

Jean-Luc Marion

REDUCCIÓN Y DONACIÓN

*Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger
y la fenomenología*

prometeo
libros

le será nunca dado para manifestarse en él. *Ego cogito, sum* enuncia menos un contra-caso del *Dasein* que un territorio a ocupar, un enunciado a reinterpretar, una obra a rehacer.

Entre el *ego* y el *Dasein*, entre Descartes y Heidegger, se trataría pues, más allá de la crítica patente, de una lucha por la interpretación del mismo fenómeno: “yo pienso”, “yo soy”. Esta nivelación de los dos interlocutores conduce, en primer lugar, a reconocerlos como intérpretes uno del otro, más esencialmente que como intérprete e interpretado. Pero también conduce a permitir el surgimiento de otro interrogante. Si el *Yo* sólo se determina ontológicamente en la medida de la ipseidad (*Selbstheit*), tal que se pone en práctica en el cuidado, es lícito formular dos preguntas. (a) ¿El *Yo* del “yo soy” se determina de hecho enteramente por la ipseidad? ¿Esta se define a su vez suficiente y exclusivamente por la estructura del cuidado? Esta misma ipseidad, ¿alcanza a todos los entes o sólo a los entes a la medida del *Dasein*? Y en este caso, ¿qué otra determinación la sustituye para los otros entes?⁶⁴ Se trata de preguntas internas al emprendimiento de *Sein und Zeit*. (b) Existen otras que exceden a *Sein und Zeit*, como la siguiente: el *Yo* que se intenta determinar, aún acordando que se atestigua más esencialmente como un “yo soy” que como un “yo pienso”, ¿se agota sin embargo en su estatuto de *Yo* de un *sum*? Dicho de otro modo, ¿*Yo*, testifica su último cimiento y alcanza su última fenomenalidad en su función de “yo soy” fenomenológicamente cumplida en “*Da-sein*”? La puesta en juego de sí por sí que caracteriza al *Yo*, ¿se consagra sólo a ser, al ser? ¿O bien no se trataría, en el *Yo* que ciertamente yo soy, también, e incluso en primer lugar, otra apuesta que de ser? Lo que se pone en juego en, por y a pesar del *Yo*, se agota necesaria, indiscutible y exclusivamente en términos del ser? En el *Yo*, ¿se trata en primer lugar de su ser, o, más acá, de una más original puesta en juego? ¿Es lícito, a pesar del silencio de *Sein und Zeit*, plantear esta misma pregunta?

⁶⁴ Véase la curiosa limitación aportada a la ipseidad en Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, § 56, GA, 29/30, p. 340, con las reflexiones de D. Franck, “L'être et le vivant”, *Philosophie*, 16, París, 1987.

IV.

CUESTIÓN DEL SER O DIFERENCIA ONTOLÓGICA

1. La irrupción y la diferencia: *Sein und Zeit*

La fenomenología se cumple cuando, con las *Investigaciones lógicas* de Husserl, se cumple una primera irrupción: la de la intuición en juego con la intención para alcanzar las cosas mismas. Pero la fenomenología cumple una segunda irrupción cuando Heidegger asigna a la intencionalidad el retorno, en lo tocante a la cosa, ya no solamente a los entes, sino al ser mismo de los entes. A la distinción entre la intuición y la intención se superpone, o incluso la sustituye, la diferencia entre ser y ente. La diferencia ontológica define por completo la irrupción cumplida (si no consumada) por Heidegger; primeramente porque desplaza la fenomenología del conocimiento de los entes al pensamiento del ser, en primer lugar según la ontología fundamental, luego según lo *Ereignis*. En segundo lugar porque sólo la diferencia ontológica permite establecer la separación entre la metafísica –vinculada con el ser única– y el pensamiento del ser como tal, es decir, practicar una “destrucción de la historia de la ontología”, que, en realidad, permite y exige reescribir la historia de la metafísica como historia del olvido del ser, como una historia no pensada del ser. En síntesis, la diferencia ontológica decide a la vez el pensamiento fenomenológico propio de Heidegger y el lugar de toda la metafísica anterior. Por lo tanto, bastaría un mal testimonio de su noción, o que su emergencia sea confusa para que se debiliten tanto la irrupción propia de Heidegger cuanto su reinterpretación de la historia metafísica de la ontología. La diferencia ontológica permite una hermenéutica de la historia de la metafísica, porque sólo ella intenta una hermenéutica del ente en función del ser: sólo esta segunda hermenéutica en

realidad hace posible la primera, y no a la inversa; la irrupción fenomenológica permite, por rechazo, la destrucción histórica, y no a la inversa.¹ También es de importancia, antes que nada, determinar cómo ha comprendido y formulado Heidegger la noción misma de diferencia ontológica. La menor imprecisión, la menor duda, la menor ambigüedad, tomarían aquí una importancia considerable: ya no se trataría del debilitamiento de tal o cual concepto o aspecto del pensamiento de Heidegger, sino de la irrupción (*Durchbruch*) fenomenológica radical, de la cual depende toda el proceder heideggeriano. Toda separación entre la diferencia ontológica y el curso fluvial del pensamiento, todo atraso entre la diferencia ontológica y la puesta en práctica de la irrupción tendrían, sin duda, valor de síntomas de una incoherencia fundamental de todo el propósito. ¿Dónde y cuándo aparece la diferencia ontológica en la obra de Heidegger?; esta pregunta no limita su planteo a un punto preciso de doctrina, sino que afecta al conjunto del pensamiento de Heidegger en tanto que decide su carácter, o no, de irrupción.

Esta puesta en juego, casi sin límite, de la diferencia ontológica, se incrementa aún con una dificultad, casi sin igual. En efecto, la diferencia ontológica debe emerger en mayor medida, pero puede hacerlo tanto menos cuanto permanezca en estado latente—si no letal— a lo largo de toda la historia de la metafísica. La metafísica, en efecto, tiene como propiedad no pensar la separación entre el ser y el ente más que dejándola no pensada como tal: "... el pensamiento de la metafísica permanece inscripto en la diferencia no pensada como tal (*die als solche ungedachte Differenz*)..."². La diferencia ontológica escapa tanto más cuanto se encuentra no ausente, sino a la obra, según el modo latente: el ser del ente se pierde, justamente porque sólo juega en beneficio del ente. Nunca pensamos fuera o antes de la diferencia ontológica, dado que, aun cuando la ignoremos, pensamos aún en su ocultamiento, a cubierto de su recubrimiento. A partir de ello, entonces, penetrar hasta la diferencia

¹ Por ello, por otra parte, la destrucción, tal como la ejerce Heidegger, se muestra tan poco negadora o deconstructiva: ella pone (ciertamente en ocasiones a la fuerza) bajo la luz del ser los discursos que la metafísica ha enunciado sobre el ente: "La destrucción tampoco ha tenido el sentido negativo de una evacuación de la tradición ontológica. Por el contrario, ella debe ubicar a ésta en sus posibilidades positivas, esto es, siempre en sus límites (...). Pero la destrucción no quiere de ningún modo enterrar el pasado en la nada; tiene una intención positiva; su función negativa permanece implícita e indirecta", *Sein und Zeit*, § 6, p. 22, 35-23, 5.

² *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 69, tr. fr. A. Préau, *Questions I*, Paris, 1968, p. 305 (modificada).

ontológica no podría significar finalmente alcanzarla, a partir de un territorio o de una postura absolutamente ajenos a ella, sino sólo pasar de su estado latente a su estado patente. La irrupción irrumpe de un estado a otro de la diferencia ontológica, en todo caso anterior. Pero se trata, de este modo, de nada menos que del paso en retiro fuera de la metafísica (como el no-pensamiento de la diferencia ontológica) hacia el nuevo comienzo: "Hablamos de la diferencia (*Differenz*) entre el ser y el ente. El paso en retiro va de lo no pensado, de la diferencia como tal, a lo que debe pensarse. Lo que es el olvido de la diferencia. El olvido a pensar aquí es el velamiento, pensado a partir de la $\Lambda\eta\theta\eta$ (ocultamiento), de la diferencia como tal, velamiento que, por su parte, se ha retirado desde el origen. El olvido equivale a la diferencia, porque ésta le pertenece"³. El paso en retiro fuera de la metafísica (diferencia ontológica no pensada) equivale—para poder cumplirse— exactamente a la irrupción hasta en la diferencia ontológica. En consecuencia, el movimiento por el cual Heidegger se aleja (o intenta alejarse) de la metafísica—a saber *Sein und Zeit*— debe también por definición cumplir una irrupción en la diferencia ontológica, y la diferencia ontológica pensada como tal. Destruir la historia de la ontología no tendría ningún sentido, ni el menor éxito, si no se liberara, en el mismo momento y con un mismo movimiento, el acceso a la diferencia ontológica explícita. ¿Puede esta exigencia satisfacerse en los hechos? Dos dificultades parecen hacernos dudar de ello. (a) En tanto que la irrupción hacia la diferencia ontológica toma su eventual punto de partida en lo no pensado de esta misma diferencia, su proceso entero se despliega pues en el seno de la latencia, en lo no pensado original, finalmente en lo indecidió. En consecuencia, el impulso de la irrupción deberá nacer en el seno mismo de la indecisión ontológica. ¿Por qué ruptura indecisa y provisoria podría emerger la irrupción? Puede una emergencia, sin duda progresiva, corresponder en algún caso a una irrupción? (b) La diferencia ontológica, por su excelencia misma, debería emerger desde que se impone el programa de una destrucción de la historia de la ontología. Al formularse ésta de manera explícita en *Sein und Zeit*, § 6, sería preciso que también la diferencia ontológica se encuentre allí explícitamente formulada. Ahora bien, justamente, ¿no ignora *Sein und Zeit* la diferencia ontológica?

³ *Ibid.*, pp. 46-47=p. 285 (modificada). Del mismo modo: "... un pensamiento en camino, que cumple el paso hacia atrás, el paso que conduce de la metafísica a la esencia de la metafísica, del olvido de la diferencia como tal al envío que nos oculta, retirándose él mismo, la conciliación" (p. 71=p. 307, modificada).

2. La emergencia y el retraso

¿Dónde y cuándo aparece entonces la diferencia ontológica? Según el mismo Heidegger, y ésta es una primera paradoja, ella permanece ignorada por *Sein und Zeit*, tanto como no pensada cuanto como pensada. En efecto, en un prólogo de 1949 a la tercera edición del artículo titulado *Vom Wesen des Grundes*, escrito en 1928 para un volumen de homenaje a Husserl aparecido en 1929, Heidegger precisa: “El tratado *Vom Wesen des Grundes* sale a la luz en 1928, en la misma época que la conferencia *Was ist Metaphysik?* Ésta medita la Nada, aquélla nombra la diferencia ontológica, *jene nennt die ontologische Differenz*”⁴. Este juicio parece, a primera vista, perfectamente exacto. La conferencia *Was ist Metaphysik?* medita de hecho la nada, su génesis, su aparición y su estatuto. En cuanto al artículo *Vom Wesen des Grundes*, sólo puede nombrar la diferencia a partir de la Nada, dado que “la diferencia ontológica es la Nada entre el ente y el ser” y que la Nada (como *no anonadante*) es “no idéntica, sino lo Mismo” que el “*no anonadante* de la diferencia”. En el texto mismo, la diferencia ontológica aparece, de hecho, de manera expresa: “Verdad óntica y verdad ontológica conciernen cada una de manera diferente (*je verschieden*) al ente en su ser y al ser del ente. Ellas se entre-pertenece esencialmente, sobre el fondo de su relación con la *diferencia del ser y del ente* (diferencia ontológica) [... *zum Unterschied von Sein und Seienden (ontologische Differenz)*]. La bifurcación de la esencia de la verdad, así inevitable, en óntica y ontológica, sólo es posible por la eclosión, al mismo tiempo, de esta diferencia (*dieses Unterschiedes*)”⁵. La verdad conduce aquí a la diferencia ontológica; o más bien, la dualidad de la verdad, tanto del ente como de su ser, toma su posibilidad de la diferencia anterior del ser con el ente en el único ser del ente. Se concluirá pues, a partir de la palabra de Heidegger, pero sobre todo a partir de la evidencia de la hechos textuales, que la diferencia ontológica sólo se encuentra nombrada en 1928/1929, *después*, por lo tanto, de *Sein und Zeit*, que aparece por lo tanto de este modo como el único de los textos principales de Heidegger que es ajeno a la diferencia ontológica.

Sin embargo, esta conclusión parece, en el análisis, extremadamente frágil, por ampliamente admitida que fuere. Y ello por numerosos argumentos:

⁴ *Wegmarken*, GA, 9, p. 123.

⁵ *Wegmarken*, GA, 9, p. 134.

(a) Si el texto de 1929 “nombra (*nennt*) la diferencia ontológica”⁶, no deben confundirse la nominación y la meditación; puede no tratarse más que de “... la diferencia nombrada, pero aún no pensada”⁷. En síntesis, nombrar aquí la diferencia ontológica, ¿basta para pensarla como tal, es decir liberarla de lo no pensado que metafísicamente la caracteriza? (b) Quizá se responda que el texto de 1929 piensa en la medida en que nombra la diferencia ontológica, puesto que la conquista a partir de una meditación de la “bifurcación” óntico-ontológica de la verdad, donde el descubrimiento del ser se contra-distingue de la manifestación del ente: “*Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit des Seienden*”. Este descubrimiento está denominado, en tanto que verdad acerca del ser, “*verdad ontológica*”⁸. Pero un origen aletológico similar de la diferencia se remonta a una fecha anterior a 1928/1929. El curso del semestre de verano de 1927 establece de este modo una distinción casi idéntica: “Por ello distinguimos (*scheiden*) no sólo terminológicamente, sino también por razones que tienen que ver con la cosa misma, el descubrimiento de un ente (*Entdecktheit eines Seienden*) de la apertura de su ser (*Erschlossenheit seines Seins*)”. Más aún, aquí las dos figuras de la verdad se remontan ya de manera explícita a la diferencia ontológica: “En otros términos, es preciso llegar a captar conceptualmente, en su posibilidad y en su necesidad, la diferencia entre el descubrimiento y la apertura (*den Unterschied von Entdecktheit und Erschlossenheit*), pero, igualmente, es preciso llegar a comprender la unidad posible de ambos. Esto implica, al mismo tiempo, la posibilidad de captar la diferencia (*Unterscheidung*) del ente descubierto en el descubrimiento y el ente abierto en la apertura, es decir, fijar la distinción entre el ser y el ente, la diferencia ontológica (*die Unterscheidung zwischen Sein und Seienden, die ontologische Differenz*). De este modo llegamos, acercándonos al problema kantiano, a la cuestión de la *diferencia ontológica (der ontologischen Differenz)*”⁹. Más aún, *Sein und Zeit* tematiza fuertemente esta misma oposición, al punto de sugerir una diferencia entre sus términos: “El ser, como aquello que es requerido,

⁶ *Wegmarken*, GA, 9, p. 123.

⁷ *Identität und Differenz*, p. 52, tr. fr. *Questions I*, p. 295 (corregida).

⁸ *Wegmarken*, GA, 9, p. 131.

⁹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, § 9, GA, 24, p. 102, siguiendo la tr. fr. de J.-F. Courtine, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, 1985, p. 98. Pueden cotejarse también los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, § 20, a), GA, 20, pp. 348-349 (pero sin remisión a la diferencia ontológica), como lo destaca P. Jaeger, GA, 20, pp. 349 y 444 (a propósito de las variaciones de los términos de la oposición). Señálese también *ontologische Differenz*, en GA, 24, pp. 22, 102, 106, 109, 170, 321 y ss.

exige a partir de ello su propio modo de puesta en evidencia (*Aufweisungsart*), que se diferencia (*unterscheidet*) esencialmente del descubrimiento del ente¹⁰. Este análisis comparado encuentra de este modo todo su desenlace en el § 44 de *Sein und Zeit*. En consecuencia, si la diferencia ontológica debe emerger a partir de la búsqueda y la conquista del desdoblamiento de la verdad, debería suponerse que aparece desde el momento en que la verdad se escinde en dos acepciones irreductibles, es decir mucho antes de *Vom Wesen des Grundes*.^(c) Esta conclusión contradice tan poco la declaración de Heidegger de 1949 (la cual, subrayamos, habla de una nominación, pero no de una primera nominación de la diferencia ontológica en 1928/1929), que es él mismo quien, en una nota a su texto de 1929 precisa, a propósito de la fórmula "*Unterschied von Sein und Seiendem (Ontologische Differenz)*": "Véase la primera comunicación pública de este tema en el curso del semestre de verano de 1927, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, § 22. La conclusión se une con el comienzo, donde se esclarece la tesis de Kant acerca del ser—que no es un predicado real—y ello con la intención de tomar en consideración por primera y de una buena vez la diferencia ontológica como tal (*die ontologische Differenz als solche erst einmal in den Blick zu fassen*), y ello a partir de la ontología, ella misma no obstante experimentada según un modo de ontología fundamental. Todo este curso pertenece a *Sein und Zeit*, 1ª parte, sección 3, *Zeit und Sein*"¹¹. Disponemos, por lo tanto, de una declaración explícita: si bien la diferencia ontológica no aparece, en los textos publicados inmediatamente, sino hasta 1928/1929, emerge en los cursos públicos a partir del verano de 1927, en los *Grundprobleme der Phänomenologie*, es decir en el trabajo que sigue inmediatamente a *Sein und Zeit*. *Sein und Zeit* se transforma pues, por el hecho mismo de esta precisión autorizada y siempre de manera más clara, en el texto por excelencia que, al menos en su parte publicada, ha ignorado la diferencia ontológica. Una exclusión tan clara, sin embargo, lleva las marcas de una doble dificultad; en primer lugar, *Sein und Zeit* distingue, claramente, como los otros textos, dos modos de la verdad y las diferencia (*unterscheiden*)¹²; ¿cómo comprender que sólo él, entre todos estos textos, no infiere de ello la diferencia ontológica? En segundo lugar, si el curso de verano de 1927, primer

"inventor" de la diferencia ontológica, "pertenece a *Sein und Zeit*" y a su proyecto global, ¿cómo comprender que su parte publicada no tenga ninguna señal de ello, sobre todo en la larga introducción (§ 1-8) que vale para todo el conjunto, incluida la parte no publicada (en particular I, 3 "Zeit und Sein", mencionado en 1929)? La cesura tan radical propuesta por Heidegger entre *Sein und Zeit* y la diferencia ontológica, ¿no aparece demasiado clara como para parecer aceptable?

Antes de discutir esta tesis, es conveniente verificar de qué modo, para el mismo Heidegger, ella se impone. Este análisis supone dos etapas.^(a) ¿Dónde y cómo expone la diferencia ontológica el curso de 1927? Respuesta: en el § 22. De hecho, luego de haber concluido provisoriamente, en el § 21, el análisis de la tesis kantiana acerca del ser como posición, Heidegger subraya, en el § 22 a), que, en el uso corriente, "el ser es considerado como un ente en la cuestión acerca de lo que es el ente *en tanto que ente*". Ciertamente, el *Dasein* comprende de alguna manera *ser* (si no no sería simplemente según el modo del *Dasein*), pero nunca lo comprende más que de manera confusa, en el ente latente: "La diferencia (*Unterschied*) del ser y del ente *es allí (ist...da)* de manera latente en el *Dasein* mismo y su existencia, aún cuando ella no sea expresamente conocida. La diferencia (*Unterschied*) *es allí*, es decir que tiene el modo de ser del *Dasein*, pertenece a la existencia. Existencia casi quiere decir 'ser en el cumplimiento de esta distinción'. Pero este supuesto, inadmisible dado que define al *Dasein* como al ente ónticamente ontológico, no equivale de ninguna manera a un pensamiento declarado de la diferencia como tal. Por el contrario, el *Dasein* permanece allí sin saberlo, sin saberla. En este sentido, aquí, "la diferencia (*Unterschied*) del ser y del ente *es allí pre-ontológicamente*, dicho de otro modo, sin concepto explícito de ser, *latente en la existencia del Dasein*. Pero en tanto que tal, puede transformarse en una *diferencia explícitamente comprendida*". Para pasar de lo implícito a lo explícito, la diferencia debe comprenderse como el *da* de los dos diferentes, gracias a la temporalidad del *Dasein*. De allí una denominación modificada cuando se cumple de manera expresa: "Por lo tanto a la diferencia (*Unterschied*) cumplida explícitamente del ser y del ente la nombramos *la diferencia ontológica (die ontologische Differenz)*"¹³. Este texto introduce pues la diferencia ontológica; pero según un modo que la convierte en altamente problemática. En efecto, la diferencia se halla

¹⁰ *Sein und Zeit*, § 2, p. 6, 23-25.

¹¹ *Wegmarken*, GA, 9, p. 134, nota b.

¹² *Sein und Zeit*, § 2, p. 6, 25.

¹³ *Grundprobleme der Phänomenologie*, § 22, p. 454.

designada en primer lugar por su latencia, una latencia en este punto profunda, que Heidegger se ve obligado a utilizar en dos términos, según que la diferencia se disimule (*Unterschied*) o termine, más raramente, por aparecer (*Differenz*, *ontologische Differenz*). Es lícito preguntarse: si bien la diferencia ontológica se halla aquí ciertamente nombrada, ¿se la ha realmente conquistado? ¿Se trata de un proceso verbal de victoria fenomenológica o más bien de un proyecto para una irrupción todavía por cumplir? La primera “comunicación pública” de la diferencia ontológica, ¿anuncia una conquista o una dificultad aún por resolver? El obstáculo se confirma con el carácter inacabado del curso de 1927: de su segunda parte, que prometía nada menos que examinar “La cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general. Las estructuras fundamentales y los modos fundamentales del ser”, sólo un primer capítulo es “comunicado”, titulado “el problema de la diferencia ontológica”. Ahora bien, dicho capítulo sólo comprende cuatro párrafos, de los cuales sólo el último (§ 22) aborda, y en una única sección (§ 22 a) la diferencia, y en tanto que en primer lugar y la mayor parte del tiempo ella *no es* explícitamente ontológica. Tal reducción del propósito a medida que se aproxima a su objetivo anunciado permitiría suponer que una dificultad lo detiene y una aporía lo impide, y no que una irrupción libera el pensamiento. Pareciera pues que la diferencia ontológica sólo estaría marcada y nombrada “por primera y de una buena vez” durante el verano de 1927 para permitir el reconocimiento de la aporía de una cuestión aún sin respuesta. De allí la segunda etapa: ¿mantiene este texto una relación privilegiada con *Sein und Zeit*? ¿Señala una continuidad o una ruptura? Evidentemente, permanece en una estrecha continuidad con el libro del invierno de 1927. En primer lugar porque los *Grundprobleme* se inscriben en la sección I, 3 de *Sein und Zeit*, como lo confirma *Vom Wesen des Grundes*¹⁴ y el plan de conjunto que se brinda en el § 8¹⁵. Luego, porque la transición de la diferencia implícita (*Unterschied*) a la diferencia explícita y verdaderamente ontológica (*Differenz*) depende, aquí, de la temporalidad del *Dasein*: la *Differenz* sólo es allí (*da*) si el *Dasein* se comprende temporalmente al punto de desplegar en él el ser del ente. De este modo, no sólo la analítica del *Dasein* no constituye un obstáculo (a superar por la *Kehre*) para acceder a la diferencia ontológica, sino que sólo ella, como

¹⁴ Wegmarken, GA, p. 134.

¹⁵ *Sein und Zeit*, § 8, p. 39, 39.

ejercicio de la temporalidad a partir de la estructura del cuidado (*cura*, *Sorge*), permite pensar explícitamente el carácter originalmente temporal del ser *überhaupt*. A partir de ello, si el *Dasein* aparece como su único operario temporal, ¿cómo suponer que la diferencia ontológica, en su “primera comunicación pública”, lo supera o lo rechaza? Pero, en consecuencia, ¿cómo no suponer que, desde *Sein und Zeit*, el *Dasein* trabajaba en su analítica en la explicitación de su diferencia ontológica, la cual permanece siempre al menos latente? Paradójicamente, invertimos la pregunta inicial—¿a qué distancia de *Sein und Zeit* aparece la diferencia ontológica?—, para preguntar: ¿puede concebirse que la analítica del *Dasein* no sirva, por completo y desde el comienzo, a partir de *Sein und Zeit*, para la explicitación de la diferencia ontológica?

3. Los lugares de aparición y las notas

Dos tipos de respuestas pueden darse a esta pregunta. O bien simplemente se niega que *Sein und Zeit* nombre en alguna ocasión la diferencia ontológica, cuya aparición se atribuirá a *Vom Wesen des Grundes*, como L. M. Vail: “...the term *ontological difference* does not appear as such in *Sein und Zeit*”, pues es “...the 1928 essay that first makes use of the term *ontological difference*...”¹⁶. O bien se sostendrá que, si bien la palabra ciertamente no aparece, esté obrando ya en el texto de 1927; de este modo argumenta, entre otros, John C. Sallis: “Aún la primera gran obra de Heidegger, *Sein und Zeit*, se mueve ya en el marco de la diferencia ontológica”¹⁷; luego G. Granel, quien reconoce que “...lo que es ‘propriadamente pensado’ por Heidegger ‘ya’ en 1927

¹⁶ Ley M. Vail, *Heidegger and the Ontological Difference*, Pennsylvania State University, 1972, pp. 5 y 47. Este fechado, ciertamente atenuado por la consideración de los *Grundprobleme der Phänomenologie*, es sostenida por J. Grondin, “Reflexions sur la différence ontologique”, *Les études philosophiques*, 1984/3, p. 338, n. 5, y por J. Greisch: “Si bien la diferencia ontológica subtiende todos los análisis de *Sein und Zeit*, ella no es sin embargo aún designada en tanto que tal ni identificada como tema central del pensamiento ontológico” (*La parole heureuse*, París, 1987, p. 68).

¹⁷ John C. Sallis, “La différence ontologique et l’unité de la pensée de Heidegger”, *Revue philosophique de Louvain*, 1967/2, p. 194. ¿Pero qué debe entenderse por un “marco” de este tipo, que permanecería sin nombre en el momento mismo en que enmarca? El descubrimiento del “polo óntico de la diferencia” (p. 195), ¿basta, justamente, para identificar verdaderamente una diferencia ontológica?

[es] *die Differenz*...¹⁸. La paradoja extrema que constituye una diferencia ontológica tan en progreso en *Sein und Zeit* y que nunca aparece allí, ha encontrado su más perfecta expresión con Jean Beaufret: "Debería admitirse pues que *Sein und Zeit* sea la figura bajo la cual aparecen por primera vez en Heidegger la diferencia y la participación de ser y ente. En consecuencia, de ello resultaría que *Sein und Zeit* sería el libro de la diferencia del ser y del ente. Lo que es característico es que la palabra 'diferencia', que Heidegger emplea muy a menudo, en realidad no figura temáticamente en su primer libro notorio, a saber *Ser y tiempo*, sino que la locución de 'diferencia ontológica', entendiendo por ello la diferencia referida a la distinción de ser y ente, sólo aparece en su enseñanza en los meses que siguen a la publicación de *Sein und Zeit*, es decir en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que lleva a cabo en la Universidad de Marburgo donde en ese momento es profesor en el semestre de verano, habiendo aparecido *Sein und Zeit* en el mes de febrero. Por lo tanto, se puede decir que *Sein und Zeit* es el libro de la diferencia del ser y del ente, pero de tal modo que la palabra 'diferencia' no interviene todavía en primer plano"¹⁹. Tal explicación requiere ella misma una explicación: ¿cómo comprender que "el libro de la diferencia del ser y del ente"—que proviene de ello y a ello reconduce— sea precisamente el que acalle por completo su "locución" y su "palabra"? ¿Cómo admitir que la (segunda) irrupción fenomenológica no haya sabido decir ni comprender su propio léxico? Esta interpretación, paradójica hasta la incoherencia, sin duda no se habría impuesto a una gran

¹⁸ G. Granel, "Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne", *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a.M., 1970, reproducido en *Traditionis traditio*, Paris, 1972. ¿Por qué estas comillas, sino para introducir una tesis (justa) a pesar de su ausencia (aparente) de justificación literal? La misma ambigüedad se presenta en el juicio exacto, pero sin argumentación textual, de T. Langan: "...that ontic-ontological distinction, so strongly emphasized in *Sein und Zeit*, which will play an important role throughout Heidegger's works" (*The meaning of Heidegger*, New York, 1959, p. 74). J. Grondin, aún cuando se remonta al curso de 1927, y la reconoce "sin ser nombrada" en 1925, admite siempre como norma "la primera aparición pública en 1929" (*op. cit.*, p. 338). A. Rosales permanece también en la misma ambigüedad: "Da das problem der Differenz z. B. in *Sein und Zeit*, wenn auch nicht ausdrücklich, entfaltet wird..." *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, La Haye, 1970, p. XII, véase p. 246. Y también C. Espósito, *Il Fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, § 16, Bari, 1984, pp. 185-195.

¹⁹ J. Beaufret, *Entretiens*, Paris, 1984, pp. 11-12. La misma atribución, débil e implícita, sin justificación textual, de la diferencia ontológica a *Sein und Zeit*, se encuentra en Fr.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein - Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt, 1974, 1985, p. 28.

mayoría de lectores si la autoridad —entre otros, pero en primer lugar— de Jean Beaufret no la hubiera garantizado. ¿Se la puede discutir? Sin duda, distinguiendo en ella en primer lugar dos tesis: (a) *Sein und Zeit* nunca emplea la locución "diferencia ontológica" (aserción de hecho); (b) *Sein und Zeit* se mueve en la diferencia ontológica pensada como tal (aserción teórica). Desearíamos mostrar que estas dos aserciones no sólo no sostienen el análisis, sino, sobre todo, que contribuyen a disimular la verdadera situación de la diferencia ontológica en *Sein und Zeit*, o más bien la verdadera situación de *Sein und Zeit* en la diferencia ontológica.

Primer punto: a partir de *Sein und Zeit*, Heidegger utiliza la fórmula "diferencia ontológica". Ello en contra de la opinión, en nuestro conocimiento sin excepción, de los comentaristas. Veamos los textos. (a) § 12: "Todo lo que importa en un primer momento es percibir la diferencia ontológica (*den ontologischen Unterschied*) entre el ser-en... como existencial y la 'interioridad' recíproca de ente-bajo-la-mano (*Vorhandenen*) como categoría"²⁰. Una fórmula semejante (pero sin el adjetivo *ontologisch*) reaparece en el § 40: "Con la primera indicación fenomenal de la constitución fundamental del *Dasein* y con la clarificación del sentido existencial del ser-en en su diferencia (*im Unterschied*) con la significación categorial de la 'interioridad', hemos determinado al *Dasein* como habitar junto a..., ser familiar con..."²¹ Entre el *In-Sein*, propiamente existencial, pues es propio de la manera de ser del *Dasein*, y la "interioridad" de un ente bajo-la-mano en otro, no sólo hay una diferencia, sino que esta diferencia tiene estatuto ontológico: separa dos maneras de ser,

²⁰ § 12, p. 56, 12-14. E. Martineau (a quien citamos modificándolo) traduce bien por *diferencia ontológica*; del mismo modo R. Boehm y A. de Waelels, *L'être et le temps*, Paris, 1964, cuya nota recoge lamentablemente y sin discusión la opinión común: "La 'diferencia ontológica' de la cual habla esta frase no debe confundirse con la famosa diferencia del ser y del ente que, por lo demás, sólo será distinguida por primera vez como 'diferencia ontológica' en *Vom Wesen des Grundes*, 1929" (p. 287). Toda la cuestión consiste justamente en saber si la misma fórmula puede cambiar de sentido en un tiempo tan corto y por qué, pues no se trata aquí, como por ejemplo en el § 20, p. 92, 28 y ss, de un *Unterschied ihres Seins* puramente óntico, ni, como en el § 5, p. 18, 9, de una "naive Unterscheidung der verschiedenen Regionen des seienden". F. Vezin da un sentido falso al traducir "distinción ontológica" (*tre et temps*, Paris, 1986, p. 90). Curiosamente, A. Rosales parafrasea este texto, sin citarlo ni notar que contradice la tesis común (*op. cit.*, p. 3).

²¹ § 40, p. 188, 30-34. E. Martineau dice aquí *oposición* (*op. cit.*, p. 147), como por otra parte F. Vezin (*op. cit.*, p. 329); esta opción se justifica tanto menos cuanto es el mismo Heidegger quien remite aquí, en nota, al pasaje preciso del § 12, que introduce la diferencia ontológica como tal (n. 20). R. Boehm y A. de Waelels (*op. cit.*, p. 231) utilizan *diferenciar*, mejor pero aún insuficiente.

concernientes, finalmente, al *Dasein* por una parte y a la *Vorhandenheit* por la otra. Ningún pretexto permite aquí debilitar ya sea la diferencia, sea su carácter ontológico. Hay aquí por lo tanto, una primera aparición, de hecho, de la "diferencia ontológica" (b) § 63: "La delimitación de la estructura del cuidado ha proporcionado la base de una primera diferencia ontológica (*ontologische Unterscheidung*) entre la existencia y la realidad. Ésta conduce a la siguiente tesis: la substancia del hombre es la existencia"²². Esta segunda aparición debe entenderse también como una "diferencia ontológica", que, como la primera, separa la manera de ser del *Dasein* (existencia, existencial) de la manera de ser de los entes no conformes al *Dasein* (realidad, categorial). Esta diferencia reaparece de manera muy significativa en la última página de *Sein und Zeit*, donde, si bien falta el adjetivo, los términos diferenciados siguen siendo los mismos que en las dos apariciones completas: "... la diferencia (*Unterschied*) del ser del *Dasein* existente con el ser del ente que no es a la medida del *Dasein*..."; y "... la 'diferencia' (*Unterschied*) de la 'conciencia' y de la 'cosa'"²³. Se establece pues un tópico claro y nítido: entre el ser del *Dasein* y el ser de los otros entes se perfila una relación denominada, de hecho, diferencia ontológica²⁴. Se

²² § 63, p. 314, 5-7. E. Martineau traduce aquí *Unterscheidung* por diferenciación (*op. cit.*, p. 223) (seguido también por D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*, p. 29). Esto nos parece insostenible por numerosas razones: 1) El mismo E.M. traduce algunas líneas más abajo (p. 314, 13) *Die Unterscheidung zwischen Existenz und Realität* por *La distinción entre existencia y realidad*; ¿por qué no se utilizó desde el comienzo *distinción*? ¿Y allí por qué no *diferencia*? 2) La diferencia entre *Unterscheidung* y *Unterschied* no es pertinente en los textos de Heidegger: el traductor no respeta pues su propia opción; de este modo, en este mismo § 63, p. 313, 33 y ss., el segundo término reemplaza al primero para distinguir los mismos términos que él: "Mag der Unterschied von Existenz und Realität noch so weit von einem ontologischen Begriff entfernt sein..." (E.M. traduce aquí *diferencia*, *op. cit.*, p. 222). La equivalencia de los términos alemanes se transforma en ocasiones en una identidad completa: "... die Unterscheidung innerhalb des Seienden zu gewinnen, den Fundamentalunterschied innerhalb des Seienden zu fixieren, das heisst, im Grunde, die Seinsfrage zu beantworten" (*GA*, 20, p. 157); o también: "... die Möglichkeit, den Unterschied zwischen dem in der Entdecktheit entdeckten Seienden und dem in der Erschlossenheit erschlossenen Sein zu fassen, d. h. die Unterscheidung zwischen Sein und seienden, die ontologische Differenz zu fixieren" (*GA*, 24, p. 102). Cuando Heidegger tematiza la separación, en ocasiones, entre *Unterschied* y *Differenz*, no distingue esencialmente entre *Unterschied* y *Unterscheidung*. Se trata pues de una *diferencia* (a pesar del atenuante de E.M.) y de una *diferencia ontológica* (a pesar de F. Vezin, que omite decididamente el adjetivo, *op. cit.*, p. 374). J. McQuarrie y E. Robinson evitan también la fórmula completa: "... to distinguish ontologically between existence and reality" (*Being and Time*, Oxford, 1967, p. 362).

²³ *Sein und Zeit*, § 83, respectivamente p. 436, 36-37 y 437, 11.

²⁴ Este tópico se confirma (sólo por el verbo *unterscheiden*) en § 26, p. 118, 15-17; § 31, p. 143, 31-

trata allí de un hecho textual, que no debilitan fórmulas próximas²⁵ ni la indeterminación que afecta aún aquí al adjetivo "ontológico". Sin duda, la resistencia de los traductores y de los comentaristas para designar aquí la *ontologischer Unterschied* y la *ontologische Unterscheidung* con el nombre de "diferencia ontológica" que les corresponde, resulta de un escrúpulo para reconocer un hecho cuyo estatuto (ontológico, precisamente) permanece indeterminado. Esta resistencia sólo podrá superarse si la aserción del hecho de la "diferencia ontológica" se halla legitimada por la aserción teórica de que, en un cierto sentido, la diferencia aquí nombrada puede pensarse como ontológica. Para intentar esta legitimación, es conveniente seguir de manera más sutil la huella de la "diferencia ontológica" en *Sein und Zeit*; en efecto, junto a sus apariciones claramente identificables por un sustantivo, ella aparece, bajo forma verbal, más discretamente, en el trabajo de las cosas mismas. Dos apariciones toman de este modo una importancia decisiva.

(a) La primera interviene en el § 2, en el momento de la inaugural y solemne construcción de la cuestión del ser. Extrañamente, este reclama no dos sino tres términos; se trata del interrogado (*das Befragte*), papel que aquí cumple el ente, más exactamente este ente sin par que constituye el *Dasein*; luego de lo espuesto en cuestión (*das Gefragte*), en este caso el ser del ente; finalmente, y sobre todo, aquello preguntado (*das Erfragte*) y que no coincide con lo que se pregunta, a saber el sentido del ser (*Sinn des Seins*), incluso el sentido de ser. Precisamente, al distinguir los tres términos de la pregunta por el ser, Heidegger es conducido a precisar un punto de importancia: "El ser, como puesto en cuestión (*das Gefragte*), exige pues una manera propia de mostrarse, que difiere esencialmente (*sich... wesenhaft unterscheidet*) del descubrimiento del ente". Interviene aquí una diferencia esencial, y fenomenológicamente, ella opone el ser en su mostración propia al ente en la puesta común al descubierto; excepto que se olvide que sólo la fenomenología merece el nombre de ontología, debe concluirse aquí, a partir de la diferencia de

34; § 57, p. 276, 1-2 y 12-13: "Die Faktizität des Daseins aber unterscheidet sich wesenhaft von der Tatsächlichkeit Vorhandenen"; § 58, p. 283, 21-24; § 69, p. 364, 6-9.

²⁵ Como ser la "indiferencia ontológica (*ontologische Indifferenz*)" de la vida en Dilthey (§ 43, p. 209, 33), que afecta por extensión a la "diferencia entre lo óntico y lo histórico" que Yoeck discute en éste. Pero esta diferencia, además de ser criticada e importada, no concierne justamente a las maneras de ser de los entes y no aproxima a la cuestión del ser. Véase § 77, p. 309, 31; p. 400, 8-9; p. 403, 15 y 19 (*Unterschied*); p. 403, 35-36. También puede encontrarse la *Unterschied* entre realidad y existencia "... weit von einem ontologischen Begriff entfernt..." (§ 63, p. 313, 33-34).

los modos de presencia, en una diferencia del todo esencial entre el ser y el ente. Más aún, esta diferencia esencial sale a la luz en ocasión y en la instigación de la construcción de la *Seinsfrage* como tal, para separar sus dos primeros términos, de manera tal que ella merezca perfectamente el título de “ontológica”: una diferencia establecida por y para la cuestión del ser se denomina, muy exactamente, una diferencia ontológica. El trabajo ontológico de la diferencia aparece aquí de manera tanto más destacable, cuanto interviene desde la primera “repetición” de la cuestión del ser, en un lugar (la *Introducción*) que gobierna todo *Sein und Zeit*, incluidas sus secciones no publicadas o no escritas. (b) La segunda aparición ontológica del trabajo de la diferencia está señalada también en un lugar particularmente sensible: se trata, en efecto, de la última página de la primera sección (“Análisis fundamental preparatorio del *Dasein*”), donde se cumplen a la vez una recapitulación y una transición hacia la segunda sección (“*Dasein* y temporalidad”). Se trata también aquí, exactamente como en el § 2, de la pregunta por el ser y de la relación, en ella, de sus tres términos: “Sólo ‘hay’ ser –no ente–, en la medida en que la verdad es. Y ella sólo es en tanto que y mientras el *Dasein* es. El ser y la verdad ‘son’ cooriginariamente. La pregunta: ‘¿qué significa el ser “es” allí donde sin embargo debe ser diferenciado de todo ente?’ (*wo es doch von allem Seiendem unterschieden sein soll*) sólo puede plantearse concretamente como pregunta si son en general esclarecidos el sentido del ser y el alcance de la comprensión de ser”²⁶. Declaración fundamental, dado que el ente, el ser del ente y finalmente el sentido del ser repiten explícitamente la pregunta por el ser planetada desde el comienzo (§ 2); no se trata aún de pretender responderla, porque su tercer término no ha sido comprendido todavía (tarea reservada a la segunda sección, al menos en principio); pero la analítica del *Dasein* en lo sucesivo –casi- acabada permite marcar, con toda exactitud fenomenológica, a partir del ente ontológicamente destacable, la separación y la relación entre el ser y el ente, en el ser del ente. Ahora bien, para caracterizar esta separación indisolublemente idéntica, Heidegger emplea justamente aquí (como en el § 2) el verbo *differenziär*, *unterscheiden*²⁷. Si el ser se diferencia del ente, ¿cómo no

concluir de ello que se trata de una diferencia ontológica? No puede objetarse que el intérprete fuerce aquí la letra del texto, ni que Heidegger no haya empleado de hecho “diferencia ontológica”, pues, en su ejemplar personal, ha escrito, exactamente después de la secuencia “... unterschieden sein soll”, esta simple nota: “Ontologische Differenz”²⁸. Por lo tanto, la diferencia ontológica trabaja, a partir de *Sein und Zeit*, la separación indisoluble del ser al ente: el texto muestra sus apariciones y Heidegger mismo confirma su sentido.

Por otra parte, deben subrayarse la frecuencia y la convergencia de las notas que, en el ejemplar personal de Heidegger, comentan *Sein und Zeit* con la ayuda de la locución “diferencia ontológica” y en función de su concepto. Además del ya mencionado § 44, cuatro textos en particular merecen ser citados. (a) En el momento de establecer la fenomenología como la única ontología posible, Heidegger repite la triple dimensión de la *Seinsfrage*: “... la necesidad de una ontología fundamental, que toma como tema al ente ontológico-óntico destacable, el *Dasein*, de manera de ubicarse frente al problema cardinal, la pregunta acerca del sentido del ser en general” (§ 7). En efecto, se trata aquí de los tres términos de la *Seinsfrage*, agrupados en dos pares: en primer lugar el ente destacable (*Dasein*) y su ser, luego el sentido del ser frente al primer par. Ahora bien, Heidegger comenta este *Sinn des Seins überhaupt* precisando en una nota: “Ser –no un género, no el ser para el ente en general; el ‘en general’ –καθόλου– en totalidad de: *ser del ente*; sentido de la diferencia”²⁹. De este modo, el sentido del ser sólo alcanza su radicalidad en tanto que ser; aún en: *ser del ente*, se acentúa ya en beneficio del ser, no del ente; de manera que con el par ser-ente, se trate ya de una diferencia ontológica (y no óntica). También aquí se revela cómo la *Seinsfrage* ampara, desde su primera construcción, a la diferencia ontológica (o al menos, más bien, que ella se resguarda allí). (b) Al estigmatizar en el § 20 la insuficiencia ejemplar de la determinación cartesiana de la ontología, Heidegger marca la ambigüedad de la *substantia* que ofrece una significación en ocasiones óntica, en ocasiones

²⁶ *Sein und Zeit*, respectivamente § 2, p. 6, 23-25; y § 44, p. 230, 5-10.

²⁷ *Ibid.*, p. 230, 8. E. Martineau, habitualmente irreprochable, parece cometer aquí un error, al introducir una reserva (“... si tanto debe ser distinguido de todo ente...”), allí donde el alemán marca una contra-afirmación (*doch, soll*); además, *distinguir* debilita, tanto aquí como a menudo en otras

partes, *unterscheiden* (*op. cit.*, p. 169). R. Boehm y A. de Waelhens mantienen *distinguir*, pero quitan la afirmación (“... debiendo...”) *op. cit.*, p. 275 y ss.). F. Vezin incurre en un contrasentido acerca del conjunto de la frase (*op. cit.*, p. 281). J. Mac Quarrie y E. Robinson, dicen, correctamente, “What does it signify that Being ‘is’ where Being is to be distinguished from every entity?” (*op. cit.*, p. 272).

²⁸ *Sein und Zeit*, § 44, GA, 2, p. 304.

²⁹ *Sein und Zeit*, § 7, p. 37, 23-27, luego la nota adicional, *ibid.*, GA, 2, p. 50.

ontológica. Para luego concluir: “Detrás de esta insignificante diferencia de la significación se oculta, sin embargo, la impotencia para dominar el problema fundamental del ser”. Esta *Unterschied* de la significación debe aparecer tanto menos negable, cuanto se trata de una “significación óntico-ontológica”, y por lo tanto del juego entre el ser y el ente. Por otra parte, Heidegger comenta explícitamente esta secuencia en nota: “Diferencia ontológica (*ontologische Differenz*)”. Lo que la metafísica cartesiana deja sin pensar (en realidad, como toda metafísica), es, a través de la indeterminación del concepto de *substantia*, la diferencia ontológica misma. De este modo, aún la “destrucción de la historia de la ontología” se cumple, en *Sein und Zeit*, y al mismo título que la construcción de la *Seinsfrage*, a partir de la diferencia ontológica³⁰ (c) En el umbral del análisis y en función de ya no dejar “... indeterminado el ser del *Dasein*” (§ 39), Heidegger retoma la oposición entre el ser y el ente: “El ente es independientemente de la experiencia, del conocimiento y de la aprehensión por las cuales ha sido abierto, descubierto y determinado. Pero el ser no ‘es’ sino en la comprensión que de él tiene el ente, en el ser al cual pertenece algo como la comprensión del ser”. Se trata aquí, por supuesto, de diferenciar (*unterscheiden*, en el sentido del § 2, ya mencionado) el descubrimiento del ente del develamiento del ser, en conformidad con las primeras exigencias de la *Seinsfrage*; Heidegger insiste en ello en nota: “Pero esta comprensión [debe entenderse] como una escucha. Ello nunca quiere decir sin embargo que ‘ser’ es sólo ‘subjetivo’, sino que [quiere decir] ser (qua ser del ente) qua diferencia ‘en’ el *Da-sein* como lo habiendo-sido-arrojado del (arroyo)”³¹. El *Dasein*, especial en lo que es, a título de ente, ontológicamente, juega pues en el punto de articulación y en el pliegue del ser y del ente, o mejor, es en persona este pliegue y este punto de articulación. (d) Finalmente, retomando nuevamente el enunciado canónico de que “el ser nunca es explicable por el ente”, dado que, por el contrario, no se muestra sino por la comprensión que de ello toma el *Dasein*, Heidegger comenta, una vez más, “Diferencia ontológica”³². Sin duda, es posible observar,

³⁰ *Sein und Zeit*, § 20, respectivamente, p. 94, 31-33; p. 94, 31 y la nota GA, 2, p. 127. Deberá tenerse en cuenta, a título de indicios convergentes, en el mismo § 20, apariciones de la fórmula *Unterschied des Seins* (p. 93, 12-13) y relacionadas (p. 92, 28; p. 93, 18). Para una aproximación a la interpretación de Descartes, véase *supra*, cap. III, § 4, p. 131 y ss.

³¹ *Sein und Zeit*, § 39, respectivamente, p. 183, 21-22; p. 183, 28-31; § 2, p. 6, 25 y GA, 2, p. 244.

³² *Sein und Zeit*, § 43, respectivamente, p. 208, 4-5 (véanse, entre otros paralelos, § 2, p. 6, 18-23; § 7, p. 35, 26-29; § 41, p. 196, 15-18; § 43, p. 207, 34; etc.) y GA, 2, p. 275.

con toda legitimidad, que un texto no debe leerse a partir de *marginalia* o de notas, sobre todo cuando éstas le son posteriores; o también que la autointerpretación retroactiva de Heidegger suscita a menudo más oscuridades que esclarecimientos (se lo ha visto aquí mismo). Pero, aun reconociendo estas prevenciones, no se puede negar la evidencia: en estas apariciones, Heidegger no sobreinterpretó sus propios textos para leer allí una diferencia ontológica, más y mejor implícita en algunos lugares (*Seinsfrage*, destrucción, rasgo especial del *Dasein*) que lo que explícitamente aparece en otros. Ningún procedimiento forzoso, aún perpretado por el mismo Heidegger, hubiera podido introducir anacrónicamente la diferencia ontológica en *Sein und Zeit*, si *Sein und Zeit* no se moviera, por sí mismo y desde el comienzo, en el horizonte ya abierto por la diferencia ontológica. Por lo tanto podemos concluir: la “diferencia ontológica” aparece literalmente en *Sein und Zeit* mismo, porque la irrupción de 1927 se cumple en el seno mismo de la diferencia ontológica.

4. Lo no pensado más cardinal

Una cierta diferencia ontológica atraviesa pues *Sein und Zeit*—como en su centro (§ 44)—de un extremo (§ 2) al otro (§ 83)³³. Establecer este hecho no equivale, sin embargo, a demostrar que *Sein und Zeit* pone ya en práctica el concepto ulterior y canónico de la diferencia ontológica. Por el contrario, toda la cuestión consiste, en lo sucesivo, en identificar el sentido y medir el alcance de lo que *Sein und Zeit* deja aparecer bajo el título de “diferencia ontológica”, sin comprenderlo de antemano a partir de lo que esta misma locución indicará después de 1927. Es conveniente pues, antes de toda interpretación, reencontrar el hilo conductor que podría haber conducido a *Sein und Zeit* a introducir tal “diferencia ontológica” (o mejor: a introducirse en ella). Proponemos la siguiente hipótesis: este hilo conductor para acceder a la diferencia ontológica, tal como ella trabaja en *Sein und Zeit*, toma su origen en Husserl.

En primer lugar, tomemos nota de una coincidencia: Husserl emplea también la locución “diferencia ontológica” desde 1913, en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*. En efecto, la IIIª *Investigación*, dedicada a la teoría de los todos y de las partes, en un primer capítulo titulado “Diferencia

³³ Respectivamente § 44, p. 230, 8; § 2, p. 6, 25 y § 83, p. 436, 38; 437, 11.

(*Unterschied*) entre los objetos independientes y los objetos dependientes”, califica en tres ocasiones esta misma diferencia con el adjetivo “ontológica”: “... la diferencia ontológica (*ontologischen Unterschied*) universal entre los contenidos abstractos y los contenidos concretos”; luego: “... la esencia de la diferencia ontológica (*des ontologischen Unterschiedes*) entre *abstracto* y *concreto*”; finalmente “... arrojar luz sobre la esencia de la diferencia ontológica (*des ontologischen Unterschiedes*)”³⁴. Estas apariciones prueban al menos que Heidegger, en 1927, no debía buscar lejos una legitimidad para su propia fórmula. También se puede señalar aquí otra curiosa coincidencia: *Sein und Zeit*, § 39, opone el ente, como “independiente (*unabhängig*) de la experiencia, del conocimiento y de la aprehensión” al ser, que depende de la “comprehensión del ente” que es el *Dasein*; este pasaje se encuentra justamente comentado por una nota tardía del ejemplar personal en términos de diferencia: “... el ser (*qua* ser del ente) *qua* diferencia ‘en’ el *Da-sein*...”³⁵. Este doble reencuentro no prueba aún ninguna filiación teórica, pero al menos no la hace impensable. Pero Husserl aparece también de otro modo, al menos en filigrana, como el interlocutor indiscutible de una de las dos apariciones de la “diferencia ontológica” en *Sein und Zeit*. En efecto, cuando establece una “... diferencia ontológica (*ontologische Unterscheidung*) de la existencia y de la realidad” (§ 63)³⁶, Heidegger encuentra una distinción canónicamente fijada, en 1913, por *Ideen I*, § 42, entre la conciencia y la realidad: “El ser como conciencia y el ser como realidad. La diferencia (*Unterschied*) principal entre los modos de intuición. (...) Se introduce una diferencia (*Unterschied*) fundamental y de esencia entre el ser como conciencia y el ser como cosa. (...) De ese modo se anuncia también la diferencia principal (*prinzipielle Unterschiedenheit*) de las maneras de ser, la más cardinal que se encuentra en general, la que se da entre la conciencia y la realidad. (...) ... una diferencia (*Unterschied*)

³⁴ *Logische Untersuchungen*, t. 2, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, III, § 9, *op. cit.*, pp. 248-249, tr. fr., t. 2, *op. cit.*, p. 30-31. Como lo señala esta traducción, la primera edición de 1901 nunca empleaba *ontologisch*, sino, respectivamente, “... fundamental *objektiv*...”, “... diferencia...” sin adjetivo, y “... *objektiv*...” (*op. cit.*, pp. 327, 328). ¿Por qué motivo, e incluso bajo qué influencia Husserl corrigió en 1913 sus primeras formulaciones por *ontologisch*? Lo ignoramos.

³⁵ *Sein und Zeit*, § 39, respectivamente p. 183, 28-31 y GA, 2, p. 244, véase *supra*, pp. 170-171.

³⁶ *Sein und Zeit*, § 63, p. 314, 6. Destaquemos que en la otra aparición, “... la diferencia ontológica (*ontologischen Unterschied*) entre el ser-en como existencial y la ‘interioridad’ de un ente subsistente con otro como categoría” (§ 12, p. 56, 12-14) ella se deja reconducir fácilmente a la del *Dasein* y de los entes que no son a su medida, y por lo tanto a la *Unterschied* de la existencia con la realidad que se sigue de ella.

principal de los modos de donación”³⁷. De manera muy evidente, Heidegger, al mantener el término realidad, sustituye el de conciencia por el de *Dasein*; pero *Dasein* no descalifica la diferencia husserliana, precisamente porque, repitiéndola con una corrección inmediata, la consagra en toda su pertinencia; por otra parte, es por ello que Heidegger retoma, a modo de cita y con la reserva de las comillas, los mismos términos que utilizaba Husserl en equivalencia con los suyos propios; de este modo evoca “la diferencia (*Unterschied*) del ser del *Dasein* existente en el encuentro del ser del ente que no es a la medida del *Dasein* (por ejemplo la realidad)”, pero de inmediato y como con indiferencia “la ‘diferencia’ (*Unterschied*) de la ‘conciencia’ y de la ‘cosa’”³⁸. La diferencia husserliana, por así decir, viene a aseñar la diferencia heideggeriana hasta la última página de *Sein und Zeit*. Otros textos de 1913 establecen sin discusión que Husserl haya fijado de manera suficientemente correcta una diferencia de este tipo, principal y la más cardinal. *Ideen I*, § 43, ubica, entre, la percepción por una parte y la representación simbólica de lo otro por otra, una “diferencia de esencia (*Wesensunterschied*) que ningún puente podría cruzar”; más adelante, el § 49: “el ser inmanente o absoluto y el ser trascendente se denominan bien, uno y otro, ‘ente’, ‘objeto’, y uno y otro tienen ciertamente su contenido de determinación objetiva; pero es evidente que lo que aquí se denomina de cada lado objeto y determinación de objeto sólo es tal según las categorías lógicas vacías. Entre conciencia y realidad se abre, amplio, un verdadero abismo de sentido (*Abgrund des Sinnes*)”, pero un abismo de sentido entre dos acepciones de “ente”, ¿qué es sino una diferencia de maneras de ser, y por lo tanto una diferencia ya ontológica? Finalmente, el § 79, para establecer la separación entre la región original (*Urregion*) de la conciencia, como categoría original del ser en general (*Urkategorie des Seins überhaupt*) y las otras regiones de ser (*Seinsregionen*), precisa: “La doctrina de las categorías debe pues salir completamente de esta diferencia de ser, la más radical de todas (*von dieser radikalsten aller Seinsunterscheidungen*): el ser como conciencia y el ser como ‘anunciándose’ en la conciencia, como ‘trascendente’...”³⁹; ¿cómo no considerar también aquí que una

³⁷ *Ideen I*, *Hua*, III, p. 95, 16-18; p. 95, 25-27; p. 96, 18-21; p. 96, 24-25, tr. fr. P. Ricoeur, París, 1950, pp. 135-136 (modificada). Este último empleo de *kardinalste* debe compararse con el de Heidegger: “... das Kardinal-Problem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt...” (*Sein und Zeit*, § 7, p. 37, 25-26). Véase *supra*, cap. II, § 2, p. 78 y ss.; III, § 2, p. 124 y ss; e *infra*, cap. V, § 6, p. 218 y ss.

³⁸ *Sein und Zeit*, § 83, respectivamente p. 436, 39-437, 1, luego p. 437, 11.

³⁹ *Ideen I*, respectivamente § 43, p. 99, 6-7; § 49, p. 116, 37-117, 2; finalmente § 76, p. 174, 9-12.

diferencia de ser, más allá de la distinción entre entes (justamente, como tales, lógicamente no distinguidos), no equivale a una diferencia ontológica? Recapitulemos: Husserl introduce entre las maneras de ser de dos tipos de entes, denominados conciencia y cosa (*res*, *Realität*), una diferencia de esencia cuasi ontológica; podía pues ofrecer a Heidegger, desde 1913, no sólo la locución "diferencia ontológica" (en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*), sino sobre todo la determinación de los dos entes y maneras de ser que hacen a esta locución operante fenomenológicamente (en las *Ideen I*); y el mismo Heidegger admite este origen al utilizar, por cierto de manera parsimoniosa, pero de manera muy significativa en tanto que se trata del final de *Sein und Zeit*, los términos que le proponía su maestro. ¿Cómo no presumir, desde entonces, que el punto de partida de la diferencia ontológica de 1927 (y por lo tanto anterior) está dado por Husserl en 1913?

Incluso sería preciso ir más lejos. Quizá podría sugerirse que la ruptura teórica entre Husserl y Heidegger desde antes de 1927 ha tenido lugar precisamente en la interpretación de la diferencia (llamada o no ontológica) entre la "conciencia" (o la existencia) y la "cosa" (o realidad). Heidegger no se separa de Husserl introduciendo una "diferencia ontológica" que éste había ignorado, sino profundizando de manera radical como ontológica una diferencia de esencia y de manera de ser dejada aún indeterminada como tal por Husserl. Al menos dos temas confirman que este debate precede a la redacción de *Sein und Zeit*. (a) En el curso de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriff*, Heidegger, luego de haber citado los mismos pasajes de *Ideen I*, § 49 y 76 que hemos mencionado anteriormente, y reconocido que Husserl pretendía de este modo haber establecido una "diferencia fundamental" (*Grundunterschied, fundamentaler Seinsunterschied*), constata que de ninguna manera ha llegado a ello: "Pero vemos ahora lo sorprendente: la conquista de la más radical de las diferencias de ser (*Seinsunterschied*) es aquí reivindicada, y sin embargo no se plantea propiamente ninguna pregunta acerca del ser del ente que interviene en la diferencia (*Unterschied*) (...). Cuando se produce la conquista de esta fundamental diferencia de ser (*Seinsunterschiedes*), ni una sola vez se ha planteado una pregunta acerca de la manera de ser misma de los términos de la diferencia (*der Unterschiedenen*), ni acerca de la manera de ser de la conciencia, ni, fundamentalmente, acerca de aquello que gobierna en general toda la diferencia de la diferencia de ser (*die ganze Unterscheidung des*

Seinsunterschiedes), sobre el sentido del ser. De allí, es claro que *la cuestión del ser no es una cuestión cualquiera, sólo una cuestión posible entre otras, sino la cuestión más apremiante* directamente en el sentido más propio de la fenomenología misma; apremiante en un sentido todavía mucho más radical que lo que hasta aquí hemos esclarecido, en lo que concierne a lo intencional"⁴⁰.

Husserl denomina bien con el título de diferencia esencial entre maneras de ser la diferencia de la conciencia (intencional) con la cosa (real); pero no avanza más allá: nunca piensa aquello que nombra; nunca piensa lo que quiere decir una diferencia de las maneras de ser, porque carece del acceso a la condición de posibilidad de esta cuestión: el sentido del ser (*Sinn des Seins*). Husserl comete pues una doble "omisión" (*Versäumnis*): en primer lugar con respecto a la diferencia que nombra, porque nunca considera con seriedad el hecho de que se trata allí de una cuestión acerca del ser diferente de los entes diferentes; al punto que debe decirse que Husserl se detiene en el preciso momento en que comienza la dificultad de fondo, cuando se trata de pensar verdaderamente como ontológica la diferencia de las maneras de ser; luego, Husserl, al interrogarse no ontológicamente acerca de la manera de ser del ente-conciencia, carece de la del intencional y por lo tanto comete una falta en estricta fenomenología: "La investigación fenomenológica, ¿es en realidad a tal punto no fenomenológica (*unphänomenologisch*) que excluye su propio dominio del cuestionamiento fenomenológico?"⁴¹ ¿Qué le falta a Husserl para pasar de la diferencia (de las maneras de ser) a una diferencia propiamente ontológica? Le falta seguir siendo fenomenólogo hasta el final. ¿Qué le falta para seguir siendo fenomenólogo? No carecer del sentido del ser (*Sinn des seins*), pues sólo el sentido del ser permite, precediéndola, plantear una pregunta que sepa interrogar la conciencia y la intencionalidad en función de su ser. Lo que impide a Husserl pensar fenomenológicamente la diferencia coincide con lo que lo retiene para pensarla ontológicamente, a saber el horizonte del sentido del ser. La ruptura con Husserl concierne al entrecruzamiento, en la diferencia de las maneras de ser de la conciencia y de la cosa, de las exigencias del método fenomenológico y de la cuestión del ser. La diferencia, en estas dos ambigüedades, aparece entonces como el cruce de los caminos.

⁴⁰ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriff*, § 13, GA, 20, p. 158.

⁴¹ *Prolegomena*, § 13, p. 159. La misma acusación (*unphänomenologisch*), p. 118, 178 y 183 (*widerphänomenologisch*), Cap. II, § 2, *supra*, pp. 74-79.

Tal confrontación se expresará además ^(b) directamente entre Husserl y Heidegger; en efecto, en su célebre carta del 27 de octubre de 1927, este último expone al primero desacuerdos que, más allá del proyecto de un artículo común para la *Encyclopaedia Britannica*, conciernen a la separación que *Sein und Zeit* marca con la fenomenología “no fenomenológica” de Husserl. En este contexto, parece llamativo que Heidegger introduzca su propia irrupción mencionando, precisamente y en dos ocasiones, la diferencia; en primer lugar a propósito del mundo: “... el problema que se plantea directamente es el de saber cuál es el modo de ser del ente en el cual el ‘mundo’ se constituye. Tal es el problema central de *Sein und Zeit*, a saber una ontología fundamental del *Dasein*. Se trata de mostrar que el modo de ser del *Dasein* humano es totalmente diferente (*total verschieden*) del de todos los otros y que es precisamente en razón de este modo de ser determinado que es el suyo que contiene en él la posibilidad de la constitución trascendental”⁴². Al tratarse del par ente=mundo / ente=constituyente del mundo, se trata pues directamente de la relación entre la cosa real y la conciencia irreal, intencional, denominada por otra parte también *Dasein* “humano”; su “diferencia total” opone de este modo no sólo dos entes, sino las dos “maneras de ser (*Seinsarte*)” de estos entes; en consecuencia, se debe reconocer allí una diferencia ontológica. Establecerla constituye el proyecto esencial de *Sein und Zeit*, lo cual quiere decir, en realidad, que *Sein und Zeit* cumple de este modo lo que Husserl no supo ni quiso intentar. La misma problemática reaparece luego a propósito de la comprensibilidad (o no) del ente: “¿Por regresión a qué se conquista esta comprensión? / ¿Qué se entiende por *ego* absoluto [cuando es considerado] en su diferencia (*im Unterschied*) con lo psíquico puro? / ¿Cuál es la manera de ser (*Seinsart*) de este *ego* absoluto, en qué sentido es *el mismo* que el yo cada vez factual, en qué sentido *no es el mismo*?”⁴³ Por *ego* absoluto Heidegger entiende

⁴² Carta de Heidegger a Husserl, 27 de octubre de 1927, en E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua, IX, p. 601, tr. fr. J.-F. Courtine, en *Martin Heidegger*, Paris, L’Herne, 1983, p. 45 (modificada, véase *supra*, cap. II, § 3, n. 66, p. 23 y ss.). Compárese con *Sein und Zeit*, § 61, p. 303, 28-29: “Das *Dasein* ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden”, véase en § 59, p. 294, 24-25 (*völlig anderes sein*).

⁴³ Carta de Heidegger a Husserl, Hua, IX, p. 602, tr. fr. p. 46 (modificada). Hacemos nuestra la conclusión de J.-F. Courtine: “... estos textos no dan testimonio sólo de una colaboración pasajera y de un debate abierto con Husserl, sino también del debate en el cual Heidegger mismo se halla involucrado con la fenomenología” (*op. cit.*, p. 43). Coincidimos aquí con el juicio de J. Grondin: “Todo lleva a creer que la diferencia ontológica puede (...) ser leída como una respuesta a Husserl” (*loc. cit.*, p. 338).

aquí, por supuesto, el *Dasein* mismo, tal como su manera de ser difiere de la de todo otro ente, aun del psiquismo puro, concebido como él mismo intramundano (¿corresponde al *Yo* en estado de decadencia o bien al *uno*?). De este modo, también se trata de una diferencia (*Unterschied*) entre la manera de ser del *Dasein* y la de todo ente que no sería a la medida del *Dasein*, comparable a la diferencia que *Sein und Zeit* califica como ontológica. La confrontación con Husserl trata pues, de manera doble, acerca de la diferencia (ontológica o no): una primera vez de manera mediata, por intermedio del curso de 1925; una segunda vez de manera inmediata, por así decir cara a cara, por la carta de 1927, reflejando sin duda la conversación oral de los días precedentes. La diferencia interviene, según se profundice o no como ontológica, en el cruce de los caminos.

El punto de ruptura entre Husserl y Heidegger se alcanza pues con la interpretación del estatuto de la diferencia entre la manera de ser del ente “conciencia” (devenido *Dasein*) y la manera de ser de los otros entes, cosas reales, lo cual se orchestra en tres conclusiones ^(a) Husserl, a partir de 1913, proporciona claramente a Heidegger el punto de partida hacia una verdadera “diferencia ontológica” en *Sein und Zeit*, ofreciéndole la locución sin el concepto, en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, y el concepto sin su determinación ontológica en las *Ideen I*. ^(b) Heidegger da el paso decisivo en contra de Husserl al interpretar la diferencia de las maneras de ser de los entes “conciencia” y “cosa” decididamente como ontológica, a partir de aquello de lo cual carecen constantemente las *Ideen*, esto es, el sentido de ser que sólo concede al *Dasein* la comprensión del ser. En síntesis, Husserl llega a la diferencia cardinal sin comprenderla, y sobre todo sin pensarla como tal, a saber como ontológica: se detiene allí donde se abre la verdadera dificultad, y donde debería desplegarse el método fenomenológico (de allí *Sein und Zeit* § 7, que intenta tratar al ser del ente exactamente como un fenómeno). Literalmente, Husserl no comprende lo que ha dicho al nombrar “la más cardinal de las diferencias”; Heidegger lo comprende pensándola, una primera vez, como ontológica. ^(c) La diferencia (como ontológica o no) no sólo trabaja *Sein und Zeit*, sino lo precede y lo hace posible, dado que Husserl revela, antes que nadie, la diferencia ontológica entre dos maneras de ser, justamente no pensándola como tal, es decir como ontológica. Al menos desde 1925, Heidegger se halla confrontado, gracias a y contra Husserl, con la diferencia ontológica no pensada como tal. Sólo este no pensado husserliano podía suscitar el

esfuerzo de pensamiento heideggeriano. Entre Husserl y Heidegger, se trata, desde el origen de pensar lo no pensado de la diferencia, la cual se califica como ontológica.

5. La irreductibilidad de la “cuestión del ser” a la “diferencia ontológica”

Por lo tanto, si *Sein und Zeit*, más que descubrir la diferencia, intenta interpretarla por primera vez como ontológica, es preciso mostrar concretamente, con abstracción de las intervenciones, decisivas o no, de la locución “diferencia ontológica”, cómo interviene allí su concepto. Planteado de otra manera, ¿*Sein und Zeit* hace ya intervenir claramente, en su concepto, la diferencia ontológica de modo que, en o después del “giro”, ella determine canónicamente el conjunto del pensamiento de Heidegger? En un primer momento, parece que *Sein und Zeit* distingue decididamente entre el ente y el ser, con un vigor sin ambigüedad que la continuación no superará. De este modo, “El ‘ser’ no es algo como el ente”; “El ser del ente no ‘es’ él mismo un ente”; “... el ser no puede ‘explicarse’ a partir del ente”; “... que el ser no pueda ser explicable a través de un ente”; “Que el ser no sea explicable por el ente...”⁴⁴; “... que el ser no sea nunca explicable a través del ente, sino que sea ya para cada ente lo ‘trascendental’...”⁴⁵. Esta distinción, formalmente indiscutible, ¿es suficiente sin embargo para conquistar la diferencia ontológica como tal? Ciertamente no, dado que, formulada de este modo, permite suponer que el ser se da a conocer, tan accesible como el ente, como otro término que se sumaría a él, lo duplicaría o lo desdoblara, a riesgo de disimular aquello que se trata justamente de pensar: la diferencia, no de los entes, sino de la manera *de ser*. El ser del ente no difiere del ente como se distinguiría de otro ente, sino como la

⁴⁴ *Sein und Zeit*, respectivamente § 1, p. 4, 9; § 2, p. 6, 18-19; § 41, p. 196, 17-18; § 43, p. 207, 34 (véase 30).

⁴⁵ *Sein und Zeit*, § 43, p. 208, 4. Este último fragmento, precisamente, es comentado en nota con la anotación “Diferencia ontológica” (GA, 2, p. 275, citado *supra*, § 3, p. 129). Esta equivalencia repercute, por supuesto, en todos los paralelos: se trata, con esta no-explicabilidad óptica del ser, de la diferencia ontológica canónica. Esta sentencia será confirmada, entre otras, por secuencias del curso de verano de 1927: “El ser mismo no es un ente”; “El ser no es nada de ente”; “El ser mismo no es nada de ente” (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, 24, respectivamente pp. 58, 77 y 109).

manera de ser difiere de lo que es. En tanto que manera (y no él mismo ente) según la cual el ente es, el ser permanece por lo tanto indisolublemente unido al ente, en la superficie del cual debe ser “leído”. La diferencia del ser con el ente implica a uno y otro: “El ser es cada vez el ser de un ente”; “Ser quiere decir ser del ente”; “Dado que el fenómeno, entendido fenomenológicamente, es siempre solamente lo que estipula (*ausmacht*) el ser, pero que el ser, por su parte, es cada vez el ser del ente...”; “El ente es independientemente de la experiencia, del conocimiento y de la aprehensión, a través de las cuales es abierto, develado y determinado. Pero el ser ‘es’ sólo en la comprensión del ente, en el ser al cual pertenece algo como la comprensión de ser”⁴⁶. La diferencia entre ser y ente, justamente, sólo es requerida—como ontológica en el sentido estricto—precisamente porque, ópticamente, el ser se confunde con el ente, y, a primera vista, *no se distingue de él*; o, lo que equivale a lo mismo, no puede alcanzarse como tal. La indiferencia óptica entre el ser y el ente obliga a acceder al ser sólo por el bies de una distinción que no es real, ni formal, ni material, ni de razón, sino ontológica. Justamente, dado que el ser, ópticamente nulo y sin valor, sólo se hace accesible por, en y para la superficie del ente, es preciso diferenciarlo ontológicamente del ente. Acceder al ser—sacarlo a la luz como fenómeno—sólo es posible según el modo de la diferencia ontológica, que interpreta al ente en función de su ser. En este sentido, la diferencia ontológica interviene como la puesta en práctica del método fenomenológico en el caso—absolutamente único—donde el fenómeno a hacer manifiesto en su donación no es ningún ente, y por lo tanto no ‘es’, dado que él ‘es’ el ser antes que los entes. Disponemos entonces, en *Sein und Zeit*, de un trabajo de la diferencia ontológica entre el ser y el ente.

Sin embargo, esta constatación no se da sin que se produzcan dos dificultades. (a) ¿Cómo comprender que este trabajo del concepto de diferencia ontológica no coincida con ninguna de las apariciones de la locución “diferencia ontológica”? (b) Sobre todo, ¿cómo comprender que este concepto distingue

⁴⁶ *Sein und Zeit*, respectivamente § 2, p. 7, 4 (*ablesen*); § 3, p. 9, 7; § 2, p. 6, 29-30; § 7, p. 37, 12-13; § 39, p. 183, 29-32. Esto será completado por un desarrollo esclarecedor de 1928: “... El ser (...) es de este modo en general siempre ser del ente. El ser es en general y en toda acepción ser del ente. El ser es diferente (*unterschieden*) del ente, y es solamente esta diferencia (*Unterschied*), esta posibilidad de diferencia, la que garantiza una comprensión del ser. Dicho de otro modo: en la comprensión del ser reside el cumplimiento del diferenciarse (*des Unterscheidens*) del ser del ente” (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, 26, p. 193). Véase: “Conocemos siempre sólo el ente, pero nunca el ser [como si fuera un] ente” (*ibid.*, p. 195).

el ser y el ente, cuando todas las apariciones de la locución distinguen, en realidad, dos entes entre sí (el *Dasein* y la *cosa*) o bien dos maneras de ser de estos entes (existencia y realidad)? No se trata solamente de una no-correspondencia de la locución y del trabajo de su concepto, sino de la irreductibilidad de un par de términos diferenciados en el otro: ¿cómo conciliar la diferencia entre dos entes con la diferencia entre el ser y un ente? Responder a este interrogante exige la reconstrucción del tópico de la diferencia ontológica, tal como Heidegger lo traza en 1927 con una complejidad mucho más grande que lo que lo hará más adelante. Se superponen aquí tres figuras de la diferencia, al menos parcialmente. (α) La diferencia estrictamente óptica, que ya Husserl señala, entre “conciencia” y “realidad”. (β) La diferencia entre las maneras de ser de estos dos entes—existencia para uno, realidad o *Vorhandenheit* para el otro—la cual, sobre el fondo de una diferencia óptica, pretende por lo tanto alcanzar una diferencia concerniente a [la manera del] ser; es esta diferencia (y sólo ella) la que, luego de las apariciones relevadas anteriormente (*supra*, § 3), *Sein und Zeit* denomina “ontológica”. (γ) Finalmente, la diferencia entre el ser, por una parte, y el ente por otra, tal como Heidegger la denominará “ontológica” después de 1927, tal como inaugura explícitamente *Sein und Zeit*, sin que no obstante la relación que ella establece directamente entre ser y ente no reciba allí el calificativo de diferencia “ontológica”. Entre estas tres figuras de la diferencia, dos no ofrecen teóricamente ninguna ambigüedad: la primera (α) no tiene absolutamente nada de ontológica; la tercera (γ) cumple totalmente su función ontológica. Resta la segunda (β); ella sólo se encuentra en *Sein und Zeit*, y combina, con una compleja ambigüedad, los dos parámetros que precisamente se trata de distinguir: lo óptico y lo ontológico; parecería que, al menos aquí, Heidegger sólo pudiera penetrar a través de lo no pensado cardinal dejado por Husserl armándose con un dispositivo conocido con el título de analogía (de proporcionalidad): la relación de un ente con su manera de ser sólo se hace inteligible comparada con la relación de otro ente con su manera de ser. Veamos en primer lugar una analogía entre dos relaciones óptico-ontológicas:

I. <i>cosa/res</i>	=	<i>Dasein/Yo</i>
—————		—————
<i>Realität/Vorhandenheit</i>		existencia

Pero, por conversión, permite a continuación una analogía entre

II. <i>cosa/res</i>	=	ser como <i>Vorhandenheit</i>
—————		—————
<i>Dasein/Yo</i>		ser como existencia

Es este juego complejo de dos figuras de una misma analogía el que *Sein und Zeit* denomina “diferencia ontológica”. Al contrario de la diferencia ontológica ulterior, la relación del ente con el ser se halla aquí desdoblada: se trata siempre del ser de uno de los dos tipos de ente y nunca del ente en general frente al ser en general; en consecuencia, esta relación del ente al ser se encuentra complicada: el ser del cual se trata con uno u otro tipo de ente, ¿ofrece el ser mismo o sólo una indicación hacia el ser como tal, en general? En síntesis, la analogía óptico-ontológica, ¿abre el ente al ser como tal, o sólo aún a una diferencia entre dos maneras de ser del ente? La mediación óptica de la cuestión del ser caracteriza así masivamente *Sein und Zeit*; la ambigüedad de su tópico y de sus resultados conduce sin embargo inevitablemente a preguntar si penetra en dirección de la diferencia ontológica o si, por el contrario, no le erige un obstáculo tanto más insuperable cuanto reivindica una necesidad fenomenológica que no puede ser contrarrestada.

¿Cómo se justifica fenomenológicamente entonces la irrupción del *Dasein* en el tópico de la “diferencia ontológica”, a riesgo de disimularla? El *Dasein* interviene en el seno de la “diferencia ontológica”, dado que aparece, en 1927, como el operario por excelencia de la cuestión acerca del ser, de tal modo que marca la separación del ser con todo ente. Pues la *Seinsfrage* sólo puede plantearse, en la época de *Sein und Zeit*, en tanto primeramente se encuentre planteada en su “estructura formal”: “La pregunta por el sentido de ser debe ser construida (*gestellt*)”. Tal construcción implica entre ellos no dos elementos (como en una diferencia simple), sino más bien tres; la pregunta moviliza en primer lugar esto o aquello que pregunta—lo interrogado, lo interpelado (*das Befragte*)—a saber el ente; pero la pregunta no pregunta al ente sino para hacerle decir lo que, con respecto a él, es puesto en cuestión (*das Gefragte*), hacerle responder a la interrogación sobre aquello por lo cual él es quien responde, aquello por lo cual, como ente, precisamente debe responder: a saber, el ser de este ente. Detengamos un instante esta enumeración, para subrayar un punto esencial: si *Sein und Zeit*, § 2, no avanzara más de un paso, estaríamos ya

en posesión de la diferencia ontológica canónica, tal como se pone en juego entre el ente y el ser del ente; la equivalencia parecerá aún más exacta si se observa que el mismo § 2 establece precisamente una *diferencia* entre los dos términos: “El ser como lo puesto en cuestión (*Gefragte*) exige pues un modo de mostración que difiere esencialmente (*sich... wesenhaft unterscheidet*) del descubrimiento del ente”⁴⁷. Si la construcción de la pregunta del ser se limita, desde 1927, a esta separación, ella coincidiría literalmente, en sus dos primeros términos, con la diferencia ontológica considerada en su acepción canónica; la dificultad para armonizarlos, señalada anteriormente, no hubiera podido siquiera aparecer. Pero, y éste es el punto decisivo, la construcción de la pregunta por el ser según *Sein und Zeit*, § 2 va más allá: ella introduce un tercer término, totalmente ignorado por la diferencia ontológica canónica, que hace por lo mismo imposible reconciliar estos dos intentos: uno decididamente ternario, el otro definitivamente binario. ¿De qué tercer término se trata? La pregunta interroga al interrogado (*Befragte*), el ente, acerca de lo que es puesto en cuestión (*Gefragte*), el ser del ente; ni el ente, ni el ser del ente agotan el preguntar; queda aún por saber lo que el ente mismo no sabe, aun cuando responde sin reserva acerca de su ser, aquello que sólo penetra e investiga aquel quien entiende, en la respuesta explícita a la pregunta explícita, la palabra final de la historia y de la pregunta—lo preguntado (*das Erfragte*)—el sentido de ser (*Sinn von Sein*)⁴⁸. El sentido del ser marca la perspectiva última de la pregunta sobre el ser: se trata de remontarse, a partir de un ente y como a través de él, no sólo hasta su ser (primera separación, diferencia ontológica), sino, gracias al ser de este ente, de acceder al sentido de ser, y por lo tanto al ser en general (*schlechtin, überhaupt*), en última instancia hasta la temporalidad del ser a partir de la temporalidad del *Dasein*. Este incremento por el sentido de ser de los dos primeros términos de la pregunta del ser puede interpretarse en dos direcciones. Por una parte en función de la diferencia ontológica canónica, y en tal caso como una impasse; por otra parte, en función del *Dasein*, y en este caso como una irrupción fenomenológica.

⁴⁷ *Sein und Zeit*, § 2, respectivamente p. 5, 2; p. 6, 30; p. 6, 15; p. 6, 23-25. Véase *supra*, cap. II, § 6, p. 102 yss.

⁴⁸ *Sein und Zeit*, § 2, p. 6, 25. Sobre la triplicidad irreductible de una *Seinsfrage* construida, véase, además de *Sein und Zeit*, § 2 en particular p. 7, 37-40 y § 7, p. 37, 22-26, los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, § 15, (*GA*, 20, p. 193 ss; § 16, p. 195 ss.); se trata allí de una triplicidad, *das Dreifache* (p. 195, 197). En lo esencial, esta triplicidad desaparecerá luego de 1927. En lo concerniente a la especificidad del sentido de ser, existen buenas indicaciones en J. Beaufret, *Entretiens*, pp. 40-41 y 103.

En relación con la diferencia ontológica en sus dos términos: ente y ser, la pregunta del ser ofrece, con sus tres términos, dos separaciones: el primero entre el ente y el ser del ente, el segundo entre el ser del ente y el sentido del ser. ¿Cuál de las dos separaciones podría acoger la diferencia ontológica canónica? Aparentemente el primero: él interviene ya entre ser y ente; sin embargo, ¿de qué ser se trata así, sino del ser de *este* ente? ¿Cómo evitar que esta primera separación no oculte, en realidad, otro salto ontológico que el de la cosa a su ουσία, incluso de la cosa a su estatuto de ente (τό όν)? Evidentemente, subrayando que el ente en cuestión en la separación entre ser y ente tiene rango de *Dasein*, y, por consecuencia, pone en juego consigo mismo no solamente su ser, sino *el* ser mismo. Sin embargo, esta respuesta, por correcta que parezca, sólo vale en las condiciones fijadas por *Sein und Zeit* para la cuestión del ser: a saber que sólo un ente puede sostener una pregunta acerca de su ser como pregunta acerca *del* ser mismo, el *Dasein*; pero esta restricción del campo óntico de la cuestión del ser, ¿no pone al descubierto violentamente que la onticidad en general aún no ha sido alcanzada, o que el ser todavía pregunta en límites demasiado estrechos? En síntesis, la primera separación, proporcionada por la cuestión del ser construida en 1927, permanece muy limitada ónticamente y demasiado superficial ontológicamente para recibir aunque más no fuere la anticipación de la diferencia ontológica canónica. ¿Es preciso por lo tanto, para llegar a ello, recurrir a la segunda separación, entre el ser del ente y el sentido del ser? Sin duda, puesto que parece “el fin” último de la analítica del *Dasein*: “En la explicación ya brindada de las tareas de la ontología, se ha liberado la necesidad de una ontología fundamental, que toma como tema al ente óntico-ontológicamente caracterizable, el *Dasein*...”; se trata aquí de la primera separación, con sus lagunas: “... de tal manera que ella se ubica frente al problema cardinal, la pregunta acerca del sentido del ser en general (*Sinn von Sein überhaupt*)”⁴⁹. Heidegger mismo parece reconocer en esta segunda separación la diferencia ontológica canónica, que destacaba aquí: “*Ser del ente; sentido de la diferencia*”⁵⁰. Sin embargo, numerosos argumentos hacen frágil y discutible tal asimilación. En primer lugar, el sentido

⁴⁹ *Sein und Zeit*, respectivamente § 2, p. 5, 17 y § 7, p. 37, 22-27.

⁵⁰ *Sein und Zeit*, *GA*, 2, p. 50. Véase, a contrario, el mismo incremento de las separaciones: “El ente puede ser determinado en su ser, sin que el concepto explícito del sentido del ser tenga ya ser disponible” (*Sein und Zeit*, § 2, p. 7, 37-41).

del ser en general no ha sido alcanzado por *Sein und Zeit*; por lo tanto, si era válido en 1927 para el ser de la diferencia, habría que inferir de ello que también carecía de la diferencia ontológica; pero se trataba de probar lo inverso. En segundo lugar, ¿es posible identificar el ser de la diferencia con el sentido del ser, y por lo tanto con la temporalidad? En efecto, ¿el ser debe comprenderse en el horizonte del tiempo? No sólo *Sein und Zeit* terminará por dudar de ello en última instancia⁵¹, sino que el abandono del horizonte del tiempo continuará hasta, a la inversa, someter el tiempo mismo a lo *Ereignis*. En tercer lugar, la segunda asimilación –del ser del ente al ente de la diferencia– parece poco menos que injustificable. De este modo, ninguna de las dos separaciones contempladas por los tres términos de la cuestión del ser tal como la construye *Sein und Zeit* puede recibir la diferencia ontológica canónica, ni tampoco anticipar acerca de ella. El tópico de la *Seinsfrage* no conduce pues tanto al de la diferencia ontológica, en la medida en que no parece dispensarse de ello y sustituirla por adelantado.

Este resultado ofrece una paradoja. En primer lugar porque excluye de *Sein und Zeit* toda diferencia ontológica, luego de que sin embargo hemos ya relevado la locución considerada en la cuestión originaria: la relación clara del ser con el ente. Pero justamente, la paradoja sigue siendo aparente: *Sein und Zeit* enfrenta con toda evidencia lo que se tematizará poco después, bajo el título único de diferencia ontológica; sólo que no lo enfrenta cara a cara; lo añade y prefiere la construcción de la pregunta del ser; por lo tanto, se somete a la mediación obligada del *Dasein*. Sin embargo, la diferencia ontológica no desaparece como planteo; sólo aparece, proteiforme y deformada por las dos separaciones de la cuestión del ser; la diferencia ontológica, bajo el dominio de la cuestión del ser, sólo desaparece desdoblándose en dos diferencias, igualmente inadecuadas a ella: del *Dasein* a su ser, de este ser a la temporalidad. Una observación del mismo Heidegger (citada por M. Müller) podría confirmar tal desdoblamiento de la diferencia en *Sein und Zeit*, al punto de impedirle la calificación de ontológica; en la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*, titulada “Zeit und Sein”, hubieran debido intervenir no menos de tres diferencias: (a) La diferencia ‘trascendental’ u ontológica en sentido estricto: la diferencia del ente con su onticidad; (b) La diferencia ‘según la trascendencia’, u ontológica en sentido amplio: la diferencia del

⁵¹ *Sein und Zeit*, § 83, p. 437, 40-41.

ente y su onticidad con el ser mismo. (c) La diferencia ‘trascendente’ o teológica en sentido estricto: la diferencia de Dios con el ente, la onticidad [etantité] y el ser⁵². Una enumeración de este tipo, casi cuantitativa, indica más una duda que una elaboración rigurosa; podría tratarse incluso de la enumeración de las cavilaciones que acabamos de identificar: en efecto, la diferencia (a) del ente con la onticidad [etantité], ¿no designa la primera separación (*Dasein-ser* de este ente)? La diferencia (b) del ente (incluida la onticidad) con el ser mismo, ¿designaría la segunda separación (ser del ente-sentido de ser en general)? El hecho de que, en ambos casos, se trate de una diferencia ontológica, estricta o amplia, correspondería, al menos, a la indeterminación que la pregunta por el ser, construida en 1927, impone a la diferencia ontológica, alcanzada pero aún indeterminada; el tópico ternario de la “pregunta por el ser”, tal como la construye *Sein und Zeit*, cuando no margina la “diferencia ontológica”, debe desdoblarse para hacerle lugar. De este modo, a *Sein und Zeit* sólo le faltaría, para hacer justicia a una “diferencia ontológica” ya alcanzada, un acrecentamiento de la omisión misma.

6. La primacía óntica de la cuestión del ser como interrogación

Lo señalamos de inmediato: en la medida en que el incremento de los dos primeros términos de la pregunta del ser (ente /ser) por un tercero (sentido del ser) conduce a un obstáculo desde el punto de vista de la diferencia

⁵² Citado por Max Müller, en *Existenz philosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1949-1, 1964-3, pp. 66-67: “a. die ‘transzendente’ oder ontologische Differenz im engeren Sinne: Den Unterschied des Seienden von seiner Seiendheit. B. die ‘transzendenzhafte’ oder ontologische Differenz im weiteren Sinn: Den Unterschied des Seienden und seiner Seiendheit vom Sein selbst. C. die ‘transzendente’ oder theologische Differenz im strengen Sinne: Den Unterschied des Gottes vom Seienden, von der Seiendheit und vom Sein”. Al citar esta observación, O. Pöggeler se pregunta si Heidegger no ha renunciado a “... die Aufgliederung der Differenz und die Gründungeiner in der anderen, wie er sie im dritten Abschnitt von *Sein und Zeit* durchführen wollte”, porque se trataría allí de una doctrina “no probada, sino sólo especulativamente construida” (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963-1, 1983-3, p. 92 = tr. fr. *La pensée de Heidegger*, Paris, 1967, p. 215 y ss). Resta otra hipótesis: que la distinción de las diferencias formalice de manera insuficiente o sin razón lo que ha sido probado ya a fondo. Habría entonces retro y no incremento de esta formulación en relación a la prueba ya hecha. A. Rosales comenta de manera útil este texto.

ontológica, desde el punto de vista del *Dasein* cumple un avance. En efecto, el sentido del ser sólo se añade a los otros dos términos precisando la identidad de uno de ellos: en la cuestión del ser construida, el ente así puesto en cuestión debe entenderse exclusivamente como el *Dasein*, ente especial. Dado que tampoco ignora la locución “diferencia ontológica”, *Sein und Zeit* no se sustrae al deber de hacer diferir al ser del ente. Pero —y en esto consiste su extraña originalidad— sólo ejerce fenomenológicamente la diferencia ontológica a partir de un tópico diferente al dual de la diferencia: a partir del tópico de tres términos de la pregunta del ser. Por esta distorsión, corresponde al *Dasein* cumplir la diferencia misma que él perturba y que, a pesar de todo, hace a la vez posible. En efecto, la pregunta del ser se construye, en 1927, gracias al privilegio y a la prioridad óptica que ella reconoce al *Dasein*. En consecuencia, si, como suponemos, en 1927 la diferencia ontológica efectivamente a la obra nunca se ejerce sin embargo más que en el tópico inapropiado de la pregunta del ser, es preciso mostrar, a modo de confirmación, que *Sein und Zeit* somete al mismo privilegio del *Dasein* el cumplimiento sesgado de la diferencia ontológica misma. De este modo podríamos comprender quizá también por qué las apariciones de la locución “diferencia ontológica” no coinciden con la diferencia ontológica puesta en práctica de hecho por *Sein und Zeit*.

El *Dasein* ejerce la diferencia ontológica en primer lugar en tanto que trascendente. Husserl ofrece, también aquí, el punto de partida negativo, habiendo confiado la trascendencia sólo a los objetos y cosas “exteriores” a la conciencia, en lo sucesivo confinada a la inmanencia. Heidegger invierte radicalmente esta repartición, ciertamente no en beneficio de la conciencia, sino de lo que la elimina al desplegarla, el *Dasein*: “No son los objetos los que trascienden—las cosas nunca pueden trascender ni ser trascendentes—sino que son los ‘sujetos’ entendidos en el sentido ontológico del *Dasein*, los que trascienden (*transzendierend*), es decir se transgreden y se sobrepasan (*durch- und uberschreitend*) a ellos mismos”⁵³. El *Dasein* se trasciende él mismo y por sí mismo. Pero al trascenderse él mismo, el *Dasein* por una parte trasciende al ente y por otra parte trasciende en la dimensión del ser: “El ser y la estructura de ser se encuentran más allá de cada ente y de cada determinación óptica

⁵³ *Grundprobleme der Phänomenologie*, § 20, GA, 25, p. 425. Véase el desarrollo notablemente claro de este tema, llevado a cabo en 1928 en los *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, § 11, (GA, 26, pp. 203-253), que por otra parte atribuyen al *Dasein* una *Urtranszendenz* (GA, 26, p. 20).

posible de un ente. *El ser es el trascendens por excelencia*”⁵⁴. La trascendencia del *Dasein* sólo se establece (contra Husserl), por así decir, en la aspiración de la trascendencia por excelencia, la del ser mismo: el *Dasein* sólo entra en la trascendencia en virtud de la apertura del ser por sí mismo: trascendencia del *Dasein*, pero por el ser, “...trascendencia del ser del *Dasein*...”. Si “...el *Dasein* debe trascender al ente tematizado”, debe hacerlo por el hecho que, en primer lugar, “...el ser nunca es explicable por el ente, sino que es cada vez ya para cada ente el ‘trascendental’”. Aquí las fórmulas “trascendencia del mundo” o “tiempo del mundo”⁵⁵ no deben confundir: el mundo y su temporalidad no pertenecen ellos mismos al ente del mundo, sino que se abren en una dimensión que sólo hace posible el ser-en-el-mundo, y por lo tanto el *Dasein*, que, por ellos, trasciende así sólo los entes. La diferencia entre el ente y el ser irreductiblemente inexplicable por él se testimonia fenomenológicamente por una separación, separación a recorrer, y por lo tanto una trascendencia de uno a otro, o mejor, una trascendencia que de uno hace aparecer, por primera vez, al otro. Esta trascendencia sólo puede cumplirse partiendo del ente—por lo tanto, por un ente—hasta romper con todo ente, por lo tanto por un ente que escapa a la onticidad. Un ente que escapa a la onticidad [etantité] se transgrede a sí mismo para dar forma en y fuera de sí mismo a la trascendencia; de este modo se caracteriza el *Dasein*: operativo pues de la diferencia ontológica que no nombra, dado que la hace.

Pero—y éste es el segundo punto—el *Dasein* no podría ejercer de este modo, por autotranscendencia, la diferencia ontológica, si, más esencialmente, no fuera él mismo esta diferencia. En efecto, ¿cómo comprender de otro modo su paradójica determinación: “El rasgo óptico destacable del *Dasein*, ¿reside en que es ontológico?”⁵⁶. La calificación del *Dasein* para trascender al ente que es hacia y según el ser que ningún ente es ni explica, no tiene que ver con alguna mixtura o compromiso, sino con el hecho destacable de que es el único ente para el cual el ser tiene un sentido. El *Dasein* tiene el sentido del ser, como un músico el de la melodía, un pintor el de los colores, un atleta el de la competición. Para él, y sólo para él, el ser es para comprender: este ente comprende en su simple definición óptica comprender al ser; recíprocamente, el

⁵⁴ *Sein und Zeit*, § 7, p. 38, 10-12.

⁵⁵ *Sein und Zeit*, respectivamente § 7, p. 38, 12; § 69, p. 363, 29-30; § 43, p. 208, 3-5; § 69, p. 364, 20 (= p. 366, 2) y § 80, p. 419, 5-6.

⁵⁶ *Sein und Zeit*, § 4, p. 12, 11-12.

ser no consiste en *nada*—en nada de ente—, pues reside únicamente en la comprensión que el sentido de ser permite al *Dasein* tomar de él. “Pero el ser sólo ‘es’ en la comprensión del ente, en el ser al cual pertenece algo como la comprensión de ser”⁵⁷. El *Dasein* es de tal modo que no se toma a sí mismo en cuenta como ente sino comprendiendo, por su sentido de ser, el ser mismo. Es en tanto que transición perpetua de lo óntico a lo ontológico, o más bien como transición de lo óntico en él por lo ontológico⁵⁸. ¿Cómo se cumple efectivamente esta transición? Dado que el *Dasein* es el ente determinado por la posibilidad y el proyecto, según un modo tan radical (ser-para-la-muerte, cuidado, resolución anticipadora), se trata, en este proyecto, en realidad no sólo de una determinación óntica del *Dasein*, sino de su ser mismo: “... es antes bien ónticamente destacable, en lo que se trata para este ente en su ser *de* este ser mismo”⁵⁹. Según su proyecto (incluso según su rechazo de todo proyecto posible), el *Dasein* existe propiamente o impropia-mente, es decir determina su manera de ser, la manera de su ser. Pero hay más: el ser que pone en juego el *Dasein* no podría reducirse a una onticidad; en primer lugar porque ser no recibe ninguna determinación de ningún ente, luego porque, desde el comienzo, la cuestión del ser apunta al sentido del ser en general, y no sólo al ser del ente. La fórmula precedente también reaparece al poner en discusión en ocasiones al ser mismo como tal: “El *Dasein* es según el modo de comprender, como ente, algo como el ser”; “Es *del ser* de lo que se trata para este ente”, lo cual debe entenderse a la luz de una nota ulterior: “El cual [sc. ser]? Ser el ahí es así dar lugar al ser en general (*das Seyn überhaupt zu bestehen*)”⁶⁰.

⁵⁷ *Sein und Zeit*, § 39, p. 183, 30-32.

⁵⁸ Véase § 63, p. 311, *passim* y *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 17: “La elaboración efectiva de la posición de la cuestión es así una *fenomenología del Dasein*, pero ella no encuentra ya verdaderamente la respuesta, y no la encuentra del todo como una respuesta para la investigación, sino en tanto esta elaboración de la cuestión concierne al ente que encierra en sí una comprensión del ente especial. El *Dasein*, aquí, no sólo es decisivo ónticamente, sino, al mismo tiempo, para nosotros, fenomenólogos, lo es ontológicamente” (GA, 20, p. 200). El *Dasein* es según el modo de la comprensión de ser (§ 4, p. 12, 11-12 “La comprensión de ser misma es una determinación de ser del *Dasein*”; véase GA, 24, pp. 322-323, 444, 453; GA, 26, p. 20, etcétera).

⁵⁹ *Sein und Zeit*, § 4, p. 12, 4-5. Véase la misma fórmula en el § 9, p. 42, 23-24; § 30, p. 141, 19-30; § 41, p. 191, 28-29; § 45, p. 231, 13-14, etcétera.

⁶⁰ *Sein und Zeit*, respectivamente § 5, p. 17, 30-31; § 9, p. 42, 1-2; y la nota *ad loc.* en GA, 2, p. 56. Véase, en este sentido, § 12, p. 56, 8-11 (exactamente antes de la aparición de *ontologischer Unterschied*); § 4, p. 12, 4-5 (con la nota explicativa: “Pero aquí el ser no sólo en el sentido del ser del hombre (existencia)”, GA, 2, p. 16); § 28, p. 133, 11-14, etcétera.

El *Dasein* cumple pues en sí mismo—ofreciéndose él mismo como lugar no espacial—la transición del ente al ser. Él es según el modo de la diferencia ontológica, porque es ónticamente lo ontológicamente diferente.

Sin embargo, en 1927, Heidegger no identifica al *Dasein* con la diferencia ontológica, sino, por el contrario, con la cuestión del ser: “El preguntar es él mismo un ente, que es dado en el cumplimiento de la pregunta acerca del ser de un ente, sea considerado explícitamente o no”⁶¹. Dos razones permiten, quizá, concebirlo. En primer lugar, porque, aun aquí, la diferencia ontológica (en dos términos) se halla reinterpretada por e incluso en la pregunta por el ser (construida en tres términos). En segundo lugar, y sobre todo, porque la pregunta por el ser no añade, como tercer término, a la diferencia ontológica—dual del ente con el ser—nada otro que el *Dasein* mismo. El término suplementario no es en efecto el sentido del ser—dado que éste equivale al ser en general—, sino el *Dasein*, que, contra el ente no-a-la-medida-del-*Dasein* (y por lo tanto del ser), pone en juego el ser mismo en general. Por otra parte, no se trata tanto de la introducción de un tercer término por parte del *Dasein*, cuanto del hecho que ofrece el único lugar (*Da-*) posible para la diferencia en cuestión del ser con el ente. En todo caso, la intervención del *Dasein*, como el ente ónticamente ontológico, sólo convierte en operatoria la diferencia ontológica (dual) confundiéndola con e inscribiéndola en la pregunta por el ser (construida con tres términos). De este modo, en *Sein und Zeit*, la diferencia ontológica debía ocultarse detrás de la pregunta por el ser—dejarse recubrir por la “diferencia ontológica” entre la manera de ser del solo *Dasein* y la de los otros entes—precisamente porque la pregunta por el ser es el *Dasein* mismo.

7. El desconocimiento de la diferencia ontológica por la “diferencia ontológica”

Llegamos así a una doble conclusión en forma de paradoja. Por una parte, contra la interpretación autorizada, *Sein und Zeit* conoce una “diferencia ontológica”. Por otra parte, siguiendo la interpretación recibida, *Sein und Zeit* no piensa todavía la diferencia ontológica por el simple hecho que nombre una “diferencia ontológica”. Creemos poder asignar un motivo para esta

⁶¹ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 17, GA, 20, p. 199.

paradoja: la “diferencia ontológica” obedece, en *Sein und Zeit*, a la construcción ternaria de la pregunta por el ser, de manera de impedirse el acceso a la dimensión estrictamente dual de la futura diferencia ontológica. Y el tercer término se introduce aquí con el *Dasein*, que, entre el ente y el ser, provoca la mediación—opaca quizá— de un ser del ente: pues aunque se tomen algunas precauciones para subrayar que el *Dasein*, como puro *da* extático, abre más la transición absolutamente dócil entre ente y ser que lo que lo impone una tercera instancia, no debe pasarse por alto que todo lo que *Sein und Zeit* cumple públicamente permanece total y explícitamente consagrado al *Dasein*—ya sea directamente (analítica del *Dasein*, sección 1), o indirectamente (“*Dasein* y temporalidad”, sección 2)—sin que la consideración del ser en general, absolutamente y en su sentido, no reciba más que menciones estrictamente programáticas. Parece legítimo entonces, incluso inevitable, plantear una pregunta en forma de hipótesis: si es el *Dasein* mismo el que, precisamente porque hace posible construir la pregunta por el ser (ternaria), impide pasar a la diferencia ontológica (binaria), y por lo tanto al sentido del ser como tal, ¿hubiera *Sein und Zeit* vinculado su inacabamiento, dicho de otro modo su impotencia para pensar el ser en general y absolutamente, con el obstáculo constituido por el *Dasein*? En síntesis, ¿debería considerarse el *Dasein* no sólo como el motor del surgimiento de la pregunta por el ser en *Sein und Zeit*, sino también como el obstáculo para su acceso a la diferencia ontológica? O también, ¿el *Dasein* no hace posible la pregunta por el ser—por la diferencia ontológica nombrada— sólo para impedir responder a ella por la diferencia ontológica pensada? Si este interrogante pudiera al menos encontrarse en el texto de Heidegger, proporcionaría una interesante confirmación de todo el análisis llevado a cabo hasta aquí. Pero si *Sein und Zeit* mismo atribuyera literalmente su inacabamiento a la función misma del *Dasein*, la confirmación se transformaría en una validación casi indiscutible.

Ahora bien, es preciso constatar un hecho: las dos últimas páginas publicadas de *Sein und Zeit*, las del § 83, plantean exactamente esta pregunta; mejor, la responden explícitamente.

(a) La pregunta se plantea cuando Heidegger recopila en primer lugar lo adquirido: la totalidad de hecho del *Dasein* ha sido despejada en su fondo ontológico y existencial, según la doble posibilidad de la propiedad y la impropiiedad. Este fondo se ha manifestado él mismo a partir de su ser, el cuidado; y, a su vez, el cuidado ha reconocido su sentido (de ser) en la temporalidad.

Pero este resultado, por considerable que fuere, sigue siendo “preparatorio”, tanto como la analítica del *Dasein*⁶². No se trata aún más que de un simple “camino”, de un “fin provisorio”, pues “el análisis del *Dasein* no es solamente incompleto, es también provisorio”⁶³. Por el contrario, “el fin es la elaboración de la pregunta del ser en general (*überhaupt*)”, de la “idea del ser en general (*überhaupt*)”, el “proyecto extático del ser en general (*überhaupt*)”⁶⁴. La separación así designada se produce entre el *Dasein* con su ser (cuidado), por una parte, y por otra, el sentido de ser (en general); se trata pues de la segunda separación moderada por la estructura ternaria de la pregunta del ser, expresamente mencionada como pendiente de ser atravesada, mientras la primera separación no haya sido superada. Dicho de otro modo, la filosofía sólo se cumple como “ontología fenomenológica universal” “saliendo” (*ausgehen*) de la analítica del *Dasein*⁶⁵. Evidentemente, salir de ella no significa negarla, criticarla u olvidarla, dado que el camino fenomenológico nunca cesará de provenir de ella; pero esta procedencia implica también una superación tan decisiva como ella misma, pues nunca, desde el planteo originario de la cuestión del ser, se puso en tela de juicio la consideración de la primera separación por sí misma; la urgencia de la transición de una separación a la otra crece finalmente tanto más cuanto, al final, el franqueamiento de la segunda separación parece problemático. El carácter destacable del § 83 tiene que ver, entre otras cosas, con lo siguiente: en lugar de sólo mencionar la segunda separación como un proyecto aún no cumplido, en el marco programático del plan de conjunto de la obra, afronta su incumplimiento como una dificultad actual, aún no superada de hecho y eventualmente insuperable por derecho.

La dificultad se incrementa: no sólo es preciso salir de la analítica del *Dasein* para acceder al ser en general, sino que el *Dasein* podría no ofrecer los medios para pasar de una separación a otra. Se plantea pues una pregunta: ¿permite el *Dasein* acceder al ser en tanto que tal (b)? ¿Qué respuesta brinda el § 83? Antes de toda consideración, debe tenerse en cuenta un punto capital: el *Dasein* (como el franqueamiento mismo de la primera separación entre el ente y

⁶² *Sein und Zeit*, § 83, p. 436, 18 y § 45, p. 231, 3 y 6, etc. (véase p. 41, 6, 8, 26, etcétera).

⁶³ *Sein und Zeit*, respectivamente § 83, p. 436, 24 = p. 437, 19 (*ein Weg*); p. 1, 16 (*vorläufiger Ziel*); § 5, p. 17, 14-15 (*vorläufig*).

⁶⁴ *Sein und Zeit*, § 83, respectivamente p. 436, 24-25 (*überhaupt*); p. 436, 27 (*überhaupt* = p. 437, 16); pp. 437, 38.

⁶⁵ *Sein und Zeit*, respectivamente § 83, p. 436, 29-30 (= § 7, p. 38, 21), y p. 436, 30 o p. 437, 1.

el ser del ente) se encuentra allí determinado, en dos ocasiones, por la “diferencia ontológica”, o al menos por la oposición que la caracteriza a través de todo *Sein und Zeit*. En un caso, la “diferencia del ser del *Dasein* existente frente al ser del ente que no es a la medida del *Dasein* (la realidad por ejemplo)”; en el otro, “la ‘diferencia’ de ‘conciencia’ y de ‘cosa’”. El *Dasein* como tal, es decir en su manera de ser propia, se distingue por una diferencia con toda otra manera de ser: una “diferencia ontológica”. Esta identificación, aunque normal en *Sein und Zeit*, no es por ello menos perfectamente destacable aquí; en primer lugar porque se trata de la última página de la obra, donde Heidegger intenta estigmatizar el motivo del inacabamiento, e incluso diagnosticar una aporía; pero sobre todo porque la “diferencia ontológica” así identificada con el *Dasein* sólo aparece para exponerse a una crítica abierta: ella sólo ofrece “... un punto de partida [de allí es preciso salir, *Ausgang*] de la problemática ontológica, pero nada donde la filosofía pueda apoyarse”; es preciso incluso preguntarse: “... ¿es ella suficiente en general para un desarrollo originario de la problemática ontológica?”. El camino hacia el ser en general que abren el *Dasein*, y por lo tanto también la “diferencia ontológica” (restringida) que él pone en juego, ¿es un camino? ¿es sólo uno y el único?⁶⁶

¿De qué camino se trata aquí? De la “diferencia ontológica” en sentido restringido, y por lo tanto del *Dasein*, el único que puede ponerla en práctica. El interrogante trata así acerca de un único punto: ¿puede el emprendimiento de *Sein und Zeit* considerar el recorrido de la segunda separación (del ser y del ente en el sentido del ser) apoyándose en el mismo y único *Dasein* que recorre, en sí mismo, la primera separación (del ente al ser del ente)? O también: ¿puede el acceso al ser en general fundarse en un ente, aún especial, como el acceso al ser del ente? En síntesis, la cuestión del ser como tal (diferencia ontológica: ser/ente), ¿admite un fundamento óntico (*Dasein* en su ser, “diferencia ontológica”)? Heidegger lo declara explícitamente: la analítica del *Dasein* “... tampoco debe ser considerada como un dogma, sino como la formulación de un problema fundamental aún ‘disimulado’: ¿la ontología se deja fundar ontológicamente, o bien necesita también para ello de un fundamento óntico?, y [en este caso] ¿qué ente debe asumir la función de la fundación?”⁶⁷. Esta pregunta,

⁶⁶ *Sein und Zeit*, § 83, respectivamente p. 436, 38-437, 1; p. 437, 10-11; p. 437, 1-3; p. 437, 10-12 y finalmente p. 437, 19. Véase la nota de GA, 2, p. 576: “yno ‘el único”.

⁶⁷ *Sein und Zeit*, § 83, p. 436, 35-37.

que prorrumpe abiertamente en lo que será la última página de *Sein und Zeit*, evidentemente no se dirige a un interlocutor indeterminado o futuro: apunta, en cambio, a una de las decisiones fenomenológicas más originarias de *Sein und Zeit* mismo. A partir del momento en que se elabora la estructura formal de la cuestión del ser, ya pregunta “¿En qué ente debe leerse (*abgelesen*) el sentido del ser?, ¿de qué ente debe tomar su punto de partida la puesta a descubierto del ser?”. Cuando la pregunta del ser se construye concretamente, ella reivindica y confirma su “primacía óntica” consagrándose a y apoyándose en el ente especial (*ausgezeichnet*) denominado *Dasein*. El *Dasein* asegura la “primacía” de la pregunta por el ser en virtud de su propia primacía, en realidad triple: “El *Dasein* tiene así una primacía múltiple sobre todo otro ente. La primera primacía es óntica: este ente es determinado en su ser por la existencia. La segunda primacía es ontológica: el *Dasein* es, sobre el fundamento de su determinación [determinité] de existencia, el sí mismo ‘ontológico’. Pero también le pertenece co-originariamente –en tanto que constituyente de la comprensión de existencia– comprender el ser de todo ente que no es a la medida del *Dasein*. El *Dasein* tiene pues una tercera primacía, en tanto que condición óntico-ontológica de posibilidad de todas las ontologías. Por lo tanto, el *Dasein* se ha mostrado así como lo que, ontológicamente, debe ser interrogado en primer lugar, antes de todo otro ente. (*das primär zu Befragende*)”⁶⁸. La primacía de la cuestión del ser descansa pues ella misma en la primacía del *Dasein*; más aún, la primacía del *Dasein* se desdobra en óntica y ontológica de manera de ejercer finalmente la diferencia ontológica (primado óntico-ontológico). El “fundamento óntico” de la cuestión del ser puesto en discusión en el § 83 corresponde de este modo exactamente al *Dasein* establecido en su “primacía óntica”, pero también ontológica, y por lo tanto óntico-ontológica por el § 4, esto es por toda la introducción de *Sein und Zeit*. Por lo tanto, si el papel del *Dasein* (fundamento óntico, primacía óntica) se transforma en cuestionable al punto de oponerle un fundamento directamente ontológico de la ontología (sin mediación óntica), si incluso la *γίγαντομαχία* sobre el ser no ha podido aún caer derrotado porque los eventuales adversarios no han podido hasta aquí armarse (*Zurüstung*) con la sola primacía del *Dasein*, si aún se debe preguntar “cómo una comprensión por apertura del ser es en general posible a la medida del

⁶⁸ *Sein und Zeit*, respectivamente § 2, p. 7, 3-5; § 4, p. 11, 29 y 37; § 4, p. 24-33.

*Dasein*⁶⁹, debe admitirse la siguiente conclusión: la última cuestión de *Sein und Zeit* pone en discusión la primacía del *Dasein*, y por lo tanto su pretensión de mediatizar los términos de la pregunta por el ser, su capacidad para recorrer la separación entre el ser del ente y el ser en general, y la legitimidad de su reducción de la diferencia ontológica a la “diferencia ontológica”.

Numerosos argumentos podrían confirmar que se trata de una autocrítica, y que el § 83 vuelve a poner radicalmente en tela de juicio las decisiones iniciales para la construcción de la *Seinsfrage*. (a) La construcción de la pregunta por el ser comienza al preguntar: “¿En qué ente debe leerse (*abgelesen werden*) el sentido del ser...?”. En una nota de su ejemplar personal, Heidegger comenta y critica: “Dos preguntas diferentes se plantean en conjunto, prestándose a malentendido, ante todo en cuanto al papel del *Dasein*”⁷⁰. En efecto, el sentido del ser (segunda separación de la *Seinsfrage*) no puede leerse directamente en un ente, sea cual fuere; un ente, aun el *Dasein*, nunca hace más que leer el ser del ente (primera separación de la *Seinsfrage*); atribuir al *Dasein* el manifestar directamente el sentido del ser equivale pues, en primer lugar, a confundir los dos momentos y separaciones de la pregunta del ser, y luego a sobrevalorar arbitrariamente el alcance del *Dasein* (como lo confirmará la aporía del § 83). (b) La misma construcción de la pregunta por el ser continúa inmediatamente con una interrogación acerca de la primacía del ente ejemplar: “... ¿de qué ente debe tomar su punto de partida (*Ausgang*) la puesta a descubierto del ser?” ¿Se trata de cualquier punto de partida (*Ausgang*), o bien un ente determinado detenta una primacía (*Vorrang*) en la elaboración de la pregunta del ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido detenta una primacía (*Ausgang*)? Heidegger señala aquí en nota: “Se presta a malentendido. El *Dasein* es ejemplar porque hace jugar como eco el contrajuego (*Bei-spiel*) que el ser le dirige y confía [como a un compañero] en general (*überhaupt*) en su esencia de *Da-sein* (velando por la verdad del ser)”⁷¹. Esto puede comprenderse de la siguiente manera: el *Dasein* no tiene ninguna primacía intrínseca en la elaboración de la pregunta por el ser, como si la fundara en sí; sólo tiene una ejemplaridad, que le viene de la puesta en juego

⁶⁹ *Sein und Zeit*, § 83, p. 437, 25, luego 32-33.

⁷⁰ *Sein und Zeit*, respectivamente § 2, p. 7, 3-4 y nota b) en GA, 2, p. 9.

⁷¹ *Sein und Zeit*, respectivamente § 2, p. 7, 4-8 y nota c) en GA, 2, p. 9. Texto por otra parte casi intraducible, dado que *Beispiel* forma consonancia con *Spiel, spielen, zuspielden*, etc. Ni aún la sutil traducción de *Bei-spiel* por *a-lusión* (*ad-lusio, ludere*), que propone F. Vezin (*op. cit.*, p. 30) permite superar la dificultad de armonizar con las variantes de *spielen*.

(*Beispiel* como *Bei-spiel*) en el del juego del ser mismo; no es tanto lo que el *Dasein* abre a la cuestión del ser en virtud de una primacía antecedente, cuanto más bien lo que se deja trabajar por el advenimiento en él del ser como tal. En una palabra, la primacía ya no califica al *Dasein* (como ente especial) sino al ser mismo, ontológicamente y no ónticamente en juego. (c) El fundamento óntico de la pregunta por el ser se halla también criticado (retrospectivamente) *a contrario* en la situación del *Verfallen*: “El ser cadente (*verfallende*) (...) recubre ónticamente al ser auténtico del *Dasein*, para negar así a la ontología dirigida a este ente la base adecuada”⁷². Se trata allí, negativamente, de la misma situación instituida en el § 2: leer el ser en el ente especial (primacía). Pero Heidegger observará más tarde, aquí mismo: “¡Al contrario! Como si la ontología pudiera leerse (*abgelesen werden könnte*) a partir de lo óntico [aún] auténtico. Qué es pues algo óntico auténtico, si no lo es a partir de un proyecto pre-ontológico, suponiendo ya que la totalidad debe permanecer en esta distinción”. Numerosos puntos parecen ser destacables aquí. En primer lugar el rechazo expreso de toda lectura (*ablesen*) del ser a partir del ente, aun del *Dasein* auténtico, en contradicción literal con la construcción inicial de la *Seinsfrage*⁷³. Luego la afirmación de que la ontología (en el sentido más radical) no depende de lo óntico, sino que lo óntico depende de la primacía de la ontología, incluso, antes que ella, de una remisión más originaria. Finalmente, la diferencia (*Unterscheidung*) óntico-ontológica se transforma en horizonte —quizá, es cierto, provisorio—, de la cuestión del ser. Estas tres autocríticas (que no son sin duda las únicas al margen de *Sein und Zeit*) confirman que Heidegger, luego, tenía perfecta conciencia de que el incumplimiento de la “irrupción” intentada en 1927 dependía estrechamente del primado no interrogado en ella de la primacía acordada al *Dasein* en la construcción de la pregunta por el ser⁷⁴. Ahora bien, este primado, dado que introduce

⁷² *Sein und Zeit*, § 63, p. 311, 12-16.

⁷³ *Sein und Zeit*, respectivamente § 63, GA, 2, p. 412, nota a) y § 2, p. 7, 4.

⁷⁴ Esto se vinculará con el siguiente diagnóstico, tardío y magníficamente lúcido, sobre el § 83: “En cuanto a saber si el dominio de la verdad del Ser es un obstáculo (*Sackgasse*, un callejón sin salida) o bien se trata de un horizonte libre, donde la libertad modera su esencia, cada uno podrá juzgarlo luego de haber intentado por sí mismo emprender el camino indicado, o, mejor aún, se habrá abierto uno mejor, es decir en mayor conformidad con la cuestión” (*Brief über den “Humanismus”*, GA, 9, p. 344; tr. fr. *Questions III*, París, 1966, p. 122). Por lo tanto, es el mismo Heidegger quien considera la hipótesis de un “callejón sin salida” para *Sein und Zeit*. Por otra parte, no es seguro que, en su propio desarrollo, *Sein und Zeit* no haya planteado como los jalones de una encalladura, o incluso de un “naufregio” (*scheitern*): § 31, p. 148, 9-12; § 45, p. 233, 22-26; § 64, p. 317, 6-10. Pero al menos puede tratarse de una encalladura (§ 37, p. 174, 15).

un término mediador, impide a la cuestión del ser desplegar desde el comienzo la diferencia ontológica canónica (ser-ente) y la sustituye por la "diferencia ontológica" entre dos entes y sus maneras de ser. Parece lícito, pues, concluir que *Sein und Zeit* no debe su inacabamiento más que al disimulo en él de la diferencia ontológica por la "diferencia ontológica": a saber, por el *Dasein* mismo, el cual añade entonces bien, en él, "enigma sobre enigma"⁷⁵.

⁷⁵ *Sein und Zeit*, § 71, p. 371, 20.

V.

EL SER Y LA REGIÓN

1. La posibilidad de la ontología

¿Es conveniente que la fenomenología considere la cuestión del ser? Si, como parece, tal es el caso, ¿se trataría de un objetivo entre otros, como si el cuasi-objeto "ser" se ubicara entre otros objetos posibles, o bien requeriría un tratamiento privilegiado? Y en este caso, ¿cuál? ¿Sería conveniente que la fenomenología recupere entonces el viejo título, a la vez ambicionado y menospreciado, de ontología?

Tan pronto como planteamos esta pregunta a Husserl, constatamos que en realidad ya no podemos dirigirla directamente a él. Entre él y nuestra pregunta, de manera imperceptible pero irrefutable, se ha inmiscuido de antemano siempre un tercero que obra como obstáculo. Este tercero-obstáculo nos impide entender directamente la eventual respuesta de Husserl, porque la predetermina e incluso la deforma desde el comienzo. Este obstáculo tiene el nombre de Heidegger. En general, leemos a Husserl a partir de lo que Heidegger nos muestra como su grandeza y sus debilidades; y aun cuando nos resistamos a ello, nos regimos con mayor frecuencia en relación con esta pre-compreensión. En cuanto se trata de la cuestión del ser, o aun solamente de una ontología en terreno fenomenológico, nuestra dependencia se profundiza aún más, en la medida en que Heidegger imponga una profundización ontológica radical a la fenomenología. Sigamos pues, al menos un momento, esta inevitable sujeción, pues sólo podremos liberarnos de ella luego de en primer lugar haberla hecha visible. ¿Qué aprendemos al permitir que Heidegger plantee la pregunta del ser en términos fenomenológicos?