujeto. Así, Taminioux argüirá sobre la base de tres signos (entre los que se encuentra infaltablemente la asunción de la tesis heideggeriana del supuesto cartesianismo de Husserl) que la Ontología Fundamental, a pesar del mismo Heidegger, consiste en una apropiación radical del *ego sum* de Descartes en el concepto de la mismidad (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*. Taminioux adelanta, para finalizar, una opinión según la cual cabría leer en la meditación ulterior sobre la Historia del Ser una implícita autocrítica al peligro de la Ontología Fundamental de reforzar la herencia cartesiana de la subjetividad.

El capítulo sexto (“La presencia de Nietzsche en *Sein und Zeit*” [pp. 231-251]) analiza exhaustivamente los dos puntos en esta obra en los que Nietzsche es mencionado: siete palabras extraídas del *Así habló Zaratustra* en el §53 (“Proyección existencial de un ser propio respecto de la muerte”), y una página entera referida a la segunda *Consideración intempestiva* (*Unzeitgemäße Betrachtung*) en el §76 del penúltimo capítulo (“Temporalidad e historialidad”). La primera referencia es analizada sobre el trasfondo del contexto de la segunda etapa de *SuZ*, en la que se aborda el sentido ontológico del ser del ser-ahí, o de la “cura” (*Sorge*), como tiempo. Resulta de este análisis que cada uno de los constituyentes del ahí en la analítica existencial preparatoria de la primera parte anticipa estos rasgos temporales del *Dasein* como rasgos en relación a un ser-para-la-muerte (la muerte como poder-ser más propio en la apertura al futuro; el envejecimiento y la muerte como perteneciendo a la facticidad desde el aparecer del existir mismo en la apertura al pasado; y la disimulación de la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein* en su ser caído al lado-del-ente-intramundano en el presente). La referencia a Nietzsche concierne aquí la comprensión del asumir *auténtico* de este

ser temporal, finito, como ser-para-la-muerte en la angustia. Así, dirá Heidegger, el *Dasein* se cuida de “volverse muy viejo para sus victorias” (Nietzsche)<sup>4</sup>, texto que encierra afinidades grandes entre el superhombre nietzscheano y el *Dasein* heideggeriano en su *actitud frente a la muerte*, pues, en efecto, el hombre nietzscheano sólo alcanzará la meta de la búsqueda inherente a su ipseidad —meta que es el superhombre— si asume libremente la pérdida de sí, su existencia finita o su muerte. Estas palabras por ellas mismas, empero, no nos dicen nada sobre su relación al tiempo y a la verdad. En el §76, Taminiaux señala cómo Heidegger se apoya en las tres posibilidades de vida evocadas en la segunda *Consideración intempestiva* de Nietzsche (animal o a-histórica, volcada al pasado y suprahistórica, y de los hombres históricos) y los tres tipos de historiografía (monumental, anticuaria y crítica) para sostener su tesis que toda idea de la historiografía sólo puede surgir a partir de la dimensión ontológica del *Dasein* como historicidad. Cierto es que la relación entre las tres formas de historiografía y su fundamento en la unidad de la vida del hombre no es mostrada expresamente por Nietzsche. Lo que llama la atención de estas dos referencias, es que se trata del único caso de una *reapropiación* heideggeriana que *no* se ve acompañada de una distancia crítica. Heidegger, en efecto, elogia con muy pocas reservas el texto de este “gran hombre” que es Nietzsche. En cuanto a la relación de los temas de la verdad y del tiempo en Heidegger y en Nietzsche, no hay un tratamiento expreso al respecto en *SuZ*, pero queda claro que en ambos el movimiento de descubrimiento que es el de la verdad es de naturaleza circular en la medida que su orientación hacia el futuro permite toda lectura de lo “ya sido”, movimiento necesario para que la vida siga siendo viviente. En cuanto al tiempo, Heidegger no menciona para nada ni la voluntad de poder ni el eterno retorno de lo mismo en su propio tratamiento de este tema, pero si la “estructura de fondo” del *Dasein* ha sido calificada de circular, cómo no ha de serlo igualmente la temporalidad que es su sentido ontológico. Por otro lado, cuando en su primer curso sobre Hölderlin (*G.A. 39, S.J. 1934-35*, p.166), señala que “interrogarse sobre la esencia del hombre, es siempre pensar el super-hombre”, él está quizás dando expresión a una antigua complicidad con Nietzsche que se ratificaría en su primer curso sobre éste (*G.A. 43, S.J. 1936-37*), pues señala que detrás de sus diferencias críticas con Nietzsche se halla “la afinidad

---

4. Heidegger extrae estas palabras de la penúltima sección de la primera parte de *Así habló Zaratustra*, titulada “Libertad para la muerte”.

más íntima”. Taminiaux culmina afirmando que quizás dicha distancia crítica pueda leerse como un largo debate de Heidegger consigo mismo.

El último y séptimo capítulo, titulado “La primera lectura de Hölderlin” (pp.253-278), se apoya fundamentalmente en el curso que dictó Heidegger en el S.I. de 1934-35 (“Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”)(G.A. 39). El tema de este estudio de Taminiaux es el examen de una aparente retractación del Heidegger tardío respecto de una tesis que habría sostenido en su primer período, según la cual habría habido alguna complicidad entre Hegel y Hölderlin respecto del modo que tuvieron, en un cierto momento, de comprender el mundo griego. Según Heidegger en este curso, para Hölderlin, que es de la misma generación de Hegel, el ser se identifica con el puro aparecer de lo que es objetivo, es decir, con lo bello, tal como Hegel mismo había caracterizado el primer grado de conciencia del ser en los griegos. Ahora bien, dos intereses inmediatos son suscitados por el curso: en primer lugar, debido a que éste fue dictado pocos meses después de la dimisión de Heidegger al Rectorado, se espera encontrar algún indicio que eche luces sobre aquel compromiso y dé signos de algún reconocimiento del error cometido; en segundo lugar, se espera algún signo en él del famoso vuelco que hizo zozobrar el proyecto de la *Ontología Fundamental*. En ambos casos aquellas lecciones, empero, constituyen una decepción. En efecto, no hay en ellas una toma de distancia clara respecto del régimen nazi, por un lado; y, por el otro, la articulación de las mismas *proviene* de *SuZ*, así como *se sostiene* en una retoma de Nietzsche y de Hegel. Taminiaux mismo leerá el texto heideggeriano sobre Hölderlin guiado por la sospecha de que más que una toma de distancia respecto del régimen, lo que anima a Heidegger es un intento de separar lo “auténtico” de lo “inauténtico” en él. Taminiaux, que quiere ver en la metafísica de la subjetividad la fuente oculta y siniestra de fenómenos como el nazismo, emprende así un examen sucesivo de elementos de dicha metafísica en las lecciones sobre Hölderlin que se hallan previamente en la *Ontología Fundamental* de (a.) *SuZ* (pp.260-268), de (b.) las lecturas heideggerianas de Hegel (pp.269-273) y de (c.) Nietzsche (pp.273-278).

(a.) En las lecciones sobre Hölderlin se recusará, al igual que en la *Ontología Fundamental*, a la existencia inauténtica. Esta impide pensar lo que interroga la poesía de Hölderlin: ¿Quiénes somos nosotros?, no como seres humanos en general sino como el pueblo singular invocado. En este contexto surge la noción de desvelamiento original del propio ser en la *palabra*, o en el diálogo (*Gespräch*), cuyo fundamento es la “individualización” o

“autenticación” de los *individuos*, es decir, *su relación simultánea a la muerte* en la angustia. Heidegger compara el rol de dicha angustia en el *Dasein* singular con el “duelo sagrado” de Hölderlin, que autentifica un pueblo histórico como *único*, revelándole su verdad. Por consiguiente, si la angustia revela el tiempo originario del *Dasein* como el sentido de su ser, este sentimiento fundamental evocado por el poeta (la *Grundstimmung*) revela el tiempo propio de un pueblo. Heidegger, señala Taminioux, amalgama así los análisis existenciales con los vocablos de Hölderlin (p.267). (b.) En cuanto a *Hegel*, éste es evocado en el momento de describir la *Grundstimmung* de Hölderlin y su conflicto interior (*Innigkeit*) como perteneciendo a la órbita heracliteana. Esto le permite reflexionar, por otro lado, sobre el hecho que tanto pensador como poeta pertenecen al mismo rango, y que ambos comparten un mundo espiritual común, por ejemplo: 1. en cuanto al concepto de filosofía: Heidegger halla una cercanía “entre el absoluto desgarramiento del Espíritu hegeliano y la extrema tensión que atraviesa a la vez la *Grundstimmung* hölderliniana y su interpretación” (p.271); 2. en cuanto a la conciencia desgraciada que, según Heidegger, le ha permitido a Hegel determinar el “ser de la conciencia de sí” de un modo distinto al concepto de conciencia moderno calcado sobre el modelo de la *Vorhandenheit* (p.272); y, 3. en cuanto a la concepción política del Estado, en la que hay dos acuerdos precisos con Hegel: la deficiencia de las ciudades antiguas y su concepto de democracia, y la unidad del individuo con la comunidad (pp.272-273). Aquí también hay un homenaje a Nietzsche, Hegel y Hölderlin como representantes de pensamientos desarrollados bajo la potencia de Heráclito. (c.) En cuanto a las primeras lecturas de *Nietzsche*, se supone que éste, al igual que Hölderlin, realiza un llamado a los alemanes y a su indeclinable decisión frente a la huida de los dioses, abriendo un tiempo original del pueblo que se ve instituido por tres potencias creadoras que sobrepasan lo humano y que se hallan a la medida del destino del ser historial: el poeta, el pensador y el creador del Estado, que serán asimismo emparentadas con los semi-dioses. Extraño desenlace de estas existencias creadoras que fueran otrora descritas por Heidegger como las más advertidas de su finitud y temporalidad... Surgen aquí los pasajes cuya aparición era temida por Taminioux, donde el *Führer* en tanto “creador de Estado” es caracterizado como una suerte de “semi-dios”: “El verdadero y el único *Führer* aquí y ahora indica sin contradicción en su ser el dominio de los semi-dioses” (G.A.39, p.210)(pp.275-276).

Por consiguiente, para Taminioux en 1934-35 no hay una toma de distancia de Heidegger respecto del nazismo. Cierto es que no se trata de

un *simple nazismo*, puesto que en Heidegger son constantes la condena del racismo, del *Volkstum*, del slogan de *Blut und Boden*, de la organización de las masas y de la normalización (*Gleichschaltung*) de la sociedad, tributarios del naturalismo y del positivismo, que harían imposible la actividad del pensar. Pero es sin duda un nazismo en el sentido que se trata de una división entre lo auténtico e inauténtico que encumbra a los dictadores al rango de semi-dioses. Esto no quiere decir, insiste Taminiaux, que la Ontología Fundamental misma *sea nazi*, en primer lugar porque antes de 1933 no hay propiamente una reflexión política en Heidegger, aún cuando es en el lenguaje de *SuZ* que Heidegger expresa su confianza en el Führer. La ceguera de Heidegger alcanza primeramente al análisis del *Dasein* singular y no solamente a la transposición del análisis del *Dasein* singular al *Dasein* de un pueblo histórico. En efecto, en *SuZ* además de la división entre el orden de lo impropio (inauténtico) y de lo propio (auténtico), allí se adjudica éste último al concepto solipsista de individuación, excluyendo fuera del mismo todo aquello que significa comunidad de actos y discurso, pues el discurso auténtico se da fuera de la interlocución plural, en la *Gewissen* o “conciencia moral”. Estos rasgos, según Taminiaux, son tributarios de las pretensiones absolutas de la “metafísica moderna de la subjetividad”, la que resulta auténticamente responsable de esta nefasta concepción política, cuya ceguera radica en su desdén por el ámbito de la pluralidad humana y de la doxa.

Luego de la época de la Ontología Fundamental, sin embargo, Heidegger disocia a Hölderlin de Nietzsche y de Hegel, a quienes Heidegger considera también tributarios de la metafísica moderna de la subjetividad que ha de superarse. La temática del período posterior a la Ontología Fundamental es abordada por Taminiaux en el extenso *Epílogo* (pp.279-297), con el cual cierra el libro. Su hilo conductor es la interrogación del punto de quiebre definitivo con la Ontología Fundamental. Con ese fin, examina dos textos: el curso de *Introducción a la metafísica* (S.V. 1935)(pp.281-290) y el ensayo sobre “El origen de la obra de arte”, en sus dos versiones de 1935 y 1936 (pp.290-297).

Como resultado de dicho examen queda claro que el curso de 1935 constituye una inequívoca prolongación de la Ontología Fundamental aún cuando abandona el término “ontología”. Es más, en dicho curso el mencionado proyecto llega a su paroxismo, por sus puntos de vista totalizantes, por el “querer-saber” que guía su interrogación y por su referencia al pueblo alemán como “pueblo metafísico”, sujeto plural que se “resuelve” en vistas de una existencia auténtica. Taminiaux explica también la importante corrección

introducida aquí respecto de la jerarquía de las formas de acción de *SuZ*. En efecto, si en *SuZ* la *τέχνη* y la *ποίησις* son relegadas a la cotidianidad y a la existencia inauténtica, en oposición a la auténtica entendida como *πράξις* (resolución) y *θεωρία* (pensamiento del ser), en el curso de 1935 la *τέχνη* es rehabilitada como “puesta-en-obra” a la altura de la *θεωρία* conforme a los vientos de la “revolución” de 1933, siendo sus modalidades las del obrar artístico, filosófico y político. Taminiaux examina las tres, señalando el paroxismo metafísico en el que se desliza la Ontología Fundamental, especialmente en la retoma de dos temas platónicos como el del rey-filósofo y el de la Ciudad como obra.

En cuanto al ensayo del “Origen de la obra de arte”, Taminiaux observa una clara diferencia entre las dos versiones, siendo la de 1935 todavía tributaria del espíritu prometético y del paroxismo metafísico de la Ontología Fundamental, mientras que en la segunda de 1936 —como ya señaláramos *supra*— desaparecen el tono proclamativo y prometético, conjuntamente con su llamado a la nación alemana, al decisionismo y al voluntarismo. Aún cuando Taminiaux no confronta sistemáticamente ambas versiones, sí señala en el texto del 36 algunos indicios de ese alejamiento: en la respuesta a la pregunta “¿qué es la cosa?” o en el examen del cuadro de Van Gogh, donde Heidegger se aparta del llamado unánime a un pueblo elegido, por cuanto Van Gogh fue considerado un pintor degenerado por el régimen nazi; o en el examen de la relación de la obra y la verdad, cuando desaparece la referencia a un lugar que debiera asumir un pueblo historial, despojándose aquí la “resolución” hacia la autenticidad de su sentido voluntarista; o al tratar Heidegger de la “creación”, cuando desaparece el prometéismo para dar lugar al asombro de la ofrenda de esta irrupción en el ser, de “que la obra sea, en vez de no ser”, interpretándose el combate entre “tierra” y “mundo” que ella pone en marcha como un “acoger”.

Como ha podido apreciarse de esta revisión sumaria, cada uno de los ensayos de este valioso texto que nos entrega Jacques Taminiaux, por separado así como en conjunto, ofrecen una excepcional interpretación articulada del claro-oscuro de las reflexiones más tempranas hasta las más tardías del primer Heidegger. Hubiera sido interesante que Taminiaux señale en las pequeñas publicaciones de aquella época, *Sobre la esencia del fundamento* (1929) y la conferencia pública de 1930 “Sobre la esencia de la verdad”, cómo leer la presencia del voluntarismo heideggeriano en las nociones de fundamento como trascendencia y libertad y de verdad como *dejar-ser* al ente en su ser. Hubiéramos, por otro lado, apreciado de parte de Taminiaux una mayor

independencia respecto de un tema heideggeriano que asume sin discutirlo críticamente y sin discernir en él matices, cuyos presupuestos parecen ir de suyo y que utiliza empero contra el mismo Heidegger de la *Ontología Fundamental*: aquel de “metafísica moderna de la subjetividad”. En efecto, nos quedamos con la impresión de que toda aproximación a la temática de la subjetividad que no la equipare a un solipsismo intolerable y a una filosofía del absoluto —en sentido hegeliano— es enteramente incompatible con todo pensamiento de la “perspectiva” y de la “finitud”. Por eso, si Heidegger es tributario de todas las taras de la “metafísica moderna de la subjetividad” en su proyecto fundacional del primer período, no parece serlo solamente por su adhesión a Hegel y a Nietzsche, sino también y aparentemente en el mismo sentido por su adhesión a la fenomenología husserliana, pues este concepto abarca, quizás de modo algo tendencioso, al pensamiento occidental desde Descartes, pasando por Hegel, Nietzsche y Husserl, hasta el reino avasallador de la técnica, siendo incluso responsable del extravío nazi de 1933.

Nos parece que cabría hoy reconsiderar la posibilidad de un pensamiento de la finitud que no ponga entre paréntesis al sujeto —como intersubjetividad—, debiendo interpretarse su “absolutes” como su carácter absolutamente insobrepasable de referencia última (en tanto origen y destino) de todo sentido y de toda validación, y que, en tanto tal, no puede ser sino constitutivamente perspectivista y asintótico respecto de un supuesto telos de la identidad y de la perfección en el orden teórico, práctico y valorativo. Nos parece que el pensamiento de Husserl aporta múltiples elementos en esta dirección que dejaron de ser leídos correctamente por el joven Heidegger y que obligan a matizar la relación entre ambos, y que —sobre todo en textos de la década del veinte— incluso ya aventajan algunas propuestas de la *Ontología Fundamental* que resultaron inviables. Pero para dar ese paso, como otros ya han señalado, quizás sea necesario todavía liberarse más de aquella extraña fascinación que el pensamiento de Heidegger sigue ejerciendo sobre nosotros.