

Ricardo Horneffer | Carlos Vargas
COORDINADORES

Jalí Pérez | Emiliano Quintana
COMPILADORES

ACOMPANIAMIENTO A
SER Y TIEMPO

Ediciones Monosílabo
Facultad de Filosofía y Letras
Seminario de Metafísica
Dirección General de Asuntos del Personal Académico
Universidad Nacional Autónoma de México

Dirección General de Asuntos del Personal Académico

Esta investigación ha sido financiada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) a través del Proyecto PAPIIT- IN402815 “Metafísica y las aporías de la verdad”, adscrito al Seminario de Metafísica, FFL, UNAM.

Ilustración de la cubierta: Nora Martos

Primera edición: 2019
3 de diciembre de 2019

D. R. © Ediciones Monosílabo
Pablo Luis Rivas M., núm. 419-4,
col. Escuadrón 201, Iztapalapa,
C. P. 09060, Ciudad de México

D. R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán
C. P. 04510, Ciudad de México

ISBN: 978-607-30-2671-0
ISBN: 978-607-98592-7-5

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ACOMPAÑAMIENTO A SER Y TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER

A lo largo de cuatro semestres revisamos en el Seminario de Metafísica del posgrado en Filosofía de la UNAM *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Esta obra, que en una primera instancia fue rechazada por el Ministerio de Cultura de Berlín por “insuficiente”,¹ se convirtió posteriormente en referencia obligada —según muchos críticos una de las más importantes del siglo xx—, no sólo en el campo de la filosofía sino de la cultura en general, incluida la política.

Sobre *Ser y tiempo* se han escrito innumerables páginas: libros, ensayos, artículos, introducciones, incluso un “comentario fenomenológico”,² pero no —al menos hasta donde sabemos— un *acompañamiento*, es decir, textos que recogen e interpretan no sólo cada uno de los 83 párrafos de los que consta esta obra, sino enriquecidos ya sea con referencia a otros libros del propio Heidegger o con alusión a otros pensadores, entre los que destacan Heráclito, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel...

La peculiaridad del presente *acompañamiento* es que fue escrito por los integrantes del Seminario —algunos de ellos académicos de la propia Facultad o de otras instituciones educativas— y está pensado y dirigido tanto a los estudian-

¹ Cf. “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y ser*. 3ª ed. Introd. de Manuel Garrido. Trad. de M. Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid, Tecnos, 2006, p. 101.

² Vid. Ramón Rodríguez, coord., *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015.

tes de la licenciatura y el posgrado en filosofía, como a los estudiosos, en general, de esta obra. Semanalmente se presentó y discutió al menos un párrafo que, posteriormente, fue corregido por el autor del mismo y vuelto a entregar para su revisión y aprobación.

Como se podrá observar a lo largo de la lectura de este libro, se utilizaron las dos traducciones existentes al español: la de José Gaos (G), cuya primera edición data de 1951, y la de Jorge Eduardo Rivera (R) que, después de múltiples avatares,³ fue publicada finalmente en 2003. Lo anterior se debe a que cada expositor tuvo la libertad de trabajar con aquella traducción con la que se sintiera más identificado. Sin embargo, para facilitar la lectura, en cada cita se señala, en primer lugar, la página de la traducción utilizada, seguida de la indicación entre paréntesis de la página de la otra.

En 2017 se cumplieron 90 años de la publicación de *Ser y tiempo*. Se concibió el *Acompañamiento* como un homenaje a este libro; como una muestra de que más de un tema apenas señalado o intuido por Heidegger sería desarrollado en su obra posterior, y como testimonio de que su contenido sigue siendo, en muchas de sus ideas y pasajes, de una actualidad asombrosa.

Este libro no hubiera sido posible, en primer lugar, sin la dedicación y entusiasmo de los estudiantes que colaboraron con sus ensayos. Gracias a ellos sostuvimos ricas e intensas discusiones semanales en el Seminario. Asimismo, queremos agradecer la valiosa colaboración de los siguien-

³ Vid. Alberto Constante, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. México, Estudio Paraíso, 2014.

tes estudiantes: Román Leyva, quien se encargó de recopilar, ordenar y hacer una primera revisión de los originales; y Jalí Pérez y Emiliano Quintana, quienes fungieron como compiladores.

También agradecemos el apoyo del Proyecto PAPIIT IN402815, titulado “Metafísica y las aporías de la verdad”, de la DGAPA, UNAM, por el respaldo institucional necesario para realizar este trabajo.

Ricardo Horneffer
Carlos Vargas

INTRODUCCIÓN

Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser // Exposición de la pregunta que interroga por el sentido del ser¹

CAPÍTULO I

Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta que interroga por el ser // Necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser

¹ Se ponen los títulos de las dos correspondientes traducciones que hay de *Ser y tiempo*, comenzando por la de José Gaos y terminando con la Jorge Eduardo Rivera. Sin embargo, sólo se hace esto en las Secciones y Capítulos. Para los títulos de los párrafos se respeta la traducción de la edición que utilizó cada autor.

§1. NECESIDAD DE REITERAR EXPRESAMENTE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SER

Román Leyva Hernández

El objetivo de este primer párrafo de *Ser y tiempo* es mostrar la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser. La necesidad radica, siguiendo a Heidegger, en el olvido del ser (el ser se concibió, según Heidegger, como presencia) y a causa de los tres prejuicios que impidieron que se llevara a cabo la pregunta que interroga por su sentido. Los tres prejuicios que giran en torno al ser consisten en su universalidad, la imposibilidad de definirlo y la aparente comprensibilidad de suyo que tiene este concepto.

Respecto al primer prejuicio —el que refiere a la universalidad— cabe decir que ésta no es la del género. La universalidad del género radica en que agrupa un conjunto de cosas que comparten una o varias características. Los géneros y especies pueden aplicarse para la definición de un ente. Sin embargo, hay que recordar la diferencia ontológica, esto es, que el ser no es lo que se dice un ente. De aquí que Heidegger diga, junto con Aristóteles, que la universalidad del ser no es la del género, sino una universalidad supragenérica, es decir, algo que trasciende la universalidad genérica.¹ A pesar de que el concepto *ser* es un término que rebasa la universalidad del género, Heidegger apunta que la unidad entre el término ser y el resto de los conceptos fue señalada por Aristóteles como la unidad de la analogía.

¹ Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de T. Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2011, III, 3, 998b, 20-27.

Ahora bien, ¿en qué consiste ésta? De manera general, primero hay que recordar que para Aristóteles “la expresión ‘algo que es’ se dice de muchos sentidos”². Con esto pretende Aristóteles señalar, entre otras cosas, que el concepto ser tiene múltiples significaciones, es decir, que no hay univocidad en la significación de este término. Aristóteles matiza la polisemia del término ser de la siguiente manera:

[...] ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos a un único principio: de unas cosas se dicen que son por ser entidades, de otras por ser afectaciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad y de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad.³

El ser se puede decir tanto de la sustancia como de los accidentes o las categorías. Sin embargo, para Aristóteles el sentido primario y fundamental en que se dice ser es la sustancia.

Siguiendo a Heidegger, esta manera de pensar el ser trasladó el problema a una base nueva respecto a la manera en que Platón lo pensó. La base nueva se encuentra en el hecho de que Aristóteles ya no piensa al ser como un género supremo, tal y como lo habría pensado Platón al concebir el ser del ente como forma. Más bien, con la unidad analógica del ser, Aristóteles pretende poner de relieve que no hay una única manera de concebir al ser, sino de comprender su carácter polisémico y analógico. Por otro lado, hay que

² *Ibid.*, IV, 2, 1003a, 30.

³ *Ibid.*, 1003b 5-10.

señalar que será una constatación a lo largo de *Ser y tiempo* el diálogo que Heidegger entabla con Aristóteles sobre el concepto de sustancia.

Aunado a la universalidad del ser, se encuentra la imposibilidad de su definición. Una definición existe apelando al género próximo y la diferencia específica. Por ejemplo, si queremos definir al hombre, tradicionalmente decimos que es un animal (género próximo) racional (diferencia específica). Una vez más entra en juego la universalidad del término ser que, como se dijo anteriormente, trasciende la del género, por lo cual no se puede ofrecer su definición. Además, en el fondo se encuentra la diferencia ontológica. Puesto que el ser no es lo que se dice un ente y la manera tradicional de definir a los entes es por su género próximo y diferencia específica, no es posible ofrecer una definición del ser.

Por último, nos encontramos con el prejuicio de la aparente comprensibilidad del concepto ser. Este último prejuicio señala, a grandes rasgos, que el concepto ser es el más claro de los conceptos y, por lo tanto, no hay necesidad de preguntarse por el sentido de dicho término. No obstante, esta comprensibilidad muestra, como dice Heidegger, una incomprensibilidad acerca del término. Más aún, Heidegger precisa que “hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay *a priori* un enigma”⁴. Este enigma es lo que hace necesario reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser.

⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 2014, § 1, p. 13. (R., p. 25).

§ 2. LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

César Alberto Pineda Saldaña

Cabe recordar que, a pesar de los aparentes quiebres y los giros en la obra de Heidegger, él mismo señala que su pensar sólo ha buscado ocuparse de *un solo asunto*: la pregunta por *el sentido del ser*, interrogación que será recorrida por diversos caminos, a veces planteada en otros términos. En un texto posterior habría de afirmar que “cada pensador piensa un único pensamiento [...] Y la dificultad para el pensador está en retener este único pensamiento, este pensamiento uno, como el que ha de pensarse en exclusiva”.¹ La pregunta que en este segundo párrafo comienza a desplegarse es una de las primeras formulaciones de dicho preguntar, *única* ocupación del pensar de Heidegger. La dificultad para el lector consiste en retener esa *unidad* del pensar;² pareciera una obviedad, pero ello suele perderse de vista no sólo al aproximarse a la obra tardía de Heidegger, sino también al leer el resto de *Ser y tiempo* —ese olvido puede estar emparentado con las malas interpretaciones de la obra que se han hecho en clave antropológica, existencialista e incluso moralizante.³

¹ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Trad. de R. Gabás. Madrid, Trotta, 2010, pp. 39-40.

² Por ello, como podrá notarse, intentaremos poner en diálogo esta exposición con algunos temas de la obra posterior de Heidegger.

³ Derrida alude a las interpretaciones que han tenido lugar en Francia en Jacques Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*. Trad. de C. González. Madrid, Cátedra, 2008. Véase también, de Alberto Constante, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. México, Estudio Paraíso, 2014, sobre la recepción antropológica y existencialista de Heidegger en México.

Nótese que la suya no es una pregunta simplemente *por el ser* en el sentido de una razón que dé fundamento del ser, como puede serlo preguntar *¿qué es el ser?* o *¿por qué es el ser?*, pues tales constituirían el preguntar en su expresión tradicional, metafísica.⁴ Este preguntar metafísico, es lo que años después, en *Beiträge zur Philosophie* se llamará la “pregunta conductora”,⁵ el preguntar inicial de la metafísica, pregunta que por otro lado no ha de ser desechada sin más, sino asumida, cuestionada desde el pensamiento meditativo.

Pero el preguntar para un *nuevo comienzo*, justamente el que inicia en *Ser y tiempo*, debe primero cuestionarse a sí mismo. Por ello el filósofo no presenta aquí la pregunta formulada, *ya hecha* como tal simplemente para *aplicarse*, sino que la somete a una primera reflexión crítica sobre lo que habría de considerar *antes de lanzarse como pregunta*. Así, el § 2 se pregunta qué es inherente a una pregunta, ¿qué es preguntar? En *Introducción a la metafísica* se señala que preguntar es un apartarse del ente, un *extrañamiento* (semejante al que se da en la *angustia*, la cual permite una apertura que se estudiará más adelante en *Ser y tiempo*, § 29, 30 y 40). El preguntar no es un mero enunciar, sino que *repercute* en quien pregunta, en quien se ve inmiscuido en el preguntar:

⁴ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Trad. de A. Ackermann. Barcelona, Gedisa, 2003, un curso de 1935 en el que la pregunta es formulada como “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” y *La proposición del fundamento*. Trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela. Barcelona, Serbal, 1991, que recoge el texto de un curso de 1955 sobre el modo en que la tradición metafísica, particularmente en Leibniz y la modernidad, ha hecho suya la pregunta por el fundamento, por el qué, la razón de ser (*Grund*).

⁵ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. de D. V. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2011, § 85, p. 147: “La originaria adjudicación del primer comienzo (es decir, de su historia) significa el poner pie en el otro comienzo. Ello se cumple en el tránsito de la *pregunta conductora* (¿qué es el ente?, pregunta por la entidad, ser) a la *pregunta fundamental*: ¿qué es la verdad del ser [*Seyn*]?” Lo que en *Ser y tiempo* es propuesto como pregunta por el sentido del ser será replanteado después como pregunta por la verdad del ser.

“cuándo se plantea esta pregunta, cuándo realmente se realiza, entonces con tal preguntar se produce necesariamente una repercusión ‘*Rückstoss*’ sobre el preguntar mismo desde aquello que fue preguntado e interrogado”.⁶

La repercusión y dirección de la pregunta viene dada desde lo preguntado: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca”.⁷ Esta dirección le es dada por tres elementos, mismos que componen la estructura de todo preguntar: A) Aquello de que se pregunta; B) Aquello a que se pregunta, y C) Aquello que se pregunta.

A) *Eso de lo que se pregunta, lo puesto en cuestión*, en este caso es el ser en general, concebido de entrada según una comprensión “de término medio” (esta cotidianidad y mundanidad serán abordados más adelante en *Ser y Tiempo* como existenciaríos del Dasein).

B) *A lo que se pregunta* son los entes, a ellos se interroga sobre su ser; pero esto implicaría que se mostrasen tal como son en sí mismos (camino que habría quedado vedado desde Kant en la *Crítica de la razón pura*, con la imposibilidad de acceder teóricamente a la *cosa en sí*). ¿Qué ente podría acaso responder sobre el ser? ¿A qué ente interrogar, dado que el ser sólo se anuncia pero nunca se muestra como tal?⁸ Tal vez haya que interrogar al ente que tiene como un posible modo de su ser el preguntar, aquel que tiene una comprensión previa “de término medio” del ser, este ente es el Dasein.⁹ Para “ver a través” de la pregunta que interroga por el

⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 15.

⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2012, §2, p. 26. (G., p. 14)

⁸ Cf. *ibid.*, § 7. *Passim*.

⁹ Si bien Dasein aquí “equivale” al hombre, no es el hombre como tal, pues el hombre puede *caer fuera* del Dasein, en una forma ontológica distinta. De ello darán cuenta los *Aportes a la filosofía*, donde se trata al Dasein no como algo dado previa

sentido del ser, primero es necesario dilucidar a este ente, el Dasein, tarea denominada *analítica existencial*, y que termina por ser la principal en la parte publicada de *Ser y Tiempo*, algo que le dará la errónea apariencia de ser un tratado antropológico o *sobre el hombre*, a pesar de las prevenciones hechas continuamente por el propio Heidegger, incluso ya en *Ser y tiempo*.

Sin embargo, observa el filósofo en este párrafo segundo, este interrogar al Dasein sobre el sentido del ser parecería un círculo *in probando*, como si se diera por supuesta la respuesta buscada. Pero esto no es así porque el proceder de Heidegger no pretende fundamentar una comprensión determinada del ser, sino mostrar su fondo: ¿cómo y de dónde viene que el Dasein tenga una comprensión del ser?

C) Finalmente, el tercer elemento de la pregunta, *aquello que se pregunta*, es propiamente el sentido del ser, en tanto repertorio de conceptos, constructo teórico, un decir teórico, filosófico del ser. Más adelante en la obra de Heidegger, este decir teórico habrá de encontrarse con la necesidad de desprenderse del marco re-presentativo habitual de la metafísica.¹⁰ Como podrá verse, estos tres elementos serán desplegados en el proyecto conjunto de *Ser y tiempo*.

Preguntar por el sentido del ser significa preguntar por lo que queremos decir cuando enunciamos la palabra *ser*, cuando decimos que algo *es*, tal vez por ello la referencia a

y necesariamente en el hombre, sino como algo por-fundar. Véanse, de los *Aportes a la filosofía*, § 187 y ss. Una afirmación más clara de la no identidad entre hombre y Dasein la encontramos en los cursos que Heidegger dedicó a Nietzsche en la década posterior a *Sein und Zeit*: “La palabra «Dasein» nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre” (M. Heidegger, *Nietzsche*. Trad. de J. L. Vermal. Destino, Barcelona, 2005, p. 226).

¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona, Anthropos, 2008, *passim*. Ahí desarrolla más la tesis de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica.

Platón en el exergo de *Ser y tiempo*. Como en aquella época, seguimos sin saber qué queremos decir cuando decimos de algo que *es*, con la diferencia de que no nos asombramos más por este hecho, por esta falta de saber, ello cada vez más nos resulta indiferente.¹¹

¹¹ Lo que llamará la indigencia de la falta de indigencia en M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §60, p. 112: “La ausencia de indigencia se hace suma donde la autocerteza se hizo insuperable, donde todo es tenido por calculable y donde sobre todo se decide, sin pregunta previa, quiénes somos y qué debemos”.

§ 3. PRIMACÍA ONTOLÓGICA DE LA PREGUNTA POR EL SER

Aldo Guarneros

A priori y principio

Al hablar en torno a una “*primacía ontológica* de la pregunta por el ser”, tal como indica el título del § 3, Heidegger se dedica a mostrar, por una parte, la diferencia entre los modos de *dar razón* respecto del ente y, por otra, el *análisis* respecto del ser. Por ello, en términos generales, podría decirse que el objetivo del parágrafo es servirse de esta diferencia para esclarecer, mediante contraste, la peculiaridad de la pregunta por el ser frente a cualquier otra pregunta tanto de carácter científico-positivista como de tipo ontológico-regional.

Al respecto señala Grondin que “lo que Heidegger denomina primacía ontológica corresponde, en realidad, a una primacía *científica* del tema del ser”.¹ En efecto, el mismo Heidegger habla, al final del parágrafo, de una primacía de la pregunta en el “orden objetivo-científico”.² Sin embargo, lo que desarrolla en este parágrafo no consiste en una simple confrontación entre ciencia y filosofía. Su finalidad no es escindir la actividad filosófica de la científica, sino que Heidegger da razón de la unidad al mostrar el origen de cual-

¹ Jean Grondin, “Pourquoi réveiller la question de l’être”, en J.-F. Mattéi, *L’énigme de l’être chez Heidegger*. París, PUF, 2004. Texto consultado en: <<http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/textes.html>, p. 8>.

² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2009, § 3, p. 32. (G., p. 21).

quier comportamiento teórico. Tampoco pretende, por lo mismo, hacer una jerarquización de las ciencias, de corte sistemático y deductivo, que enalteciese la filosofía como “ciencia de las ciencias”. Por el contrario, esta diferencia entre ciencia y filosofía ya da algunos indicios sobre la *diferencia ontológica* entre ser y ente. Es decir, la diferencia indica que no es factible definir al ser de modo semejante al ente, aunque no por ello ser y ente pueden objetivarse por separado como distintos “temas” de reflexión.

Al hablar de primacía ontológica Heidegger muestra en qué medida la pregunta por el ser es la más *fundamental* y la más *concreta*. Ahora bien, entre otras cosas, resulta significativo el análisis que realiza en este párrafo porque habla de una *fundamentación* e incluso de un cierto sentido de *principio*, pese a que constantemente niega que el ser sea principio o fundamento. Teniendo esto en cuenta, mi intención en las siguientes líneas, después de retomar algunas ideas del tercer párrafo, es desarrollar sucintamente la posibilidad de hablar del ser como principio a partir de la resignificación que hace Heidegger sobre el concepto de *a priori*.

Vale la pena, en primer lugar, tener en cuenta que el contenido del párrafo consiste en un análisis del estado de las ciencias en la época de Heidegger, así como en un análisis y crítica de la filosofía en el contexto neokantiano que él vivió. Así, en el texto hallamos una diferenciación entre tres tipos distintos de investigación: *a)* las ciencias positivas, *b)* las ontologías regionales y *c)* la ontología fundamental. Estas indagaciones, pese a sus particularidades, remiten todas a algo *previo* al ente, es decir, al ser, el cual se resiste a la de-