



REVISTA DE HUMANIDADES

EL ARTE DE EXISTIR: INTUICIÓN Y SINGULARIDAD

APORTES A LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL PENSAR DE HEIDEGGER A LA LUZ DE SU MÉTONTOLOGÍA

CRISTINA CRICHTON

Universidad Adolfo Ibáñez 

cristina.crichton@uai.cl

ORCID: 0000-0002-5345-4335

Revista de Humanidades n.º 53: 401-436

ISSN 0717-0491, versión impresa

ISSN 2452-445X, versión digital

DOI: <<https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.986>>

revistahumanidades.unab.cl



EL ARTE DE EXISTIR: INTUICIÓN Y SINGULARIDAD

APORTES A LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL PENSAR DE HEIDEGGER A LA LUZ DE SU METONTOLOGÍA

THE 'ART OF EXISTING': INTUITION AND SINGULARITY.
CONTRIBUTIONS TO THE ETHICAL DIMENSION OF HEIDEGGER'S
THOUGHT IN LIGHT OF HIS METONTOLOGY.

CRISTINA CRICHTON

Universidad Adolfo Ibáñez
Av. Diagonal Las Torres 2640, Santiago, Chile

RESUMEN

El *arte de existir* (*Existierkunst*) que emerge en el marco de la noción de *metontología* (*Metontologie*), tal como la presenta Heidegger en 1928, es lo más cercano que tenemos a un abordaje de los elementos éticos que la metontología explícitamente anuncia. En este artículo sostengo que la noción de *representaciones intuitivas* (*anschauliche Vorstellung*), que Heidegger desarrolla en su reflexión sobre el pensamiento representacional a mediados de la década de 1930 –en un texto que generalmente no se considera relevante para sus reflexiones éticas–, puede enriquecer nuestra comprensión del *arte de existir* al ofrecer una clave para descifrar lo que realmente significa *ver la singularidad*, en

el sentido que este arte implica. En relación con esto, sugiero que la noción de *representaciones intuitivas* se presenta como un elemento importante en la tarea de recuperar el modo de habitar que figura en el nombre *ethos*, y que, por tanto, puede contribuir al desarrollo de lo que Heidegger designa con la expresión ética originaria (*ursprüngliche Ethik*).

Palabras clave: Heidegger, ética, metontología, arte de existir, representaciones intuitivas.

Abstract

The ‘art of existing’ (*Existierkunst*) that emerges within the framework of the notion of metontology (*Metontologie*), as presented by Heidegger in 1928, is the closest we have to an approach to the ethical elements that metontology explicitly announces. In this article, I argue that the notion of ‘intuitive representations’ (*anschauliche Vorstellung*), which Heidegger develops in his reflection on representational thinking in the mid-1930s – in a text not generally regarded as relevant to his ethical reflections – can enrich our understanding of the ‘art of existing’ by offering a key to deciphering what it truly means ‘to see singularity’, in the sense implied by this art. In this respect, I suggest that the notion of ‘intuitive representations’ emerges as an important element in the task of recovering the mode of dwelling evoked by the name *ethos*, and that it can therefore contribute to the development of what Heidegger designates with the expression ‘original ethics’ (*ursprüngliche Ethik*).

Keywords: Heidegger, Ethics, Metontology, ‘Art of Existing’, ‘Intuitive Representations’.

Recibido: 24/03/2024

Aceptado: 22/04/2025

I. INTRODUCCIÓN

Como es bien sabido, Heidegger no escribió una ética y fue enfático en mantener una distancia entre esta disciplina y su pensar. Sin embargo, la posibilidad de establecer una relación entre la obra de Heidegger y la ética es un tema que ha generado debates filosóficos intensos y valiosos.

Tal como Lauren Freeman señala, entre la primera generación de los estudios sobre Heidegger hay un acuerdo general en que este pensador desatiende (*neglects*) a la ética (“Metontology” 545, traducción propia). En esta primera generación, indica ella, también hay un grupo menos extremo que considera la filosofía de Heidegger moralmente débil y, por tanto, incapaz de ofrecer resistencia intelectual al fascismo (545-546 nota 1). Entre aquellos que piensan que Heidegger desatiende la ética, Freeman destaca la conocida aseveración de Lévinas de que el otro no es un ser que pueda ser aprehendido ni comprendido a partir de la ontología fundamental heideggeriana, de lo cual concluye que la preeminencia de la ontología debe ser rechazada a favor de una ética que prioriza al otro. Sin embargo, y tal como Freeman destaca, en años más recientes el intento levinasiano de invertir la posición jerárquica binaria ontología-ética ha encontrado resistencia y, como varios investigadores han señalado, es posible sostener que en el pensar de Heidegger hay elementos éticos importantes. En particular, en su pensar temprano de los años veinte (545-546).

Para Ramón Rodríguez, en cambio, es en el pensar posterior a *Ser y tiempo* (1927, en adelante *ST*) –el pensar inicial (*anfangliche*) de la verdad del ser–, alejado de todo análisis concreto de la existencia fáctica que caracteriza su pensar temprano, donde encontramos una zona de parentesco y proximidad con la ética que la analítica existencial decididamente rechazaba (Rodríguez, “Ontología” 111). Esto se ve con claridad en la muy conocida referencia de Heidegger a una ética originaria (*ursprüngliche Ethik*) en su texto *Carta sobre el humanismo* (1946, en adelante *CH*). Tal como Rodríguez sugiere, la descripción de la ética originaria en términos de “el pensar que piensa

la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente”¹, da a entender dos cosas: i) la resistencia de Heidegger a entender la ética en su sentido habitual (conjunto de reglas y deberes que dirigen la acción humana) y ii) su intento por dirigir la atención hacia el hecho de que toda ética necesita una recuperación del sentido originario del habitar que figura en su nombre *ethos* (110-11). Sin embargo, nos advierte que es muy difícil trabajar en esta dimensión de la ética originaria (111-12). Para clarificar esta dificultad, Rodríguez se sirve de un comentario acerca del árbol de la filosofía de René Descartes² que Heidegger desarrolla en el año 1949 y en el que sostiene que su trabajo filosófico se sitúa en el suelo en el que se encuentran las raíces de este árbol, estableciendo que la tarea del pensar no puede ser otra que el retorno al fundamento de la metafísica (109). A la luz de este símil, dice Rodríguez, podemos decir que “cavar en el fundamento de la metafísica solo de manera muy indirecta y lejana puede tener algo que ver respecto del saber moral, la rama que supone todas las demás ciencias filosóficas que forman el cuerpo entero del árbol” (110). De todos modos, y a la luz de las ideas i) y ii) recién señaladas, nos propone que:

el retroceso hacia el fundamento de la metafísica realiza esa labor de recuperación [del sentido originario del habitar que figura en el nombre *ethos*] al intentar pensar la copertenencia originaria del hombre y el ser por debajo de la filosofía moderna de la subjetividad, que es, al decir de la misma *Carta sobre el Humanismo*, el modo de pensar en que se asientan las representaciones habituales de la acción moral del hombre. (111)

Tal como se puede apreciar en esta cita, Rodríguez sugiere –acertadamente a mi juicio– que el difícil camino a recorrer para trabajar la dimensión ética originaria de Heidegger es el retroceso hacia el fundamento de la metafísica.

¹ Heidegger citado por Rodríguez (Heidegger, *CH* 291/356). Los textos de Heidegger se citarán por el número de la página en español, seguido del número de la página en alemán.

² Este comentario de Heidegger aparece en *Introducción a ¿Qué es Metafísica?* (299-300/365-66).

Un año después de la publicación de *ST*, en un apéndice al parágrafo 10 de *Principios metafísicos de la lógica* (1928, en adelante *PML*), Heidegger introduce³ la noción de *Metontologie* (metontología) para denotar el dominio óntico al que la ontología fundamental tiene que volver –en tanto punto de origen– para poder dar cuenta del ente en total (*das Seiende im Ganzen*). Heidegger caracteriza a la metontología como un nuevo planteamiento (*neue Fragestellung*) que reside en la esencia misma de la ontología y que es el resultado de su conversión (*Umschlag*), su μεταβολή (*metabolē*) hacia su punto de origen. La metontología es para Heidegger una radicalización (*Radikalisierung*) de la ontología fundamental, definiendo la radicalización como aquello que se alcanza cuando logramos una comprensión completa del ser, a saber, cuando comprendemos que el problema del ser solo puede tornarse visible cuando existe ya una totalidad posible de entes (*wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist*) (Heidegger, *PML* 182-186/196-202).

La descripción de la metontología en el apéndice no es extensa, pero sí precisa. De aquí que no ha dejado de llamar la atención que Heidegger señale allí que solo en el dominio del preguntar metontológico-existencial (*metontologisch-existentiellen*) –el dominio de la metafísica de la existencia– es donde pueden situarse las cuestiones de la ética (*hier erst lässt sich die Frage der Ethik stellen*) (184/199). Es así como en las últimas décadas encontramos diversas propuestas que, basándose en la aparición de la noción de metontología, se abocan a develar importantes elementos éticos en la obra de Heidegger. Sin embargo, el hecho de que esta noción no aparece nuevamente en la obra de este pensador o, en otras palabras, desaparece luego de su aparición en el apéndice, pareciera poner en tela de juicio los resultados a los que llegan los análisis que tienen esta noción

³ Tal como he señalado, aparte del abordaje de la metontología en *PML*, hay dos obras en las que Heidegger menciona esta noción, pero sin desarrollarla mayormente. Estas son *GA 22* (1926) y *GA 83* (1928-1952). Sin embargo, tal como he indicado también, ambas menciones están en línea con lo que dice Heidegger sobre la metontología en su Apéndice a *PML*, a saber: que el redirecciónamiento de la investigación hacia ‘el ente en total’ va de la mano con el reconocimiento de la existencia fáctica de la naturaleza (Crichton, “Metontology” 37, nota 9).

en sus bases. Tal es el caso de la propuesta de Freeman, quien entendiendo el surgimiento de la metontología en la obra de Heidegger como una declaración explícita de una preocupación por lo óntico más intensa que la que este autor manifestaba en *ST*, argumenta que la noción del arte de existir (*Existierkunst*) que Heidegger presenta en el apéndice en relación a la metontología, apunta hacia un ejemplar moral (*moral exemplar*) que permite vincular el pensamiento de Heidegger con la ética de Aristóteles y de Bernard Williams. Sin embargo, Freeman reconoce que los resultados de su análisis pueden ser cuestionados por el hecho de que la noción de metontología desaparece de la obra de Heidegger (545-68).

Tal como he sugerido, hay argumentos que permiten sostener que la desaparición de la noción de metontología no implica la desaparición de la preocupación por lo óntico que esta noción denota, sino más bien al contrario, es decir, que la desaparición de la noción de metontología implica una intensificación de esta preocupación. Tal como también he sugerido, esto permite sostener que para desarrollar una dimensión ética en el pensar de Heidegger a partir de la preocupación por lo óntico que la noción de metontología denota, es válido dirigir la mirada a textos de la etapa tardía de este autor (Crichton, “Metontology” 55-56).

A la luz de esto, en el presente artículo mostraré que en un texto de Heidegger de mediados de los años treinta, *La pregunta por la cosa* (1935/36, en adelante *PC*), que no está usualmente considerado entre aquellos que contienen una reflexión ética, aparecen elementos que pueden aportar al trabajo de elaboración de la dimensión ética de su pensar. Como se verá, estos elementos surgen en un análisis que implica un retroceso al fundamento de la metafísica, de lo que se desprende que la investigación desarrollada en el presente artículo sigue el difícil camino señalado por Rodríguez para trabajar la ética originaria.

Comenzaré analizando la interpretación que Freeman ofrece del arte de existir, ya que esta noción constituye lo más cercano a un desarrollo de elementos éticos en el marco de la preocupación por lo óntico que caracteriza a la metontología. En particular, destacaré el papel central que cumple en su lectura la idea de ver la singularidad. A continuación, sostendré que, aunque

PC no suele considerarse como una obra que posee una reflexión ética, sí puede aportar al desarrollo de la ética en Heidegger. Esto, en la medida en que la superioridad de la verdad de la experiencia cotidiana –que Heidegger postula en este texto y cuya fundamentación nos invita a llevar a cabo– puede entenderse como una orientación para nuestras acciones (morales) cotidianas. Luego, mostraré que la crítica heideggeriana a la subjetividad moderna en *PC* se lleva a cabo mediante un retorno al fundamento de la metafísica moderna y se articula con una preocupación por lo óntico. Esta preocupación se manifiesta tanto en su rechazo a las representaciones contra la evidencia de la experiencia cotidiana, como en su valoración de las representaciones intuitivas, que desempeñan un importante papel en el proyecto de fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana en esta obra. Finalmente, sugeriré que la interpretación de Freeman del arte de existir –en particular en lo que atañe al ver la singularidad que este arte exige– se enriquece al vincularse con la noción de representaciones intuitiva, lo que permite sostener que esta noción puede ser incorporada como un aporte relevante al desarrollo de la dimensión ética del pensar de Heidegger.

2. METONTOLOGÍA Y EL ARTE DE EXISTIR SEGÚN FREEMAN: VER LA SINGULARIDAD

En el apéndice al § 10 de *PML*, Heidegger introduce la noción de metontología de la siguiente manera:

Puesto que hay ser solo cuando ya el ente está en el ahí, en la ontología fundamental se encuentra latente la tendencia a una transformación metafísica originaria que es posible solo cuando el ser es comprendido en su problemática total. La necesidad intrínseca de que la ontología vuelva a allí de donde partió se puede aclarar mediante el fenómeno originario de la existencia humana: que el ente ‘ser humano’ comprende el ser; en el comprender el ser se encuentra a la vez la realización de la distinción entre el ser y el ente; hay ser solo cuando el Dasein comprende el ser. Con otras palabras: la posibilidad de que haya ser

en el comprender tiene como presupuesto la existencia fáctica del Dasein, y esta, por su parte, la subsistencia fáctica de la naturaleza. Precisamente en el horizonte del problema del ser planteado radicalmente se muestra que todo esto solo es visible y puede ser entendido como ser cuando existe ya una totalidad posible de entes. De aquí se sigue la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en su totalidad. Este nuevo planteamiento [*neue Fragestellung*] de la cuestión se encuentra en la esencia de la ontología misma y se produce a partir de su conversión [*Umschlag*], su μεταβολή. Designo esta problemática como *metontología*. Y aquí, en el círculo del preguntar metontológico-existencial, está también el círculo de la metafísica de la existencia (solo aquí pueden situarse las cuestiones de la ética [*hier erst lässt sich die Frage der Ethik stellen*]). (184/199)

Tal como se puede apreciar aquí, la metontología nace de una necesidad de volver al dominio óntico del cual surgió la ontología fundamental, con lo que Heidegger sugiere que la ontología fundamental no habría considerado plenamente el dominio óntico. A la luz de esto, parece sensato preguntar por el impacto que tiene el surgimiento de la noción de metontología, en el proyecto de la ontología fundamental de Heidegger, pues sabemos que se va alejando de dicho proyecto en la etapa tardía de su obra.

Freeman sostiene que a mediados y finales de la década de 1920 hay una tensión entre lo óntico y lo ontológico en el pensar de Heidegger y sugiere que esta tensión puede ser una de las motivaciones de Heidegger para intentar reelaborar (y solo luego abandonar) su proyecto de la ontología fundamental (547). A la luz de esto, destaca que la metontología se compone de un nuevo tipo de cuestionamiento que responde a lo que faltaba en la naturaleza meramente preparatoria de la ontología fundamental. Este cuestionamiento será parte de la metafísica de la existencia, cuyo tema es el ente en total (551). Freeman piensa que en la descripción de la metontología “ya podemos ver a Heidegger gesticulando hacia su giro (*Kehre*) de la década de 1930, cuando el ser humano deja de ocupar un lugar central en su cuestionamiento y análisis del ser” (551). De manera similar, dice,

la metontología no privilegia solo al *Dasein* del modo en que lo hizo la ontología fundamental y, por esta razón, ella cree que puede verse como el primer (o proto-) giro en el pensar de Heidegger (551). En esta línea, sugiere entender la metontología como un desarrollo de la posición de Heidegger en *ST*, a la luz de sus propias observaciones inciertas (incluso tentativas) que concluyen ese texto, respecto de la posibilidad de que la ontología requiera una base óntica (550). En consonancia con esto, comprende la metontología como “el autovuelco fundamental de la ontología que al mismo tiempo se construye y se desarrolla al regresar a la condición fáctica concreta de la que surgió” (550). Freeman entiende la naturaleza de este desarrollo en términos de una creciente preocupación por el dominio óntico por parte de Heidegger (549). Tal como señala, el dominio óntico en relación con la metontología ha sido entendido de múltiples maneras, proponiendo ella entenderlo en términos de una concepción más matizada de lo óntico (*more nuanced conception of the ontic*), que implica “un retorno, de manera ontológicamente informada, a lo óntico: a los seres, los seres humanos individuales y las relaciones entre ellos” (550, nota 20)⁴. Lamentablemente Freeman no ofrece un desarrollo de esta más matizada concepción. Retomaré este asunto en las conclusiones de este artículo.

Teniendo a la vista la referencia explícita de Heidegger a la posibilidad de situar las cuestiones éticas en la metontología, Freeman sostiene que un retorno hacia el ente en total conlleva algo ético debido a que involucra una comprensión de la idea de relación y, en la medida en que lo ético se preocupa –*inter alia*– de relaciones, una comprensión del ente en total es un ingrediente primordial para una comprensión de la ética (551). En este sentido, ella quiere proponer que la metontología “no es solo una

⁴ Freeman explica que su interpretación se opone a muchas otras interpretaciones, como la de Crowell (2000), quien piensa que la metontología es una reversión a un fundamento meramente óntico que equivale a un abandono de la ontología fundamental, o la de Krell (1986), quien piensa que se trata de un retorno a un dominio de significación preontológica o que es algo así como la antropología filosófica. Para ella, estas y otras interpretaciones “ pierden el punto de la concepción más matizada de Heidegger de lo óntico después del proyecto ontológico desarrollado en *ST*” (549-50, nota 20).

comprensión de que la ontología fundamental no cumplió con los estándares y condiciones establecidos por Heidegger” (550), sino que demuestra que este pensador no ignoró el papel y la presencia de la ética en nuestras vidas.

Al igual que Rodríguez, Freeman es consciente de la necesidad de definir la palabra ética en relación al pensar de Heidegger. Probablemente la manera más evidente de argumentar esta necesidad es que, tal como ella misma indica, la reconsideración de la comprensión del ser humano en tanto *Dasein* nos compele a repensar lo que queremos decir con la palabra ética (Freeman, “A re-reading” 86, traducción propia). Tradicionalmente, prosigue Freeman, la ética se ha basado en un sujeto (un ser único, estable y esencial al que se puede atribuir la responsabilidad moral, la obligación, el elogio y la culpa) y Heidegger, al trastocar esta noción tradicional de subjetividad con su comprensión del *Dasein*, deja necesariamente fuera a la ética en cualquier sentido tradicional (85). En línea con esto, nos sugiere que la ética o lo ético en Heidegger podría entenderse como “una *práctica* de vivir bien con y para otros de acuerdo con ciertos estándares heredados que promueven el florecimiento del individuo y de la comunidad” (“Metontology” 552), señalando que estos estándares no serían absolutos y universales sino que evolucionarían sobre la base de una consideración sobre cómo realmente llevamos nuestras vidas a la luz de las normas que heredamos (con lo que incorpora una dimensión histórica en esta comprensión de la ética), y también sobre cómo deberíamos llevar nuestras vidas (552). Para Freeman, esta comprensión de la ética podría compartir preocupaciones básicas con una ética aristotélica y con un tipo moderado de particularismo moral. Esto es precisamente lo que ella tiene en vistas al abordar la noción del arte de existir que Heidegger presenta en *PML* en relación con la metontología, con las siguientes palabras:

Solo quien comprende el arte de existir [*Existierkunst*], considera, en su obrar, lo que en cada momento obtiene como totalmente único, y, al mismo tiempo, sin embargo, se da cuenta de la finitud de este actuar, solo él comprende la existencia finita y puede esperar realizar algo en ella. Este arte de existir no es la autorreflexión, que es una caza desinteresada, para husmear motivos y

complejos, a partir de los cuales se alcanza un reposo y la dispensa de actuar, sino que es únicamente la claridad del obrar mismo, la caza de genuinas posibilidades [*echten Möglichkeiten*]. (185-86/201)

Freeman argumenta que la noción del arte de existir, cuando es leída a la luz de algunos conceptos clave en relación con el *Dasein* presentados en *ST*, tales como ser-con (*Mitsein*) y ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*), permite sostener que Heidegger está apuntando hacia un ejemplar moral (*moral exemplar*) que lo vincula estrechamente con la ética de Aristóteles y de Bernard Williams (553-66). Uno de los momentos clave de su análisis es su abordaje de las tres facetas que, según la cita anterior, ella presenta como cruciales de quienes comprenden el arte de existir, a saber: son personas que (a) abrazan la singularidad de la existencia, (b) comprenden la finitud de la actividad y (c) son guiados por posibilidades reales⁵.

Una de las ideas que atraviesa el análisis de Freeman, es que llevar a cabo estas tres facetas requiere que la persona en cuestión tenga la capacidad de ver la singularidad. En el caso de las dos primeras facetas esto se puede apreciar, por ejemplo, cuando Freeman sostiene que tanto la singularidad de la existencia como la finitud de la actividad hacen referencia a personas que tienen “la capacidad de discernir la singularidad de lo que importa y dónde importa en ausencia de un conjunto definido de principios” (554) y no a personas que estén “equipadas y guiadas por una lista exhaustiva de principios morales acompañada de la capacidad de subsumir correctamente cada nuevo caso bajo el correcto” (554). En el caso de la tercera faceta, la necesidad de ver la singularidad queda manifiesta cuando, por ejemplo, Freeman explica que la persona que Heidegger parece tener en mente basa sus decisiones y acciones en posibilidades reales, refiriendo con esto a sus experiencias y a una comprensión particular de su situación (556). De este modo, quienes son competentes en el arte de existir aprenden a actuar bien en situaciones particulares, “y esta habilidad de actuar de manera tal que

⁵ Freeman usa la expresión posibilidades reales en vez de posibilidades genuinas. En esto sigue la traducción de *PML* al inglés (Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic* 158).

lo hace bien (gets it right) no es la mera aplicación de una regla objetiva; sino que está basada en una sensibilidad y en un estar al tanto (*awareness*) que están fundadas en nuestro ser-en-el-mundo con otros” (556). En las conclusiones de este artículo volveré al punto de ver la singularidad en relación con la dimensión ética en la obra de Heidegger.

Al finalizar su análisis, Freeman destaca que una de sus deficiencias es que opera en un nivel muy general, lo que parece ir en contra de lo propio a la metontología en tanto implica un regreso a la metafísica óntica: a las ontologías regionales que quedaron fuera de *ST* y, más aún, a nuestra existencia fáctica en el mundo con otros (565). Para ella, una de las razones que explican la deficiencia de su análisis es que Heidegger nunca desarrolló su pensamiento acerca de la metontología más allá de las pocas páginas en el apéndice de *PML*. Así como la ontología fundamental, sostiene, el proyecto de la metontología “pronto se quedó en el camino” (565). Freeman salva este problema al destacar que Heidegger ofrece más bien una descripción que una prescripción, y que con esto está enfatizando el aspecto fenomenológico (entendido en un sentido amplio) de su pensamiento, que mira los entes tal como son con el fin de hacer sentido y aprender de nuestra experiencia. En esta línea, propone que Heidegger está más bien haciendo un punto de metaética, a saber: que la dimensión de la ética no se trata mejor teóricamente en términos de reglas, axiomas e imperativos, sino que es una dimensión fundamentalmente práctica en la que aprendemos haciendo y al estar en relaciones reales con otros. Según Freeman, esto es consecuente con el proyecto general de Heidegger: no nos dice cómo pensar, pero nos pone la pregunta (y el problema) acerca de cómo trabajar y llenar la amplia posibilidad que él ha abierto (565-66).

En consonancia con esto último, en lo que viene argumentaré que *PC*, a pesar de no ser considerada como una obra que contiene elementos éticos, sí puede posicionarse como una obra a la que es pertinente recurrir para trabajar esta amplia posibilidad que Heidegger ha abierto en relación con la ética.

3. LA SUPERIORIDAD DE LA VERDAD DE LA EXPERIENCIA COTIDIANA EN *PC* EN TÉRMINOS DE UNA GUÍA PARA NUESTRAS ACCIONES DEL DÍA A DÍA

En la Introducción a *PC*, Heidegger desarrolla la distinción entre el modo de pensar cotidiano y el modo de pensar científico moderno. Así, usa el término experiencia en dos sentidos: experiencia cotidiana y experiencia científica de las cosas (*Alltägliche und wissenschaftliche Dingerfahrung*). A la luz de esta distinción, destaca lo que a mi juicio es su mayor preocupación en esta obra, a saber: que con las ciencias “se da continuamente un acceso y una transición inmediatos desde el opinar y el representar cotidianos” (Heidegger, *PC* A 17/1), lo que implica que el pensar científico se ha apropiado de nuestra experiencia cotidiana de las cosas. Heidegger nos convoca a poner en cuestión esta apropiación, llamándonos a mirar la experiencia cotidiana sin las representaciones científicas mediante:

No hay, en primer lugar –ni en último lugar– una razón sostenible para dudar de nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo, no basta afirmar que lo que nos muestra la experiencia cotidiana de las cosas sea lo verdadero... Precisamente si esta experiencia cotidiana conlleva una verdad y, más aún, incluso una verdad destacada [*ausgezeichnete*], esta debe fundamentarse, es decir, su fundamento debe ponerse, reconocerse y asumirse como tal. (29-30/11-12)

Tal como la cita muestra, basándose en que nuestras experiencias cotidianas contienen una verdad destacada, superior o excepcional⁶, Heidegger nos llama a trabajar en la fundamentación filosófica de esta verdad. De hecho, una lectura de la Introducción a *PC* muestra con claridad que, para él, la historia de la filosofía –o, más precisamente, su interpretación tradicional–

⁶ Las dos versiones al inglés de *PC* traducen la palabra alemana *ausgezeichnete* por superior y exceptional, respectivamente (Heidegger, *What is a Thing?* 12) y (Heidegger, *The Question Concerning the Thing* 8). La traducción al español por destacada es sin duda correcta, pero usaré la palabra en español superior, en tanto presta mayor servicio a la dirección de mi análisis.

ha consistido en un esfuerzo de fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia científica. ¿En qué consiste el carácter superior de la verdad de la experiencia cotidiana?

Un ejemplo común: el sol se pone tras unas montañas, un disco brillante de como mucho entre medio metro y un metro. Ahora esto no necesita ser descrito, lo que el sol es para el pastor que regresa a casa por el prado con su rebaño ahora; este es el sol verdadero, el mismo al que espera el pastor a la mañana siguiente. Pero el sol efectivo [*wirklich*] se ha puesto ya hace unos minutos; lo que vemos es solo una apariencia [*Schein*] causada por determinados procesos de radiación. Pero también esta apariencia lo es solo porque “efectivamente” [*in Wirklichkeit*] –decimos– el sol en general no se pone; no se mueve alrededor de la Tierra, sino que, al contrario, es la Tierra la que gira en torno al sol. Y este sol, a su vez, tampoco es el centro último del universo... ¿Cuál es el sol efectivo? ¿Qué cosa es la verdadera – el sol del pastor o el sol del astrofísico? ¿O acaso está mal formulada la pregunta? Y, si es así, ¿por qué? (30-31/12-13)

Aunque esta cita no expone las razones que explican la superioridad de la experiencia cotidiana y, en general, no encontramos una referencia explícita a esto en *PC*, sugiero que sí permite sostener que esta superioridad guarda relación con el hecho de que el modo en que las cosas son vistas, al ser miradas a la luz de la verdad de la experiencia cotidiana, tiene un impacto inmediato en nuestro comportamiento hacia nosotros mismos, hacia los demás y hacia el mundo: el sol pequeño –el sol del pastor– es más relevante que el sol grande –el sol del astrofísico– para guiar nuestras acciones del día a día. ¿Significa esto que el sol del pastor sea más verdadero que el del astrofísico? Para Heidegger esta pregunta está mal formulada, pues piensa que “las cosas están en diversas verdades” (32/14): una cosa puede ser vista a la luz de la verdad de la experiencia científica y también a la luz de la verdad de la experiencia cotidiana. Sin embargo, la superioridad de la verdad de la experiencia cotidiana así entendida conduce a preguntar qué ocurre en ese

ámbito específico de las acciones humanas al que llamamos moral, cuando lo abordamos desde dicha verdad cotidiana y no desde la verdad científica. Esta última, en efecto, es la que nos remite a la interpretación tradicional de la historia de la filosofía y, por ende, a la ética en su sentido habitual, frente al cual Heidegger se resiste. Pero ¿es posible desarrollar esta pregunta si, tal como dice Heidegger, el fundamento de la verdad de la experiencia cotidiana debe aún “ponerse, reconocerse y asumirse como tal” (30/12)? Sin duda, esta última es una pregunta válida y señala una dificultad, pero no imposibilita el análisis, tal como es mi intención mostrar en lo que resta de este artículo. Para estos efectos, es importante destacar que la distinción entre la verdad de la experiencia científica y la verdad de la experiencia cotidiana, y la subsecuente indicación de que la segunda de estas verdades es ‘superior’ respecto de la primera, está en función de la puesta en cuestión de la omnipresencia de la objetividad científica y no en función de eliminarla. Son varios los pasajes en la obra de Heidegger que demuestran que esto es así, tal como se puede apreciar en la siguiente cita de *PC*:

Con nuestra pregunta [¿qué es una cosa?] no pretendemos ni sustituir a las ciencias ni mejorarlas. En vez de eso queremos contribuir a la elaboración de una decisión. Esta decisión dice: ¿es la ciencia el patrón de todo saber o es que acaso hay un tipo de saber en el que se determine en primer lugar el fundamento y las fronteras de la ciencia y, con ello, su verdadera efectividad? ... con nuestra pregunta nos movemos fuera del ámbito de las ciencias; el saber al que aspira nuestra pregunta no es ni mejor ni peor – sino completamente diferente. (28/10)

Heidegger sugiere aquí que la objetividad científica ha entrado en todas las esferas del saber, rebasando los límites en los cuales debería operar. Este es un punto crucial para nuestro análisis, dado que la puesta en cuestión de la objetividad científica implica, como es bien sabido, un análisis crítico de la verdad que opera en ella, a saber: la certeza. Esto, a su vez, está ligado a las críticas que encontramos en algunos textos de Heidegger hacia las éticas

tradicionales, pues, tal como señala Rodríguez, es en la filosofía moderna de la subjetividad –que se sustenta en la noción de certeza– donde se asientan las representaciones morales habituales del ser humano que Heidegger pone en cuestión y de las cuales se quiere distanciar (110-11).

Considerando entonces que la puesta en cuestión de la objetividad científica no pretende abolir esta verdad, sino más bien poner en cuestión su omnipresencia, no es posible concluir que la superioridad de la verdad de la experiencia cotidiana –entendida en términos de una guía relevante para nuestras acciones del día a día– implica necesariamente que toda acción que pertenece al ámbito específico de las acciones humanas al que alude la palabra ‘moral’ debiera dejar de regirse por una ética que sea producto de la verdad de la experiencia científica.

Freeman se refiere expresamente a este asunto cuando compara la crítica de Heidegger a la noción abstracta de un individuo autónomo (propia de la filosofía moderna de la subjetividad), en tanto fracasa en reconocer el carácter único de los individuos singulares (*uniqueness of singular individuals*), con el rechazo de Martha Nussbaum a la práctica de seguir reglas abstractas como el camino para el florecimiento humano. Para Freeman es claro que

Heidegger tendría que estar de acuerdo en que el seguimiento de reglas es útil en la práctica y, en muchos casos, necesario en la mayoría de las áreas de la vida social, pero que hay una diferencia entre usar reglas en varias situaciones y la idea de que, en moralidad, las reglas deben ser tanto generalizadas y codificadas. (557)

Pienso que Freeman está en lo correcto al sugerir que Heidegger estaría de acuerdo en que dentro del ámbito específico de las acciones del ser humano al que alude la palabra moral, hay lugar para dos éticas diferentes en tanto están basadas en dos verdades diferentes que coexisten. Sin embargo, sostener esto requiere hacerse cargo del modo en que estos dos tipos de ética se articulan, lo que ella no hace. A pesar de que trabajar esta articulación

está fuera del alcance de este artículo, creo que el análisis que aquí ofrezco puede nutrir futuras investigaciones a este respecto⁷.

Pienso que el reconocimiento de estas dos éticas es importante para enfrentar la pregunta por lo que ocurre en aquel ámbito específico de las acciones del ser humano al que alude la palabra moral cuando es abordado desde la verdad de la experiencia cotidiana y no desde la verdad de la experiencia científica, pues va de la mano con entender que para desarrollar esta pregunta, el camino no puede ser poner el signo negativo a las éticas tradicionales para obtener con esto una suerte de ética no tradicional (la que quedaría configurada a partir de las éticas tradicionales y por tanto determinada por ellas). El hecho de que la puesta en cuestión de la objetividad científica no pretenda abolir esta verdad, sino poner en cuestión su omnipresencia, implica que este camino guarda relación con ingresar en las razones de esta puesta en cuestión para, desde allí, despejar el terreno de aquellas representaciones fundamentales que determinan hoy nuestra relación con nosotros mismos, con los demás y con el mundo. Es únicamente este trabajo el que puede dar lugar a un nuevo modo de esta determinación y, con ello, a un tipo de ética fundamentalmente diferente de las tradicionales.

Esta puesta en cuestión tiene muchas aristas, pero creo que es bastante evidente y ampliamente aceptado que todas ellas se encuentran en un punto común: la insuficiencia de entender al ser humano como sujeto moderno, lo que para Heidegger significa entender al ser humano como aquel ser que se pone a sí mismo como centro y medida de todo lo que es (Heidegger, “La época” 74-76/90-92). Por lo pronto entonces, podríamos decir que un

⁷ Tal como menciono en la nota al pie 10, los resultados del análisis que aquí ofrezco podrían dialogar con algunos aspectos relevantes del modo en que Luis César Santiesteban propone desplegar la dimensión ética del pensar de Heidegger. Un elemento base de su propuesta es precisamente una manera de comprender dos tipos ética a la luz de dos modos distintos de comprender la verdad. Para Santiesteban, la ética originaria es a las éticas metafísicas, lo mismo que la verdad originaria (*aletheia*) es a la verdad como correspondencia (que es la condición de posibilidad de la verdad como certeza), lo que implica que las éticas metafísicas encuentran su fundamento en la ética originaria (Santiesteban 81).

abordaje del ámbito específico del actuar humano al que alude la palabra moral desde la verdad de la experiencia cotidiana y no desde la verdad de la experiencia científica, va de la mano con una comprensión del ser humano que se distancia de la subjetividad moderna. A primera vista esto parece extraño, ya que se tiende a pensar que es lo contrario: dado que no hay una verdad científico-objetiva a la que ceñirse, la verdad cotidiana debería llevarnos a una subjetividad reforzada, lo que –con buenos argumentos– se vincula al relativismo moral. Pero esto no puede ser a lo que conduce la puesta en cuestión que hace Heidegger de la omnipresencia de la objetiva certeza del pensar científico característico de la filosofía moderna de la subjetividad, ya que la primacía de la objetividad científica es precisamente producto de la comprensión del ser humano como sujeto moderno, por lo que una disminución de la fuerza de la objetividad científica presupone más bien la disminución de la fuerza del sujeto moderno y no un reforzamiento de ella. Esto, a su vez, está directamente vinculado al hecho de que Heidegger se mueve en la comprensión del ser humano como *Dasein*, es decir, en una comprensión para la que ser-en-el-mundo es decisivo, con lo que desafía la comprensión del ser humano como sujeto moderno en tanto esta surge desde la desconsideración del mundo. Tal como es bien sabido, Heidegger hace ver que precisamente esta desconsideración –que ocurre de manera definitiva en el pensamiento de Descartes y que implica rechazar todo aquello que no podamos calcular o capturar con claridad y distinción en una representación moderna– es lo que le permite al sujeto ponerse como el centro determinador del mundo. Pero este mundo que el sujeto determina no puede ser el mismo mundo que desconsidera, pues en esta determinación ha quedado ya fuera todo aquello que el sujeto no puede capturar en una representación cierta, habilitadora de la objetiva certeza del pensar científico. De aquí que Heidegger se refiera a este mundo que el sujeto determina, como imagen, como un mundo que es objeto de la representación del sujeto (71-76/86-92).

En la introducción señalé que Rodríguez sostiene que, para desarrollar la dimensión ética del pensar de Heidegger, es necesario trabajar en una

recuperación del sentido originario del habitar que figura en el nombre *ethos*, sugiriéndonos que es en el retroceso hacia el fundamento de la metafísica donde se realiza esta labor de recuperación, al intentar pensar la copertenencia originaria del ser humano y el ser por debajo de la filosofía moderna de la subjetividad. En la siguiente sección mostraré que la crítica a la subjetividad moderna que ofrece Heidegger en *PC* –que es parte de su trabajo de fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana–, se desarrolla precisamente mediante un retroceso al fundamento de la metafísica moderna y, de manera muy interesante, va de la mano de una preocupación por lo óntico que, como sabemos, caracteriza a la noción de metontología y le permite presentarse como el tipo de reflexión en el que pueden situarse las cuestiones de la ética.

4. EL ROL DEL CARÁCTER PROBLEMÁTICO DEL *A PRIORI* EN LA INTENSIFICACIÓN DE LA PREOCUPACIÓN POR LO ÓNTICO EN PC. REPRESENTACIONES CONTRA LA EXPERIENCIA COTIDIANA VERSUS REPRESENTACIONES INTUITIVAS

Si de un nuevo modo de habitar el mundo se trata, parece imprescindible plantearse la pregunta ¿qué es una cosa? En *PC* Heidegger distingue tres sentidos de la palabra cosa: un sentido restringido (lo presente –*das Vorhandene*– tal como una piedra, un árbol, un lagarto o un reloj), uno amplio (incluye el anterior pero también planes, decisiones, acciones, lo histórico), y uno muy amplio (incluye lo anterior pero además aquello que es algo y no nada). Heidegger sostiene que nuestro uso lingüístico es más próximo a comprender la palabra cosa en el sentido restringido y que su planteamiento de la pregunta por la cosa se mantendrá en este sentido. La razón de esto es que “la pregunta por la cosa, incluso cuando se comprende esta en sentido amplio, y aún en el sentido más amplio, se dirige en la mayoría de los casos a este ámbito restringido y surge en primer lugar de él” (24/6). Esto sugiere que el modo en que comprendemos la palabra cosa en

sentido restringido impacta en cómo comprendemos los sentidos amplio y muy amplio, lo que es relevante dado que implica que las conclusiones del análisis de Heidegger en *PC* pueden impactar a todas las cosas.

Heidegger se refiere al sentido restringido de la palabra cosa por el que se preguntará en *PC* con expresiones como “las cosas de nuestro entorno” (24), como “lo más próximo, ...lo asible” (Heidegger, *PC* B 16/6)⁸, y postula que el modo en que la ciencia moderna trata el “ámbito más cercano de las cosas que están en nuestro alrededor” (*PC* A 37/19), deja a este mismo ámbito de lado (33-41/14-23). A la luz de lo señalado en el párrafo precedente y tal como he sugerido en un artículo anterior, esto significa que lo que Heidegger piensa que el modo de pensar científico moderno hace a las cosas en sentido restringido, se transfiere a las cosas en sentido amplio y muy amplio (Crichton, “Heidegger” 183-84, traducción propia).

En *PC* Heidegger ingresa al análisis de la ciencia moderna al preguntarse por el rasgo fundamental de la actitud y de la existencia (*einem Grundzug der Haltung und des Daseins*) que está implicado en ella (94/66): “Ponemos un título a este carácter fundamental de la actitud cognoscitiva moderna si decimos que la nueva pretensión de saber es la pretensión de saber matemática (*der mathematische*)” (96-97/68). Heidegger aborda la noción de lo matemático en fundamental relación con la noción de metafísica moderna: “las ciencias naturales modernas, la matemática moderna y la metafísica moderna surgen de la misma raíz de lo matemático en sentido amplio” (127/98). Por metafísica moderna Heidegger entiende la metafísica racional, cuyo origen sitúa en el pensamiento de Descartes y cuya expresión paradigmática encuentra en el pensamiento de Leibniz (139-152/108-120). Esto significa que al ingresar en un análisis de lo matemático en sentido amplio estamos ingresando en los fundamentos de la metafísica moderna, que es precisamente el camino que Rodríguez sugiere para desplegar la

⁸ Esta expresión traduce el alemán ‘Wir fassen dieses Nächstliegende ins Auge, das Handgreifliche’. La traducción más actual de *PC* –que es a la que me refiero en este artículo– omite esta expresión, pero en la traducción más antigua al español de *PC* –a la que solamente me refiero en esta cita–, sí está traducida.

relación entre la ética y Heidegger en sus textos tardíos y que, tal como he indicado en la introducción, me he propuesto seguir en este artículo.

Heidegger desarrolla el significado de lo matemático en sentido amplio en referencia al pensamiento griego. La palabra matemático deriva de la expresión griega *tà μαθήματα*, que se refiere a las cosas, y en una perspectiva determinada (98-99/69-70). Tal como he sostenido, en *PC* Heidegger distingue entre tres sentidos de esta expresión: (1) aquello sobre las cosas que ya conocemos y que, por tanto, no lo sacamos primero de las cosas sino que en cierto modo lo traemos ya con nosotros; (2) el llegar a conocer (*zur Kenntnis bringen*) de (1) de una manera apropiada y determinada (este es un llegar a saber algo que ya sabemos), y (3) esa posición fundamental hacia las cosas, en la que tomamos (*vor-nehmen*) las cosas como ya nos son dadas, como deben y deberían sernos dadas. Como se puede notar, (3) se basa en (1), ya que solo podemos tomar las cosas como ya nos son dadas si hay algo sobre ellas que ya nos ha sido dado. El mismo razonamiento se aplica a (2), que está claramente fundamentado en (1). A pesar de que comúnmente los comentaristas de *PC* no diferencian entre los sentidos (1) y (2) de lo matemático y, si lo hacen, no distinguen el sentido (3), distinguir estos tres sentidos de lo matemático es crucial para lograr el objetivo general del análisis de Heidegger en *PC*, a saber: abordar la pregunta ¿qué es una cosa? de manera histórica (Crichton, “Heidegger” 172-77).

Heidegger es explícito en señalar que las diferentes fórmulas y definiciones de la esencia de la cosa a lo largo del tiempo “son solo el sedimento y el precipitado de posiciones fundamentales (*Grundstellungen*) que la existencia histórica (*geschichtliches Dasein*) en medio del ente en su totalidad (*inmitten des Seienden im Ganzen*) asumió en relación con éste y acogió en sí” (64/42). Esto significa que abordar históricamente la pregunta ¿qué es una cosa? es preguntarse por estas posiciones fundamentales (64/42). Para esto, cree necesario experimentar tanto la posición fundamental de los griegos como el cambio que se origina desde esta posición, y que consiste en un cambio del preguntar y del apreciar, del ver y del decidir (73-74/48-49). Determinar este cambio, señala Heidegger, exige:

que se observe aquel con una mirada más clara que en la que la mayoría de los casos nos tiene atrapados (*gefangen*) y nos impide ser libres (*unfrei*) en la experiencia y en la determinación de las cosas. Se trata de la ciencia natural moderna en tanto que ella se ha convertido según ciertos rasgos fundamentales en una forma de pensamiento universal. Aunque, ciertamente, en ella aún domina –si bien transformado– el comienzo griego, este no domina ni exclusiva ni decisivamente. (74/49).

Claramente entonces, el abordaje del carácter matemático de la actitud y existencia implicado en la ciencia moderna (que es el camino que Heidegger elige para analizarla), pretende llegar a esta cambiada posición fundamental frente a las cosas. Como se puede apreciar, aquí resuena el sentido (3) de lo matemático. Me referiré nuevamente a este punto en lo que sigue.

Patricia Glazebrook señala que Heidegger no dice a qué griegos se refiere en su discusión de lo matemático. Sin embargo, a ella le parece claro que está haciendo eco del Menón de Platón (Glazebrook, *Heidegger's Philosophy* 51, traducción propia). Como ella indica, Heidegger piensa que Platón es “el descubridor del *a priori* que expresa ese descubrimiento en su doctrina de que el aprendizaje en sí mismo no es más que recordar” (29). Theodore Kisiel también piensa que Heidegger tiene en mente este diálogo platónico (Kisiel, “The mathematical” 110, traducción propia), por lo que sugiere que con lo matemático en términos de (1) Heidegger está pensando en la idea de Platón, mientras que con (2) apunta a su teoría de la reminiscencia del conocimiento (110). Para Kisiel, Heidegger entiende a (1) como “cualquier conocimiento *a priori*” (109). Tal como se puede apreciar y he ya sostenido también, con (1) Heidegger apunta a nuestra precomprensión del ser (el *a priori*) (Crichton, “Heidegger”).

Teniendo a la vista que en *PCHeidegger* emplea los términos concepto y representación en su abordaje de lo matemático en la ciencia moderna (109-110 / 81), he sugerido que (1) –y la correspondiente ocurrencia de (2)– nos sitúa en la esfera de los conceptos y representaciones de las cosas. A su vez, en tanto (1) es lo que determina que aquello que vemos se haga

visible como lo que es, un cambio en (1) necesariamente implica un cambio en el modo en que las cosas se nos tornan visibles (178). Volveré a este punto en las Conclusiones.

Lo expuesto hasta aquí torna imprescindible plantearse la siguiente pregunta: ¿qué es lo que ha cambiado desde el origen griego del concepto ‘lo matemático’ para que en la modernidad constituya lo que más nos tiene cautivos y nos hace poco libres en la experiencia y determinación de las cosas? Tal como he señalado, el análisis de Heidegger en *PC* permite sostener que la respuesta a esta pregunta es que en la modernidad el sentido (1) de lo matemático –y la correspondiente ocurrencia de (2)– sufre un cambio que va desde representaciones intuitivas (*anschauliche Vorstellung*) a representaciones contra la experiencia cotidiana (*Grundvorstellung von den Dingen die der gewöhnlichen widerspricht*) (180-81). Heidegger asocia las primeras a las concepciones fundamentales de Aristóteles acerca de la naturaleza y el movimiento, ofreciéndonos una exposición muy breve sobre estas pero que deja ver que lo que le interesa destacar es que, en estas concepciones, la forma *cómo* un cuerpo se mueve está determinada por su *naturaleza*, y que esta naturaleza está completamente determinada por el *lugar* al que pertenece el cuerpo. El segundo tipo de representaciones, piensa Heidegger, aparece por primera vez en la primera ley del movimiento de Newton, siendo la clave el hecho de que habla de un cuerpo que no existe, de un cuerpo que es el resultado de un *mente concipere* que exige una representación de las cosas que contradice la evidencia de nuestra experiencia cotidiana de ellas (180-82). Tal como he argumentado, este segundo tipo de representaciones corresponde a la comprensión de Heidegger de las representaciones modernas en general y no solo a aquellas del ámbito de la ciencia (181).

En *PC* Heidegger hace ver que lo problemático de las representaciones contra la experiencia cotidiana es que en el proyecto (*Entwurf*)⁹ que

⁹ Como es bien sabido, en *ST* Heidegger recurre a la palabra *Entwurf* para referirse al ‘carácter proyectivo del comprender’ (que es al que hace eco el uso de *Entwurf* asociado a la palabra representación). A su vez, esta palabra es también la que usa al referirse al ‘Dasein como un proyecto arrojado’ (Dasein ist geworfener *Entwurf*). Como es bien

ellas –en tanto representaciones– conllevan, hay una “imposición de una determinación de la cosa que no está generada desde esta misma de modo acorde a la experiencia (*die nicht erfahrungsmässig aus diesem selbst geschöpft ist*)” y, sin embargo, “subyace a todas las determinaciones de las cosas, las posibilita y les abre un espacio” (119/90). Tal como he sugerido, esto significa que lo matemático en la ciencia moderna, argumentando en contra de la evidencia de la experiencia cotidiana, es realmente capaz de determinar la experiencia (182-83). Esto es lo que Glazebrook tiene en mente cuando sostiene que, para Heidegger, la ciencia moderna es violenta en tanto produce una invasión (*encroachment*) de lo real, en la que lo real queda confinado reductivamente como objeto (Glazebrook, “Heidegger” 255, traducción propia). A la luz de esto, se entiende por qué Heidegger describe la ciencia moderna como aquello que más nos tiene cautivos y nos hace poco libres en la experiencia y determinación de las cosas.

Tal como he sostenido también, este carácter problemático de las representaciones contra la evidencia de la experiencia cotidiana va de la mano del hecho de que ellas contienen el rasgo específico de lo matemático en la modernidad en tanto cumplen de mejor manera (que las representaciones intuitivas) con lo que Heidegger propone como la exigencia de lo matemático. Esta exigencia consiste en que para la posición fundamental absolutamente matemática no puede haber una cosa previamente dada, donde por cosa previamente dada Heidegger se refiere a cosas simplemente presentes (lo que nos viene al encuentro en nuestra experiencia cotidiana con las cosas) y no a lo previamente dado implicado en el sentido (1) de lo matemático (188-90). He argumentado que este mejor cumplimiento de la exigencia de lo matemático por parte de las representaciones contra la experiencia, se ve con claridad si tenemos en cuenta que, siguiendo la descripción que hace Heidegger de (1), las representaciones intuitivas son determinaciones

sabido también, ambos usos están relacionados. Si bien está más allá del alcance del análisis aquí propuesto, sería interesante realizar una investigación futura acerca de la relación entre el uso de *Entwurfen ST y PC*, con el fin de visualizar las continuidades y descontinuidades en el abordaje de esta noción en ambas obras y así aportar a la comprensión de ella.

de las cosas que, *de acuerdo con* (1), no sacamos primero de las cosas, pero *a pesar de esto*, de alguna manera son creadas experiencialemente a partir de la cosa, ya que no van en contra de la evidencia de la experiencia cotidiana. Mientras que las representaciones contra la evidencia de la experiencia cotidiana son determinaciones de las cosas que, *de acuerdo con* (1), no sacamos primero de las cosas y, *consecuentemente*, no son experiencialemente creadas a partir de la cosa dado que van en contra de la evidencia de la experiencia cotidiana (187-90).

Para profundizar en este mejor cumplimiento de la exigencia de lo matemático por parte de las representaciones contra la experiencia cotidiana (y, por tanto, en su carácter problemático), es necesario dirigir la mirada a la noción de voluntad que Heidegger presenta en *PC*. Para él, en la esencia de lo matemático “yace una particular voluntad (*Wille*) de nueva conformación y autofundamentación de la forma del saber como tal” (127/97) para la cual, como he indicado, “no puede haber una cosa previamente dada” (*keine vorgegebenen Dinge geben*) (133/103), refiriéndose a esta voluntad como la “correspondiente tendencia interna” (*seinem eigenen inneren Zug*) de lo matemático (126-27/96-97). Al recurrir a la noción de voluntad, Heidegger claramente personaliza lo matemático, lo que es a primera vista extraño, pero adquiere sentido si consideramos su comprensión de lo matemático en términos de (3), es decir, en términos de la posición fundamental que tomamos frente a las cosas. Dado que lo matemático en términos de (3) se basa en lo matemático en términos de (1), he sugerido que la noción de voluntad de lo matemático implica a (1) (188-89). Esto permite sostener que las representaciones contra la evidencia de la experiencia cotidiana –las representaciones modernas– pueden ser entendidas como el cumplimiento o desarrollo de lo matemático en términos de (1), en tanto (1) implica un conocimiento que no se saca de las cosas (189). Basándome en esto, he propuesto que lo matemático no se convierte en un problema para Heidegger solo en su expresión moderna sino también en su definición griega –ontológica–, siendo ésta la razón por la que en *PC* Heidegger se refiere a cuestiones ontológicas (nuestra precompresión del ser, el *a priori*) con la expresión implícitamente crítica de lo matemático (187-88). En línea

con esto, he sugerido que el análisis de Heidegger de lo matemático en *PC* muestra que a mediados de los años treinta se da cuenta de que pensar el ser como el *a priori* acarrea un peligro, que consiste en que el ser así pensado puede –y de acuerdo con la voluntad de lo matemático debe– romper su relación con aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura (192).

Visualizar el carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* me ha permitido desarrollar otra investigación en la que he dialogado con la propuesta de William McNeill acerca de la razón de la desaparición de la noción de metontología de la obra de Heidegger. Para McNeill, la metontología desaparece porque depende de la ontología. Esto se debe, según él, a que la ontología queda socavada con la noción de retracción del ser (*Entzug des Seins*) característica del Heidegger post-*ST*, dado que esta noción implica que el ser ya no se puede pensar como el fundamento *a priori* de los entes. Esto conlleva a que la tematización que implica la metontología (una tematización del ente en su totalidad) carece de la comprensión proyectiva del ser que es necesaria para ella (Crichton, “Metontology”, traducción propia). A la luz de esto he concluido que la desaparición de la noción de metontología se debe a su imposibilidad de dar cuenta de manera apropiada de la creciente preocupación por lo óntico de Heidegger (48-49) y he sugerido que en *PC*, esta preocupación se manifiesta en su decisión de trabajar en la fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana (53-54), fundamentación que a pesar de estar enfocada en las cosas de nuestro entorno (cosas en sentido restringido), puede –sobre la base de lo que indiqué al inicio de esta sección–, traspasarse a todas las cosas.

Tal como he señalado también, considero que el carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* no implica que Heidegger abandone este modo de abordar el ser y que, por tanto, pretenda superar la noción misma de representación, sino que se traduce más bien en intentar “encontrar una manera de pensar el *a priori* de modo que no pueda desligarse de la experiencia cotidiana” (Crichton, “Heidegger” 193). Para sostener esta conclusión, me he basado en el aprecio que muestra Heidegger hacia las representaciones intuitivas en *PC*, que se debe a que este tipo de representaciones se vinculan

a (y pueden dar cuenta de) las nociones de actualidad inmediata y contexto natural (186-87). Ambas nociones, según Glazebrook, hacen referencia a un ámbito no determinado por el pensamiento científico moderno, el que, según Heidegger, Aristóteles sí pudo abordar (187; Glazebrook, "Heidegger" 250-51). Estas nociones, por tanto, se vinculan a las nociones de las cosas de nuestro entorno y lo más próximo, lo asible, que he señalado al inicio de esta sección y con las que Heidegger apunta a la experiencia cotidiana de las cosas. A la luz de esto, es posible sostener que la noción de representaciones intuitivas juega un papel importante en el trabajo de fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana.

Teniendo presente que Freeman piensa que la desaparición de la noción de metontología es una de las razones por las que su interpretación de la noción del arte de existir se queda en un nivel muy general, parece pertinente evaluar si acaso el análisis que he propuesto puede aportar a complementar su interpretación.

5. CONCLUSIONES. EL ARTE DE EXISTIR A LA LUZ DE LAS REPRESENTACIONES INTUITIVAS: HACIA UNA POSICIÓN FUNDAMENTAL DEL SER HUMANO EN MEDIO DE LOS ENTES QUE RECUPERA EL SENTIDO ORIGINARIO DEL HABITAR QUE FIGURA EN EL NOMBRE ETHOS

Tal como he señalado en la Introducción, el arte de existir que emerge en el marco de la noción de *metontología* contiene elementos que permiten avanzar en el desarrollo de la dimensión ética del pensar de Heidegger, respondiendo con esto a la preocupación por lo óntico que la metontología denota y que la posiciona precisamente como el tipo de reflexión en el que pueden situarse las cuestiones éticas. En la segunda sección desarrollé y analicé la interpretación que hace Freeman del arte de existir y destaqué que las tres facetas que lo componen requieren necesariamente que la persona que las lleve a cabo tenga la capacidad de ver la singularidad. Dado que el arte de existir es, siguiendo a Freeman, una noción que se mueve en el plano del tipo

de ética en el que no es válido usar reglas y normas universales y necesarias, parece sensato sostener que el ver la singularidad que esta noción implica, es un ver la singularidad a la luz de la verdad de la experiencia cotidiana y no a la luz de la verdad de la experiencia científica.

Tal como mencioné en la sección 3, en *PC* Heidegger señala que en nuestra experiencia cotidiana con las cosas siempre está mediando el pensar científico-moderno. Siendo esto así, y sobre la base del análisis que he ofrecido en este artículo, sugiero que el ver la singularidad al que apunta Freeman requiere de un cambio en el modo en que las cosas se nos tornan visibles, es decir: un cambio de lo matemático en términos de (1) y la correspondiente ocurrencia de (2) y, por tanto, un cambio en el tipo de representación que está en juego en el modo de ver. Este es un cambio del ver y del percibir que va de la mano –tal como se sigue del análisis en la sección 4–, de una posición fundamental del ser humano frente a los entes diferente de aquella posición fundamental matemática. Así, pienso que la noción de representaciones intuitivas –en tanto son representaciones que se vinculan a (y pueden dar cuenta de) aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana no determinada por el pensar científico-moderno– puede ayudar a desplegar lo que significa ver la singularidad en el plano del tipo de ética al que apunta la noción del arte de existir y, de este modo, complementar el análisis de Freeman y, por tanto, su propuesta de desarrollo de la dimensión ética del pensar de Heidegger. Sin embargo, el análisis ofrecido hasta aquí nos da una idea muy general de las representaciones intuitivas y no una concepción concreta de ellas.

Tal como he sostenido en la sección 4, la idea de representaciones intuitivas juega un papel importante en el trabajo de fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana al que Heidegger nos convoca en *PC*. En una investigación anterior argumenté que la poco ortodoxa interpretación que hace Heidegger del pensamiento de Kant en esta obra es parte del trabajo de esta fundamentación. En *PC* Heidegger se concentra en el abordaje que hace Kant de la intuición en la *Critica de la razón pura* (1781/1787), y postula que este abordaje es una delimitación de la tendencia matemático-moderna a determinar todo lo que es a partir de la

sola razón pura (a través de representaciones contra la experiencia cotidiana). Con esto a la vista, Heidegger se apropió de la noción de lo sintético *a priori* kantiana con el objetivo de sacarla fuera de la esfera de los objetos de la ciencia físico-matemática y ponerla en el ámbito de la experiencia cotidiana, lo que implica precisamente –y sorprendentemente– el complejo desafío de eliminar la universalidad y la necesidad (certeza epistémica) del *a priori* de Kant (Crichton, “Thought”, traducción propia). Teniendo esto en consideración, propongo que para desarrollar una concepción más concreta de la noción de representaciones intuitivas –y con esto desplegar lo que significa ver la singularidad en el contexto del arte de existir–, es necesario analizar la interpretación que desarrolla Heidegger en *PC* del “Sistema de todos los principios del entendimiento puro” de Kant. A su vez, y tal como he sugerido anteriormente, en esta interpretación sería esperable encontrar una concepción más matizada de lo óntico (Crichton, “Metontology” 55-56), que es, tal como he señalado en la sección 2, el modo en que Freeman entiende lo óntico en relación con la metontología, pero acerca del cual no nos ofrece un desarrollo. Junto con esto, si consideramos que la noción de representaciones intuitivas surge en el análisis que hace Heidegger del movimiento de los cuerpos en Aristóteles –análisis para el cual el vínculo entre naturaleza corpórea y lugar es crucial –, y tenemos a la vista la interpretación de Glazebrook acerca del análisis que hace Heidegger del pensamiento de Aristóteles que he señalado en la sección 4, parece pertinente ingresar también en este análisis para trabajar la noción de representaciones intuitivas.

Independientemente del resultado que pueda surgir del desarrollo de una concepción más concreta de las representaciones intuitivas, considero que el análisis expuesto en la sección 4 permite afirmar que dicho resultado estará siempre condicionado por una advertencia: este tipo de representaciones debería –siguiendo la voluntad de lo matemático– transformarse en representaciones contra la evidencia de la experiencia cotidiana. Siendo así, habría que sugerir que cualquier contribución de la noción de representaciones intuitivas a la propuesta de comprensión del arte de existir de Freeman, deberá tener presente que existe un peligro

al acecho: el peligro de que aquello que determina lo que vemos –lo matemático en sentido (1) y la correspondiente ocurrencia de (2)– rompa su vínculo con lo dado en la experiencia cotidiana y se transforme en un *a priori* contra la evidencia de esta misma. Esta ruptura conlleva una mirada que reduce el fenómeno observado, en la medida en que solo puede ver en él aquello que el *a priori* (universal, necesario y contrario a la experiencia cotidiana) le permite ver. Tal como he sugerido en la sección 3, esto es lo que le posibilita al ser humano calcular y tener control acerca de las cosas y ponerse como el centro determinador del mundo. A la luz de esto, parece sensato sostener que la posición fundamental del ser humano en medio de los entes que va de la mano de las representaciones intuitivas, le impide ponerse en la condición de centro determinador. Esto coincide con lo que ya había anunciado en la tercera sección al sostener que un abordaje del ámbito específico del actuar humano al que alude la palabra moral desde la verdad de la experiencia cotidiana nos traslada hacia una comprensión del ser humano que se distancia de la subjetividad moderna.

Con miras a una comprensión más profunda de la posición fundamental del ser humano que va de la mano de las representaciones intuitivas en relación con la ética, considero que lo que he propuesto hasta aquí contribuye a una elaboración más concreta de la noción del ser humano como el pastor del ser, tal como Heidegger la plantea en *CH* en el marco de la ética originaria. Esta figura, como es sabido, se presenta contrapuesta a la comprensión moderna del ser humano como ‘el señor de lo ente’ (281)¹⁰.

Tal como se ha podido apreciar, el trabajo que he ofrecido en este artículo es un intento de seguir el camino señalado por Rodríguez para desarrollar la dimensión de la ética originaria de Heidegger, a saber: cavar en el fundamento de la metafísica. Tal como he señalado también, Rodríguez

¹⁰ A su vez, y en línea con esto, es una comprensión que puede también entablar un diálogo con la propuesta de Luis César Santiesteban de que la dimensión de la ética originaria de Heidegger requiere de una disposición afectiva fundamental que –siguiendo algunos textos de Heidegger–, Santiesteban designa como el *ethos* del respeto (*Scheu*). Este *ethos* es para Santiesteban una disposición afectiva fundamental que “lleva al hombre a una actitud hacia el ente en su totalidad en la que surgen la humildad, la escucha y la reserva” (Santiesteban, “La ética” 88).

sostiene que es en este retroceso al fundamento de la metafísica donde puede surgir una recuperación del sentido originario del habitar que figura en el nombre *ethos* y que esta ética originaria necesita. Mi análisis ha mostrado que la noción de representaciones intuitivas –que surge precisamente en un análisis del fundamento de la metafísica moderna– puede nutrir lo que sería una posición fundamental del ser humano en medio de los entes que permite –a diferencia de la posición fundamental matemática que caracteriza a la filosofía moderna de la subjetividad– una relación libre, de no dominación, con aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana. A la luz de esto, la noción de representaciones intuitivas se posiciona como clave para el trabajo filosófico dirigido hacia la recuperación de un modo de habitar que, como posibilidad, ha estado siempre presente, pero cuyo espacio ha sido desplazado por la absolutización del pensamiento científico-moderno, a través de las representaciones contra la evidencia de la experiencia cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

- CRICHTON, CRISTINA. "Heidegger on Representation: The Danger Lurking in the *a priori*". *Tópicos. Revista de Filosofía*, n.º 56, 2019, pp. 167-195.
- . "Metontology and Heidegger's concern for the ontic after Being and Time: challenging the *a priori*". *Transformação*, vol. 45, n.º 3, 2022, pp. 33-58.
- . "Thought in the Service of Intuition: Heidegger's Appropriation of Kant's Synthetic *a priori* in *Die Frage nach dem Ding*". *Kriterion*, n.º 146, 2020, pp. 339-361.
- CROWELL, STEVE. "Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n.º 2, 2000, pp. 307-331.
- FREEMAN, LAUREEN. "Metontology, Moral Particularism, and the 'art of existing': a Dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams". *Continental Philosophy Review*, vol. 43, n.º 4, 2010, pp. 545-568.
- . "A re-reading of Heidegger's Being and Time par. 26". *Philosophy Today*, vol. 53, n.º 1, 2009, pp. 85-99.
- GLAZEBROOK, PATRICIA. *Heidegger's Philosophy of Science*. Nueva York: Fordham UP, 2000.
- . "Heidegger on the experiment". *Philosophy Today*, vol. 42, n.º 3, 1998, pp. 250-261.
- HEIDEGGER, MARTIN. "Brief über den Humanismus". *Wegmarken*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.
- . "Carta sobre el humanismo". *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000; 259-297.
- . "Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"". *Wegmarken*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.
- . "La época de la imagen del mundo". *Caminos de Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- . *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1984.

- . *Gesamtausgabe [GA 22]. Die Grundbegriffe der antiken Philosophie.* Editado por Franz-Karl Blust. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann GmbH, 1993.
 - . *Gesamtausgabe [GA 83]. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus.* Editado por Mark Michalski. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann GmbH, 2012.
 - . “Introducción a ‘¿Qué es Metafísica?’”. *Hitos.* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000. 299-312.
 - . *The Metaphysical Foundations of Logic.* Traducción de Michael Heim. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
 - . *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1978.
 - . *La pregunta por la cosa A.* Traducción de José M. García Gómez del Valle. Barcelona: Palamedes, 2009.
 - . *La pregunta por la cosa B.* Traducción de Eduardo García Belsunge y Zoltan Szankay. Buenos Aires: Editorial Sur, 1964.
 - . *Principios metafísicos de la lógica.* Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2009.
 - . *The Question Concerning the Thing.* Traducción de James D. Reid y Benjamin D. Crowe. Londres/Nueva York: Rowan & Littlefield, 2018.
 - . *What is a Thing?* Traducción de W.B. Barton, Jr. y Vera Deutsch. Indiana: Gateway, 1967.
 - . “Die Zeit des Weltbildes”. *Holzwege.* Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977.
- KISIEL, THEODORE. “The Mathematical and the Hermeneutical: on Heidegger’s notion of the a priori”. *Martin Heidegger in Europe and America*, editado por Edward G. Ballard y Charles E. Scott. La Haya: Springer, 1973. 109-120
- KRELL, DAVID FARRELL. *Intimations of Morality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger’s Being and Time.* Filadelfia: The Pennsylvania State University Press, 1986.
- MCNEILL, WILLIAM. “Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935”. *Heidegger Studies*, vol. 8, 1992, pp. 63-79.
- Rodríguez, Ramón. “Ontología existencial y ética. En torno a la “ética implícita”

de Ser y Tiempo de Heidegger". *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy*, editado por Julia Urabayen y Sergio Sánchez-Migallón. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 2014; 109-147.

Santiesteban, Luis César. "La ética del 'otro comienzo' de Martin Heidegger". *Dianoia* XLIX, n° 53, 2004, pp. 71-92.