
Capítulo III

*Primer paso del método
fenomenológico heideggeriano*

.....

La destrucción: desmontaje de conceptos de la ontología tradicional en *El camino en el campo*

.....

§ 18. Recapitulación

En el primer capítulo de la presente investigación dejamos claro en qué consistía el significado profundo de *lo sencillo* mediante su etimología, en el segundo capítulo establecimos las relaciones profundas que guarda el método fenomenológico con las intuiciones vitales que el pensador adquirió del mundo de la provincia.

Comprendimos en qué radicaba la apropiación particular que Heidegger hizo de *lo sencillo* en su propio camino vital. Posteriormente, ampliamos estas reflexiones hacia el método fenomenológico, donde establecimos el vínculo entre el pensar-pensante y el trabajo del campo.

Entendimos que para acercarnos al fenómeno de *lo sencillo*, teníamos que pensar el tiempo, el espacio y el ser-ahí de forma diferente. Hablamos de la

proyección circular en la que está inscrito *lo sencillo* como *das Ein-fach* y *sem-genus*. Hicimos referencia a un tipo de hombre involucrado con el mundo, volcado hacia el “hacer” y la construcción de sí mismo, no mediante una subjetividad, sino desde un constante intercambio de sentido corpóreo con el mundo. Dejamos claro que en el caso particular de Heidegger, su pensar-pensante se comprende mejor si se parte de la estrecha relación que mantuvo con el mundo de la provincia, donde “Los miembros de la totalidad del todo estructural se han vuelto aún más ricos y con ello aún más urgente la cuestión existencial de la unidad de tal totalidad” (Heidegger, 2014, p. 343).

Insertos en la proyección circular del ser-ahí, nos instalaremos finalmente a la circularidad ontológica donde yace *El camino en el campo*. Nos internaremos en el camino siguiendo los pasos del método fenomenológico heideggeriano y analizaremos las interpretaciones que adquiere *lo sencillo* dentro del pensar-pensante de Martin Heidegger como una explicación del sentido del ser mediante el *surgir* y la *totalidad* del sentido.

En el capítulo II afirmamos que la hermenéutica fenomenológica heideggeriana estaba vinculada con las dinámicas del “hacer” en el mundo campesino. Dijimos que el hombre de la provincia “no quiere tener en cuenta” la historia y desdeña el saber que ignora lo práctico desligando al hombre de su acción en el mundo, y que desde allí interpretamos la dinámica ontológica de esta nueva metodología, pues la provincia y el pensar-pensante involucran al hombre con el mundo mediante el surgir y la totalidad del sentido presente en *lo sencillo*.

¿Cómo traduce Heidegger esta intuición del método al lenguaje del pensar-pensante? El hombre es un ser-ahí y el habitar campesino, ejemplificado en el mundo de la provincia, se erige como una metáfora de la estructura “ser-en-el-mundo”.

Mediante la hermenéutica fenomenológica, entendida como el “método propio de la ontología”, que busca indagar perpetuamente por el origen, la concepción del mundo es interpretada como una estructura en estrecha relación con el ser-ahí fáctico. La concepción del mundo no es impuesta, inventada, imaginada ni supuesta, sino delimitada, mostrada y determinada a partir del comportamiento inherente al ser-ahí mismo, y esa delimitación es metódica.

Con ella habrá de ponerse en evidencia las estructuras del ser; es decir, el fin y los límites del ser-ahí.

La filosofía puede, y quizás debe mostrar, entre muchas otras cosas, que a la naturaleza esencial del ser-ahí pertenece algo así como una concepción del mundo. La filosofía puede y debe delimitar lo que constituye en general la estructura de una concepción del mundo. Pero nunca puede desarrollar y poner esta o aquella determinada concepción del mundo. De acuerdo con su naturaleza, la filosofía no es la elaboración de una concepción del mundo, pero tiene, quizá por eso mismo, una relación elemental y de principio con todas las construcciones del mundo, no sólo teóricas, sino también las fácticamente históricas. (Heidegger, 2000c, p. 37).

El saber teórico de la ontología es el que Heidegger pretende rescatar a partir de la hermenéutica fenomenológica. El pensar-pensante puede y debe ser una concepción del mundo, pero entendida ya no a partir de los entes sino del ser.

§ 19. La destrucción fenomenológica

La destrucción, como primer momento del método fenomenológico, consiste para Heidegger en el “desmontaje” crítico de los conceptos tradicionales que a lo largo de la historia ha manejado la ontología y que, en un primer momento, resulta necesario utilizar en dirección a las fuentes desde donde estos conceptos se generaron. Es decir, que a partir de este primer paso metodológico, habremos de resignificar gradualmente la pregunta que interroga por el sentido del ser partiendo de los errores con los que ha sido interpretada por la historia de la ontología. En el texto *La tesis de Kant sobre el ser*, Heidegger consigna lo siguiente:

Si recordamos una vez más la historia del pensar europeo-occidental, descubrimos que la pregunta por el ser, como pregunta por el ser del ente, es dual. Por un lado pregunta: ¿Qué es el ente en general como ente? Las consideraciones en torno a esta pregunta, en el curso de la historia de la filosofía se llevan a cabo bajo el título de ontología. La pregunta “qué es el ente”, pregunta al mismo tiempo: ¿cuál es y cómo es el ente en el sentido del ente supremo? Es la pregunta por lo divino y por Dios. (Heidegger, 1962, pp. 6 y 7)

Para Heidegger es indispensable plantear la destrucción en términos de una ruptura con los condicionamientos y presupuestos otorgados por la tradición ontológica, logrando que el ente vuelva a ser digno de una pregunta desde su dimensión trascendente. La tradición nos somete y nos hace ver como innecesario

el tener que preguntarnos por el origen logrando que la pregunta por el sentido del ser caiga en el olvido. Como lo aclara en el § 6, de *Ser y tiempo*,

La tradición considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las fuentes originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen [...] La consecuencia es que el ser ahí ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él. (Heidegger, 2014, p. 31)

Será fundamental olvidarnos de todas las formas como anteriormente ha sido entendida la ontología. Desde las tesis modernas de la lógica, pasando por la ontología medieval y la kantiana, tendremos que colocar al ser frente a una nueva “nada”, original y fecunda, para que la ontología pueda, desde *lo sencillo*, volver a mirar el mundo “por primera vez” en busca del *a priori* y de las estructuras originales que constituyen un nuevo sentido del ser.

¿Cómo habrá de interpretarse entonces ese colocar frente a una nueva “nada” ontológica el roble, el campanario y el banco de madera? ¿Cómo analizar junto con ellos el sentido del ser descubriendo una temporalidad y unas estructuras que les sean propias? La respuesta la plantea Heidegger recurriendo a tres destrucciones fundamentales:

- La destrucción de la noción vulgar de tiempo.
- La destrucción de la diferencia ontológica.
- La destrucción de la noción de lenguaje entendido solo como comunicación.

§ 20. La destrucción de la noción vulgar de tiempo

Para llegar a saber cómo *lo sencillo* nos acerca a una interpretación del sentido del ser en *El camino en el campo*, es indispensable destruir la noción vulgar de tiempo. ¿Pero qué entiende Heidegger por *vulgar*? La interpretación común, que define el tiempo como linealidad, acumulación y cronología:

Por tener en el fechar midiendo una especial primacía el presentar lo presente, es por lo que la lectura métrica del tiempo en el reloj se expresa también en un señalado sentido con el

ahora. En la medición del tiempo [...] Este tiempo “universalmente” accesible en los relojes resulta así encontrado delante como, cabe decir, una multiplicidad de horas “ante los ojos”, sin que la medición del tiempo sea dirigida temáticamente al tiempo en cuanto tal [...] El tiempo mundano es más “objetivo” que todo posible objeto, porque, como condición de posibilidad de los entes intramundanos, resulta “objetivado” horizontal-extáticamente en cada caso. (Heidegger, 2014, pp. 449, 452)

Resulta indispensable que el tiempo ligado a *lo sencillo* en *El camino en el campo* no sea una cronología ni una objetivación horizontal accesible universalmente en cualquier reloj. Para que el ser-ahí interprete el ente desde *lo sencillo* tiene que haber comprendido primero el ser. Pero no debemos olvidar, que aunque estemos ya ubicados en el camino, el pensar-pensante de Heidegger insiste en que, sin importar dónde se encuentre, el ser-ahí no sabe que ya ha entendió el ser. Esto anterior ha sido olvidado por el ser-ahí fácticamente existente. Entonces, si el ser que siempre ha sido comprendido anteriormente ha de convertirse en un objeto, la objetivación de esto que es anterior, de esto que ha sido ignorado, tendrá que poseer el carácter de un volver a lo ya interpretado en otro momento y previamente (Heidegger, 2000c, p. 385).

Este tiempo circular recoge dentro de sí toda una dinámica propiciadora que interpreta el pasado, el presente y el futuro, y todos estos se articulan en el instante de un mismo movimiento ontológico.

Al ser-ahí es inherente como constitución óptica un ser pre-ontológico. El ser-ahí es en el modo de siendo, comprendiendo lo que se dice “ser”. Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el ser-ahí en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ser, es el tiempo. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se necesita de una explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del ser-ahí que comprende el ser. (Heidegger, 2014, p. 27)

Esta primera destrucción de la noción vulgar de tiempo nos empieza a conducir a la tesis de que “lo anterior a todo anterior posible es el tiempo” ya que este es la condición de posibilidad de toda noción de anterioridad. Hablamos entonces del tiempo ontológico, o lo que Heidegger llama la *temporaneidad de la comprensión del ser*, mediante la cual se puede esclarecer por qué las determinaciones ontológicas del ser tienen el carácter de lo *a priori*. El tiempo es ahora

el primer nivel que cubre, recibe y luego refleja, de vuelta hacia el ser-ahí, toda posible proyección de su propio ser.

La temporalidad se temporaría en cada éxtasis totalmente, es decir, en la unidad extática de la plena temporación de la temporalidad, en cada caso se funda la totalidad del todo estructural integrado por la existencia [...] La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del “fuera de sí” en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su “ahí” (Heidegger, 2014, pp. 378 y 379)

Entonces comienza nuestro recorrido por *El camino en el campo* sabiendo que somos un ser-ahí fácticamente existente, salidos de la linealidad vulgar y cronológica del tiempo horizontal. Guiados por el pensar-pensante, nos ubicamos en una sincronía comprensiva con lo cercano. Cubierto por el *a priori* del tiempo ontológico, nos recibe en el camino la totalidad de lo *Ein-fach* y el surgimiento del *sem-genus*, encarnados en la permanencia y la repetición de “lo siempre mismo”. Nos hemos salido de la concepción vulgar lineal, acumulativa y cronológica del tiempo y nos hemos colocado en el origen de una proyección circular que habrá de conducirnos a la exégesis del sentido del ser por medio de *lo sencillo*:

En cada estación, los mismos sembrados y ondulaciones de la pradera acompañan al camino con una innovadora cercanía. Sea que las montañas de los Alpes se sumerjan en el crepúsculo sobre los árboles; sea que —donde el camino se hace uno con la ondulación de la colina— vuele la alondra en la montaña veraniega; sea que el viento del este llegue desesperado desde la región donde reposa la aldea natal de la madre; sea que un leñador cargue al anochecer, rumbo a la cocina del hogar, su haz de leña; sea que regrese la carreta de la cosecha balanceándose por entre los surcos del camino; sea que los niños recojan al borde del prado las primeras flores de primavera; sea que la niebla deslice durante días sobre el campo su oscuridad y su pesadez; siempre y en todas partes, rodea al camino en el campo el consejo alentador de lo mismo:

Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre y requiere, sin embargo, una larga maduración. Oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de todas las cosas crecidas que pertenecen junto al camino, nos otorga mundo. (Heidegger, 1983, trad.)

En *El camino en el campo* los sembrados, la pradera, los árboles, la colina, la cocina, el prado, las flores, los tilos y el banco de madera están insertos en la circularidad del tiempo ontológico. En especial el roble y el reloj de la torre:

Algunas veces, cuando un roble caía bajo los golpes del hacha en medio del bosque, el padre se apuraba a recoger la madera para su taller entre la arboleda y los claros luminosos. Luego trabajaba lenta y cuidadosamente, inmerso en las pausas de su labor, al ritmo del reloj de la torre y de las campanas, atestiguando así la relación que ambos mantienen con el tiempo y la temporalidad [...] Aquellas travesías de los juegos ignoraban aún los viajes en los que toda orilla queda atrás. No obstante, la dureza y el perfume de la madera del roble empezaban a hablar más perceptiblemente de la lentitud y la constancia a partir de las cuales se transforma el árbol. El roble mismo decía que sólo en tal movimiento se fundamenta lo que perdura y fructifica: que desarrollarse significa abrirse a la amplitud del cielo y —al mismo tiempo— estar arraigado en la oscuridad de la tierra; que todo lo firmemente realizado prospera sólo cuando el hombre está al mismo tiempo: preparado para la petición del cielo supremo y protegido bajo el cuidado de la tierra sustentadora. (Heidegger, 1983, trad.)

Este tiempo, interpretado desde el instante de *lo sencillo*, es movimiento, constancia, ἐνέργεια y dinamismo; totalidad del tiempo que se impregna “de una vez” en “lo siempre mismo” del camino. Al destruir la noción vulgar, acumulativa y lineal de tiempo, *lo sencillo* se convierte en lo *Ein-fach* de la nueva temporaneidad que habrá de reflejarse en los entes como el *sem-genus* del ser.

Un tiempo que es total, pleno, “de una sola cara” y que constituye el *a priori* del ser. Es el tiempo ontológico en el que están sumergidos los entes, antes de ser comprendidos desde la totalidad de su ser. Nos referimos ahora a la posibilidad anterior desde donde puede volver a preguntarse por el “¿es?” de los entes. “La temporalidad es el original “fuera de sí” en y para sí mismo. Llamamos, por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente los ‘éxtasis’ de la temporalidad” (Heidegger, 2014, p. 363).

Para que los sembrados, la pradera, los árboles, la colina, el prado, las flores, los tilos, el banco de madera, el roble y el reloj de la torre conserven el enigma

de lo perenne y de lo grande que les otorga *lo sencillo*, tienen que estar primero “salidos de sí mismos”, cobijados por un tiempo no lineal ni cronológico, sino ontológico, circular, cercano y propiciador, que habrá de conducirlos a la exégesis del sentido del ser. Entendido como el *a priori* del ser de todos los entes del camino, el tiempo ontológico “[...] oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo y requiere una larga maduración” (Heidegger, 1983, trad.)

Las figuras del roble y el reloj de la torre se convierten en lo que podríamos llamar *los pilares* que sostienen en el camino la cúpula circular del tiempo y que propician el diálogo del ser-ahí con el ser, el intercambio permanente de la cotidianidad con el tiempo.

En *El camino en el campo* la temporaneidad todo lo cubre de forma lenta, cuidadosa, pausada y constante. Al igual que la corteza del roble, el tiempo del ser protege y perfuma la existencia del ser-ahí y su actuar sobre la tierra, mediante lo que perdura y fructifica en lo *Ein-fach* y el *sem-genus* de la cotidianidad.

La cotidianidad mienta, patentemente, aquella forma de existir en que el ser-ahí se mantiene “todos los días”. Y sin embargo, no significa el “todos los días” la suma de los “días” que son concedidos al ser-ahí en el tiempo de su vida. Aunque el “todos los días” no debe ser comprendido en el sentido del calendario, con todo resuena también semejante determinación temporal en la significación de “cotidiano”. Primariamente mienta, empero, el término “cotidianidad”, una forma de la existencia que domina al ser-ahí “durante su vida” [...] La cotidianidad mienta la forma con arreglo a la cual el ser-ahí se deja “ir viviendo al día”, sea en todas sus maneras de conducirse, sea sólo en algunas indicadas de antemano por el “ser-uno-con-otro”. A esta forma es inherente, además, el complacerse en lo habitual [...] Lo “de mañana” de que resulta expectante el “curarse de” cotidiano es lo de un “eterno ayer”. La monotonía de la cotidianidad toma por renovación lo que en cada caso trae justamente el día. La cotidianidad determina al ser-ahí. (Heidegger, 2014, p. 400)

Es en la cotidianidad donde se manifiesta *lo sencillo* como un hábito en el que el tiempo ontológico propicia “en una sola cara” el surgimiento de un sentido que contiene el ayer, el hoy y el mañana. Este tiempo ontológico, al igual que “la jarra heideggeriana”, a la que ya nos referimos, es vacío, silencio y posibilidad, que permite que los entes del camino puedan volver a preguntarse, desde este *a priori*, por su ser.

§ 21. La destrucción de la diferencia ontológica

Para Heidegger, el ser tiene siempre el carácter de lo anterior. El ser-ahí es el centro de una proyección circular en la que el primer nivel lo constituye el todo protector de la temporalidad ontológica. Para entender en qué consistía este tiempo durante el cual habría de proyectarse el ser, fue necesario destruir la antigua noción de tiempo aristotélico, lineal y cronológico.

En este segundo momento, Heidegger quiere que nos ubiquemos un nivel por debajo del *a priori* del tiempo ontológico para explorar en qué consisten las *estructuras fundamentales del ser*, que también tendrán que ser interpretadas por el pensar-pensante que involucra incesantemente al ser-ahí con su mundo circundante.

Por debajo del *a priori* del tiempo ontológico, la estructura fundamental del ser-ahí es el “ser-en-el-mundo”. Allí, como en la provincia, se erige todo aquello que Heidegger concibe como lo “a la mano”. Esta estructura es experimentada ónticamente por el ser-ahí, cuyo ser es, en cada caso, su posibilidad. La esencia del ser-ahí reside en su existencia entendida siempre como posibilidad. La estructura fundamental “ser-en-el-mundo” está constituida, a su vez, por lo que Heidegger llama “existenciarios”: el ser-con, el ser-en, el ser-sí-mismo, el ser-ante-los ojos, el ser-cabe y el curarse-de, entre otros (Heidegger, 2014, p. 67).

Sumergido en la estructura “ser-en-el-mundo” y sus correspondientes existenciarios, al igual que el campesino en la provincia, el ser-ahí se convierte en un *quién* susceptible de definirse existencialmente y de construirse a partir de diversos modos de ser, como son el conocimiento, la sorpresa, la impertinencia, la insistencia, el comprender y el interpretar.

Este *quién*, que es el ser-ahí que en cada caso soy yo mismo, está desde el comienzo “arrojado en el mundo”. El campesino ha estado desde siempre en la provincia; es decir, que desde un comienzo está determinado por el habitar en, detenerse en, estar habituado a, familiarizado con; por el frecuentar y cultivar algo, entendiendo, comprendiendo, interpretando los entes de cierta manera sí, de cierta manera no, estando con *lo otro*, alejando y desalejando significados.

El ser-ahí es inmediata y regularmente poseído por su mundo. Esta forma de ser del absorberse en el mundo, y con ella el básico “ser-en” en general, son lo que determina esencialmente el fenómeno tras del cual vamos ahora con esta cuestión: quién es el que en la cotidianidad es el “ser-ahí”. Todas las estructuras del ser del “ser-ahí”, por ende también el fenómeno que responde a esta cuestión del “quién”, son modos del ser del “ser-ahí”. La caracterización ontológica de estos modos es una caracterización existencial. De aquí que sea menester formular exactamente la cuestión y señalar el camino por el que traer a la vista un nuevo campo de fenómenos de la cotidianidad del “ser-ahí” [...] El “quién” se responde con el yo mismo, el “sujeto”, el “sí mismo”. El “quién” es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a esta multiplicidad. Ontológicamente lo comprendemos como lo “ante-los-ojos” en cada caso ya y constantemente en una región cerrada. (Heidegger, 2014, pp. 129 y 130)

Cubiertos primero por el *apriori* de una nueva temporalidad ontológica, en este segundo nivel, se busca definir el *quién* y los respectivos *modos de ser* que *lo sencillo* construye como variante del ser. Inserto en el tiempo ontológico y ubicado en la estructura “ser-en-el-mundo”, ¿cómo es el *quién* del ser-ahí en *El camino en el campo*? ¿Cuáles son sus modos de ser en *lo sencillo*?

Para saberlo, es indispensable realizar una nueva destrucción: la de la diferencia ontológica, que desde la tradición filosófica ha entendido como “diferentes” y “separados” el ente y el ser, el sujeto y el objeto, y la realidad y la existencia.

En la estructura “ser-en-el-mundo” es indispensable que estas diferencias sean superadas. Para Heidegger, la reflexión cuidadosa que debe darse sobre la diferencia ontológica es uno de los puntos fundamentales de su pensar-pensante. En el texto *Heidegger como maestro fenomenológico*, Walter Biemel (1990) consigna la siguiente afirmación hecha por el pensador:

Si tuviera que decir cuál es el temple fundamental de mi pensar nombraría dos momentos: Primero, estar abierto al diálogo con la historia del olvido de la diferencia ontológica; y segundo, estar dispuesto para el advenimiento de una transformación del olvido de la diferencia. (Biemel, 1990, p. 16)

El diálogo con la historia ontológica que ha olvidado preguntar por el sentido del ser y la consecuente transformación de este olvido mediante la superación de la diferencia ontológica se harán evidentes en el presente capítulo. El ser-ahí que ingresa en *El camino en el campo*, sumergido en el *a priori* del tiempo, no debe interpretarse a sí mismo ni a los entes desde la separación, o la diferencia. *Lo sencillo* como variante del ser y reivindicación de lo *Ein-fach* llevará al ser-ahí a que se interprete desde la totalidad que lo vincula con los entes en la cercanía del mundo. Y para que esto suceda, en el texto *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) (Heidegger, 2000c, pp.53 y ss.), Heidegger propone la destrucción de las siguientes tesis de la historia de la ontología:

1. Destrucción de la tesis kantiana “el ser no es un predicado real”: la diferencia entre realidad y existencia

a. Volver a pensar si el ser es realmente una “posición”

Según Heidegger, aunque Kant intentó diferenciar entre realidad y existencia como categorías, ninguna de las dos definiciones logró profundizar verdaderamente en el ámbito de la ontología. Para Heidegger, es un error de la tradición filosófica que la realidad sea una determinación ontológica que pueda aplicarse a todo ente, ya sea este un ente efectivo o un ente posible. También es un desacierto excluir la existencia, como algo “no real”.

Partiendo de este quiebre que plantea Kant, Heidegger insiste en que lo importante es determinar el sentido ontológico de la realidad y preguntar cómo ha de entenderse el nexo entre la realidad y la existencia, a fin de que se pueda poner de manifiesto su carácter absoluto de posibilidad, de fundación constante de la totalidad. Esto implica volver a pensar la noción de *posición* ligada al ser y a la existencia. En *La tesis de Kant sobre el ser* afirma:

Ser-esto significa, pues, realidad. ¿Cómo entonces el ser no es tenido por un predicado real? Para Kant la palabra “real” tiene todavía el significado originario. Mienta aquello que pertenece a una res, a una cosa (Sache), a la quiddidad (Sachgehalt) de una cosa (Ding). Un predicado real, una determinación que pertenece a la cosa, es, por ej. El predicado “pesado” con respecto a la piedra, tanto si la piedra existe o no. En la tesis de Kant “real” significa, pues, lo que hoy mentamos cuando hablamos de política realista que trabaja con hechos, efectividades. Realidad significa para Kant no efectividad (Wirklichkeit), sino quiddidad

(Sachheit). Un predicado real es el que pertenece a la quiddidad de una cosa y puede atribuírsele. Nos representamos la quiddidad de una cosa en su concepto. Podemos representarnos lo que nombra la palabra piedra, sin que lo representado tenga que existir como una piedra justamente presente. Existencia, Dasein, es decir, ser, dice la tesis de Kant, “no es evidentemente un predicado real”. Lo manifiesto de este enunciado negativo se desprende en cuanto pensamos la palabra “real” en el sentido de Kant. El ser no es nada real. (Heidegger, 1962, p. 8)

Para Kant, el sujeto no puede ser pensado sin lo que se dice en el predicado. De ahí que el ser no sea un predicado real, pues no es un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. El ser no es un predicado real significa que el “es” no es un predicado de una res, no es un predicado en absoluto, sino simple posición. Así, cuando Kant afirma que “ser es igual a posición” y “existencia igual a posición absoluta” está reduciendo el ser a la posición de una cosa meramente relativa. Al decir que el ser no es un predicado real, se está diciendo que el ser en general no es predicado de ninguna cosa, puesto que nada se le añade a la cosa con el hecho de decir que “es”. Pues si (A es B), el “es” está puesto de manera relativa, es una posibilidad entre otras tantas. “Si se añadiera algo, lo que existiese no sería lo mismo, sino algo más de lo que yo había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces” (Heidegger, 2000c, p. 65).

Las anteriores palabras de Kant las extrae Heidegger de la *Crítica de la razón pura*. El ser o la existencia, por el contrario, es definida por Kant no como un predicado real sino como una *determinación*, como la posición absoluta de una cosa. Ella no pertenece en absoluto al complemento de un concepto, sino que aumenta la cosa, la res, en su contenido. La cosa en sí misma se está poniendo libre de relación. Si “ A existe”, si “ A subsiste”, A se encuentra en una posición absoluta. La proposición existencial no se refiere a determinaciones reales de las cosas ni a sus relaciones, sino que lo que se pone en la proposición existencial y es añadido a la mera representación, al concepto, es una relación de la cosa efectiva consigo misma.

Kant aclara que en la posición de la existencia debemos salir del concepto, pues la relación puesta en la relación absoluta es la referencia del objeto existente mismo con su concepto. Heidegger enfatiza en la siguiente afirmación de la *Crítica de la razón pura*:

En algo existente no se pone nada más que en algo meramente posible; (pues en este caso estamos hablando de sus predicados), pero se pone más mediante algo existente que mediante algo meramente posible, pues esto (lo existente) alcanza también a la posición absoluta de la cosa misma. (Heidegger, 2000c, p. 68)

Así, el esfuerzo fenomenológico de Heidegger está destinado a mostrar, primero, el nexo que hay entre el “estar descubierto el ente” y el “estar revelado su ser”; segundo, a mostrar cómo en “el estar revelado el ser” se funda la posibilidad del “estar descubierto el ente”, lo que proporciona el principio, el fundamento de ese carácter de descubierto. Este mostrar la diferencia entre el “estar revelado” y el “estar descubierto” fija entonces la diferencia entre el ser y el ente; es decir, lo que Heidegger llama el gran error histórico de la ontología: la diferencia ontológica, pues para él el ser del ente está, al mismo tiempo, revelado y descubierto.

Como puede verse, Kant entiende el ser en el sentido de existencia; es decir, el ser como “posición” y el ser como “posición absoluta”. Hay que recordar que Kant insiste en que la posibilidad es mera posición, en tanto que la efectividad, la existencia, es posición absoluta. Esto significa que, en últimas, para Kant el ser es simple posición.

¿Cómo ha de comprenderse, con mayor precisión, la interpretación kantiana de que el ser es igual a la posición y la existencia igual a la posición absoluta? ¿Es válida? ¿Qué se requiere para una fundamentación más detallada de esta interpretación? [...] ¿Es esta explicación, ser igual a posición, transparente en todos los aspectos? Mediante lo dicho: ser igual a posición, ¿está todo a la luz o en la oscuridad? ¿No se pierde todo en una indeterminación? ¿Qué quiere decir posición? ¿Qué puede significar esta expresión? (Heidegger, 2000c, pp. 70, 72)

Partiendo de esto, Heidegger inicia la destrucción de la tesis “el ser no es un predicado real” mediante el siguiente planteamiento: “Hasta donde llega la percepción y lo unido a ella según las leyes empíricas, hasta allí alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas [...] La percepción es el único carácter de la efectividad (Heidegger, 2000c, p. 74).

Basado en esta reflexión, Heidegger concluye que, para Kant, la efectividad, la existencia, el ser como posición absoluta, es igual a facultad cognoscitiva, igual a percepción. El carácter específico de la posición absoluta se muestra como “percepción”, pues esta termina por ser aquello que lleva en sí mismo el alcance suficiente para llegar a la existencia, a la efectividad, a la existencia de las cosas.

Al constituirse como una forma del comportamiento del sujeto, la percepción se añade a la cosa que se quiere significar, y coloca así al sujeto en una relación percipiente con la cosa, en una relación aprehensiva que acepta la cosa en sí misma y por sí misma. La cosa es puesta en relación con el conocimiento y de esta manera logra que lo existente, lo subsistente, lo real, el ser, se muestre como algo efectivo. Entonces, al continuar con la destrucción de la tesis kantiana, Heidegger se pregunta: “¿Cómo puede Kant decir que ‘existencia’ es igual a ‘posición absoluta’, igual a ‘percepción’, y que ‘percepción’ y ‘posición absoluta’ son el único carácter de la ‘efectividad?’” (Heidegger, 2000c, p. 75).

Para Heidegger está más que claro que la existencia no es una percepción. Pues la percepción es un ente, un comportamiento de un yo que es algo efectivo en un sujeto efectivo. La percepción no es la existencia, sino aquello que percibe lo existente, lo subsistente y se relaciona con lo percibido. La existencia no es equivalente a la percepción ni en el sentido de percibir ni en el sentido de lo percibido. Sin embargo, Heidegger se pregunta si la percepción, tal como la entiende Kant, se refiere al percibir, a lo percibido, o al ser-percibido de lo percibido. Ninguna de las tres interpretaciones logra tampoco acercarse al verdadero significado de existencia, aunque Heidegger admite que el ser-percibido es el que más podría acercarse al carácter abierto de la existencia.

Surge entonces para Heidegger una nueva pregunta: ¿cómo puede lograrse una determinación adecuada de los fenómenos de la percepción y de la posición a los que alude Kant en su esclarecimiento de la efectividad y de la existencia? Habrá de ser desde un análisis suficiente del ser percibido y del carácter de ser-puesto como pueda aclararse el ser.

Si logramos esclarecer suficientemente, de acuerdo con todas sus estructuras esenciales, el descubrir lo subsistente, la percepción, la posición absoluta, entonces será también posible, de este modo, al menos pararse con algo como la existencia, como la subsistencia. (Heidegger, 2000c, p. 78)

Esto debido a que el ser no puede interpretarse como posición ni la existencia como percepción. Pero para poder llegar a ese esclarecimiento, al descubrimiento de esas estructuras, es fundamental que la ontología deje de pensarse desde los conceptos y los esquemas de las ciencias positivas. Es imposible pensar el ser a partir de configuraciones que solo pueden aprehenderlo como un

ente. Según Heidegger, Kant no pudo llegar a definir el ser porque se basó en el montaje teórico y conceptual de la psicología, que solo es una ciencia más del ente. La psicología en la que se basó Kant no estaba lo bastante fundada apriorísticamente porque le faltaba la ontología del ser-ahí humano; crítica que Heidegger extiende a toda la metafísica.

Cuando la metafísica representa al ente, siempre se ha transparentado el ser. El ser ha venido siempre como estado de no oculto [...] El ser no es pensado en su esencia desveladora, esto es, en su verdad. Empero, la metafísica habla en sus respuestas a sus preguntas por el ente como tal, desde la inadvertida patencia del ser. Por ello puede llamarse la verdad del ser la base en la cual se apoya la metafísica como raíz del árbol de la filosofía, base de la cual se nutre.

Puesto que la metafísica pregunta al ente como ente, permanece cabe el ente y no se vuelve al ser como ser. (Heidegger, 1951b, p. 207)

Las ciencias positivas no están dispuestas para el ser. Es por esta razón que para Heidegger se requiere con urgencia una *ciencia del ser*. Una ciencia con estructuras, métodos y conceptos propios que pueda examinar la estructura de los comportamientos del ser-ahí y determinar cómo la intencionalidad y la percepción se sustentan ontológicamente en la constitución fundamental de ese ser-ahí.

b. Volver a pensar la intencionalidad de la percepción

Según Heidegger, para lograr concebir una ciencia del ser es indispensable “destruir” la antigua concepción de la intencionalidad que la caracteriza como una relación entre un sujeto psíquico y un objeto físico, y preguntarse acerca de cuál es la verdadera esencia de la intencionalidad y cuál es su modo de ser. Una premisa importante que quiere demostrar Heidegger es que el sujeto mismo está estructurado intencionalmente y que la intencionalidad misma es, por cuanto estructura de los comportamientos, una estructura del sujeto que se comporta.

La relación intencional no surge solo mediante la subsistencia efectiva de los objetos, sino que se encuentra en el percibir mismo, pues desde Descartes la filosofía ha caído en el error de creer que la intencionalidad es una determinación del sujeto y una relación de comportamiento entre dos entes. Partiendo de esta crítica, podría decirse que el intento de la fenomenología de Heidegger consiste en responder las siguientes preguntas:

¿Cómo puede este yo, con sus vivencias intencionales, salir fuera de la esfera de sus vivencias y entrar en relación con el mundo subsistente? ¿Cómo puede el yo trascender su propia esfera y las vivencias intencionales incluidas en ella? ¿En qué consiste esa trascendencia? ¿Qué aporta la estructura intencional de las vivencias al esclarecimiento filosófico de la trascendencia? ¿Cómo salimos desde las vivencias intencionales, en el interior, en el sujeto, hacia fuera, a las cosas, en tanto que objetos? ¿Cómo se relacionan con el objeto las vivencias y aquello a lo que éstas se dirigen en tanto que intencionales, lo subjetivo de las sensaciones, de las representaciones? ¿Cómo se relacionan las vivencias intencionales, que pertenecen a la esfera subjetiva, con los objetos? (Heidegger, 2000c, pp. 91 y 92)

Heidegger plantea estas preguntas con el fin de “destruir” la subjetivización errónea que se ha hecho de la intencionalidad; es decir, la separación entre el sujeto y su esfera inmanente; la distinción entre un adentro y un afuera. El objetivo ya no es preguntarse cómo es que las vivencias intencionales llegan a algo externo, sino profundizar en el hecho de que “el comportamiento intencional mismo, como tal, se comporta respecto de algo subsistente” (Heidegger, 2000c, p. 93).

No necesito preguntar cómo las vivencias intencionales inmanentes adquieren contenido trascendente, sino que basta con ver que la intencionalidad no es otra cosa precisamente que aquello en lo que consiste la trascendencia [...] El sujeto sólo queda determinado en su naturaleza esencial mediante el carácter de la intencionalidad y de su trascendencia, examinado sin prejuicios. (Heidegger, 2000c, p. 93)

¿En qué consiste entonces la estructura intencional de la percepción? Heidegger opta por definir la percepción partiendo del ser-percibido. Percepción es entonces lo efectivo descubierto, es la condición necesaria del acceso a la subsistencia. Pero aclara, desde Kant, que el ser percibido tampoco es un “predicado real” y que una de las tareas metódicas que habrá que realizar será el poder aclarar cómo pertenece entonces el ser percibido a lo subsistente.

Quizá el ser-percibido pertenezca al comportamiento intencional del ser-ahí, o, dicho de otro modo, que no sea nada subjetivo pero tampoco nada objetivo, aunque debemos siempre afirmar que el ente percibido, lo subsistente, es percibido, tiene el carácter del ser-percibido. El ser-percibido es una estructura sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto, a lo percibido, y sin embargo, no es nada objetivo, y pertenece al ser-ahí y a su existencia intencional, y sin embargo no es nada subjetivo. (Heidegger, 2000c, p. 99)

Surge entonces para Heidegger una nueva pregunta: ¿cómo puede algo pertenecer, en cierto modo, a un “ente subsistente”, sin ser “algo subsistente”, y a la vez, siendo esto, pertenecer al ser-ahí sin significar algo subjetivo? El esclarecimiento de la posibilidad de semejante fenómeno misterioso se encuentra en la naturaleza esencial del tiempo, y es aquí donde Heidegger introduce su tesis de que el carácter de revelado de la subsistencia pertenece a la existencia del ser-ahí.

El ser percibido pertenece al comportamiento intencional perceptivo. Esto hace posible que lo subsistente sea encontrado en sí mismo. El percibir descubre el ente subsistente y permite encontrarlo en el modo de un determinado descubrir. La percepción aparta de lo subsistente su encubrimiento y lo libera a fin de que se pueda mostrar en sí mismo. Este es el sentido de todo mirar en torno natural y de todo orientarse natural sobre algo; y lo es, sin duda, porque, de acuerdo con su propio sentido intencional, este modo de descubrir se encuentra en el percibir mismo. (Heidegger, 2000c, p.100)

Para Heidegger el percibir es entonces un liberar lo subsistente para que pueda venir al encuentro.

El trascender es un descubrir. El ser-ahí existe como descubriente. El carácter de descubierto de lo subsistente es lo que hace posible su liberarlo como algo que se encuentra. El ser-percibido, esto es, la específica liberación de un ente en la percepción es un modo de estar-descubierto en general. El modo de descubrir y el modo de estar-descubierto de lo subsistente debe evidentemente estar determinado por el ente que descubre y por el modo de ser de éste. (Heidegger, 2000c, p. 100)

Además, este descubrir tiene que “adecuarse” también al ente que ha de descubrirse. El “modo” de la posible descubribilidad de lo subsistente en la percepción debe estar prescrito ya en la misma percepción; es decir, el descubrimiento perceptivo de lo subsistente debe comprender ya, de antemano, algo como la subsistencia. En la intención del percibir debe hallarse previamente algo como la comprensión de la subsistencia. La intención está dirigida al descubrimiento de lo subsistente en la subsistencia.

Así, tan pronto como ingresamos en *El camino en el campo*, Heidegger nos convoca a destruir los antiguos fundamentos de la diferencia ontológica cuando nos dice que “El camino recoge todo lo que tiene esencia en su entorno y le otorga la suya a quien lo recorra” (Heidegger, 1983, trad.).

Para poder otorgar y recibir la sustancia del camino, se hace indispensable saber oír el *consejo alentador* que allí se gesta. ¿Y qué es ese consejo alentador? Nada más y nada menos que *la voz* del pensar-pensante, no lineal, racional, inquisidor, manipulador y que no pretende separar el ser del ente, el sujeto del objeto, la esencia de la existencia. El consejo alentador es el pensar integrador, circular y propiciador que quiere concebir los entes del mundo como parte inseparable de la totalidad a la que pertenecen.

Sin embargo, el consejo alentador del camino en el campo habla solamente mientras haya hombres que, nacidos en su ámbito, puedan oírlo. Ellos son sirvientes de su origen, pero no sirvientes de maquinaciones. Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino en el campo, trata en vano de sistematizar la tierra con sus planes. Amenaza el peligro que los hombres de hoy permanezcan sordos al lenguaje del camino en el campo. A sus oídos llega sólo el ruido de los aparatos que toman por la voz de Dios. El hombre se vuelve así, distraído y sin camino. Al distraído lo sencillo le parece uniforme. Lo uniforme harta. Los hastiados encuentran sólo lo indistinto. Lo sencillo escapó. Su quieta fuerza está agotada. Disminuye rápidamente, por cierto, el número de aquellos que conocen todavía lo sencillo como su propiedad adquirida. (Heidegger, 1983, trad.)

Según Heidegger, solo pocos hombres pueden “oír” el pensar-pensante, el pensar que integra los entes en la totalidad de *lo sencillo* disolviendo toda posible diferencia ontológica. Pero para que el hombre pueda estar en el orden del buen consejo del camino en el campo, Heidegger nos convoca a propiciar otra destrucción de la tradición ontológica.

2. Destrucción de la tesis medieval que propone la dualidad entre esencia-existencia y entre sujeto-objeto

En este segundo momento Heidegger nos convoca entonces a destruir, primero, la tesis de la ontología medieval, según la cual a la constitución del ser de un ente le pertenecen la *quiddidad* (esencia) y la subsistencia (existencia). Con respecto a la destrucción de esta segunda tesis, el camino metodológico que plantea Heidegger comienza por hacer una revisión histórica de la forma como algunos representantes de la escuela tomista abordaron el problema de la relación entre esencia y existencia, y por tanto entre ente finito-ente infinito, Dios-criatura, ente que es por sí mismo-ente que es por otro, ente necesario-ente condicional, ente que existe en razón de su esencia-ente que existe mediante la participación, ente no creado-ente creado, ente dotado de efectividad-ente dotado de posibilidad.

Pero antes de profundizar en las distinciones hechas por Tomás, Duns Escoto y Suárez, Heidegger quiere delimitar los conceptos *esencia* y *existencia*, de acuerdo con la comprensión que de ellos se tuvo en la Antigüedad y en la Escolástica.

Primero, el concepto de *ente* (*ens*) debe comprenderse desde el concepto *formal* que se refiere a la forma, a la aprehensión, al concebir el ser (*conceptus formalis entis*), y desde el concepto *objetivo* que se refiere al significado, a lo aprehensible, a la comprensión del ser (*conceptus objectivus entis*). Según esto, el objeto de la ontología es este concepto objetivo que apunta a lo universal del ente, a lo más simple e inmediato, al significado de ser en general tomado en su abstracción más completa, o sea, independiente de toda referencia a cualquier ente determinado. Asimismo, dicho concepto constituye el aspecto subsistente del ente y no puede ser definido; su ser solo puede ser esclarecido a partir de la descripción.

Segundo, si se parte de la forma lingüística, “ente es” el participio de *sum*, “existo”, “soy”. Es decir, que el ente es un algo al que le corresponde la subsistencia, la efectividad. Ente es aquello que, teniendo una determinada realidad, existe; es el existente mismo, el ente, la res. El ente está determinado a través de un modo de ser. El ente es, entonces, *existencia*.

Por otro lado, para entender lo que la *esencia* significa, hay que tener claro que “ens” y “res”, “ente” y “cosa” no significan lo mismo, pero son convertibles. Todo lo que es, es “ens” y “res”; es decir, “tiene ser” y “tiene ser como” esto o aquello. La res se comprende como esencia. Res es la esencia dotada de contenido, la *quiddidad*, la constitución *quidditativa*. La esencia es la *realidad*. Pero, ¿qué es la realidad (la esencia)? ¿En qué consiste esta constitución *quidditativa* que pertenece a todo ente?

La *quidditas*, la realidad, la esencia, es aquello a lo que nos volvemos en un ente cuando respondemos la pregunta “¿qué es?”. Al respecto aclara Heidegger:

Cada cosa, la ventana, la mesa, antes de ser efectiva, “era” ya lo que es, y “tiene ya que haber sido” para hacerse efectiva. Debe haber sido respecto de su constitución quidditativa, pues sólo en la medida en que es pensable como posible de hacerse efectiva, puede haber llegado a ser efectiva. (Heidegger, 2000c, p. 118)

Sin embargo, Heidegger agrega otras definiciones a partir de las cuales se puede entender la realidad, la *quidditas*, la esencia. Además de *quidditas*, la realidad es también, y primero, definición:

La quiddidad, que es delimitable en la definición, es lo que le otorga a cada cosa su determinación y una diferenciación neta frente a todas las demás; es lo que constituye su separabilidad, su figura. Esta “definición” queda mejor determinada con mayor precisión como “forma”, que remontándose al “eidos” griego, es entendida como “lo que la cosa muestra”, “aquello que es visto”, “lo que está en la raíz”, “lo radical”, “la naturaleza de las cosas”, “aquello a partir de lo cual quedan determinadas y prefijadas todas las propiedades y actividades de la cosa. (Heidegger, 2000c, p. 119)

Heidegger aclara que a lo largo de la historia filosófica, la existencia como tal no ha sido debidamente tratada ni profundizada. El ser es *actualitas*; es decir, *actu, agere*, obrar. La existencia es el carácter de efectuado, la efectividad que se encuentra en el carácter de efectuado. Esta *actualitas* es la *ἐνέργεια* griega, y es mediante la *actualitas*, mediante la efectividad, que una cosa, un mero posible, un determinado “qué” es puesto y situado fuera de las cosas. Heidegger aclara:

Mediante la actualidad lo efectuado se hace independiente, está por sí mismo, separado de la causación y de las causas. De esta manera, un ente en tanto que efectivo, es un resultado subsistente por sí mismo [...] es algo “efectivo” fuera de la nada. (Heidegger, 2000c, p. 120)

Coincidiendo con el sentido de la “posición absoluta” de Kant, la escolástica interpreta la existencia como “el carácter que pertenece a la cosa de estar situada fuera de las causas que la efectúan y de la nada” (Heidegger, 2000c, pp. 120 y 121). Y así como la *quidditas*, la realidad, la esencia, responde a la pregunta “¿qué es?”, la existencia, la *actualitas*, la efectividad, responde a la pregunta de si algo “¿es?”. Estas dos preguntas le pertenecen a todo ente: un *qué* (esencia) y un posible *cómo* (existencia, subsistencia).

Lo sencillo entonces, como una variante categórica del ser, plantea a partir de la destrucción las siguientes preguntas: ¿de qué forma se fusiona lo *quiditativo* con el modo de ser de *lo sencillo*? ¿Quién es el hombre que construye *lo sencillo*? Porque como se ha venido venido aclarando al ser-ahí le pertenece algo más que la constitución *quiditativa* (esencia, οὐσία). El ser-ahí no está constituido por una *quidditas*, sino por una *quisidad*, por un *quién*. La respuesta no da una “cosa” sino “un tú, un yo, un nosotros”. Se tiene que mostrar entonces

mediante la destrucción de esta tesis, en qué sentido “todo ente” puede ser preguntado por su “*qué*” y también por su “*quién*”, es decir, por su modo de ser.

¿Cuál habrá de ser entonces el modo de ser de *lo sencillo* en *El camino en el campo*? ¿Cuáles son sus estructuras? y ¿quién es el ser-ahí a partir del camino, el campanario, el roble, el pequeño banco de madera? Antes de proponer nuestra posible respuesta tendremos que propiciar junto con Heidegger una tercera destrucción de la tradición ontológica.

3. Destrucción de la tesis de la ontología moderna que diferencia entre res extensa y res cogitans

Esta tercera destrucción de los fundamentos de la diferencia ontológica implica también la destrucción de la tesis de la ontología moderna, según la cual los modos básicos del ser son el *ser de la naturaleza* (*res extensa*) y el *ser del espíritu* (*res cogitans*). Al destruirla, también se pretende construir una nueva mirada ontológica, en la que sujeto y objeto puedan unirse sin que se interponga ninguna diferencia.

Mediante la destrucción de las tesis anteriores, Heidegger ha querido demostrar que la ontología, erróneamente, interpretó y comprendió el ser del ente, la efectividad de lo efectivo, como subsistencia. El ente ontológicamente ejemplar es *la naturaleza* en su más amplio sentido, los productos naturales y los utensilios fabricados a partir de ella, lo disponible, los objetos. Pero ignorando la naturaleza, la filosofía moderna trasladó la mirada hacia el sujeto, hacia el yo. Sin embargo, Heidegger aclara que este giro hacia el sujeto no significó, en absoluto, interpretar el concepto de ser teniendo a la vista el modo de ser del sujeto.

La filosofía moderna no convirtió el modo de ser del sujeto en problema ontológico, ni le interesó conocer y aclarar de qué manera las estructuras del ser pueden aclararse desde el ser-ahí. Descartes no se planteó la cuestión del ser del sujeto y sus interpretaciones fueron hechas reactualizando las categorías expuestas por la filosofía antigua y la filosofía medieval. Para Heidegger no existió, por lo tanto, el tan famoso *giro filosófico* de la filosofía moderna, pues, según él, los nuevos problemas filosóficos siguieron siendo planteados y tratados sobre el fundamento de los antiguos. “Llegó a ser simplemente un modo de pensamiento que intentó, con la ayuda de los conceptos ontológicos tradicionales,

alcanzar un conocimiento óntico positivo de Dios, del alma y de la naturaleza” (Heidegger, 2000c, p. 161).

Uno de los puntos cruciales de la filosofía moderna fue la distinción entre sujeto y objeto, entre *res cogitans* y *res extensa*. Es decir, que partiendo de esta distinción, el ser del sujeto es distinto de la subsistencia, y quedó así sin definir la forma como se concibe ahora la efectividad, la subsistencia, el ser del yo y el ser del sujeto. Advierte Heidegger:

Debe ponerse entonces un límite fundamental a la equiparación de ser con efectividad o subsistencia, o dicho en otras palabras, hay que poner límites a la ontología antigua. Se hace urgente la cuestión de la unidad del concepto de ser frente a la doble equivocidad del ser vista antes. (Heidegger, 2000c, p.162)

Ligado todavía a la ontología tradicional, Kant sigue entendiendo el “yo” como *lo subsistente*, como el ente auténtico, como la ουσία, como aquello que es disponible en sí mismo, lo “producido, lo que siempre se presenta por sí mismo, lo que “proyace”, el *subjectum*, el cuerpo y el alma que siguen siendo considerados separadamente como sustancias. Siguiendo la tradición de Descartes, Kant considera también la *res cogitans* y la *res extensa* como sustancias finitas. El espíritu, los objetos, las personas, las inteligencias y, por tanto, la persona son seres finitos que constituyen lo subsistente y se relacionan todas mutuamente desde la causalidad.

Solo conocemos toda cosa del mundo por su capacidad de “causar”, no a partir de las cosas mismas. Solo la causalidad del efecto y las determinaciones a partir de las cuales se produce, nos llevan al conocimiento. Pero lo sustancial de la cosa misma permanece desconocida. Solo los accidentes, los efectos de las cosas unas sobre otras, se manifiestan y son, por consiguiente, perceptibles. Cada sustancia tiene su límite en la siguiente y la vida se reduce prácticamente a un choque de sustancias. Así, la espontaneidad y la receptividad determinan el comportamiento de las sustancias finitas incluyendo al hombre. La sustancia es “afección”. Las sustancias finitas no aprehenden de otro ente más que lo que este propone al que aprehende como efecto de sí mismo. Solo es accesible y aprehensible el lado externo, nunca el interno.

Este revelador planteamiento de Kant suscita en Heidegger una nueva pregunta orientada a la destrucción de esta peligrosa tesis de la ontología: “¿Por qué no puede la substancia finita aprehender el componente substancial, el auténtico ser de otra substancia? Sencillamente porque los seres finitos no pueden conocer por sí mismos otras cosas, porque no las crean” (Heidegger, 2000c, p. 190).

Es decir, que solo el Creador puede captar cognoscitivamente la substancia de otra cosa. Solo el *producir* establece la relación primaria y directa con el ser de un ente, y esto implica que el ser de un ente no significa más que su carácter de producido. La incognoscibilidad del ser de las substancias, de las cosas subsistentes en su propio ser, se funda en que son producidas.

El ser de las cosas finitas, sean cosas o personas, es concebido, desde el principio, en tanto que carácter de ser producido en el horizonte del producir. Se lo concibe en una dirección de explicación, que sin coincidir enteramente con la elaborada por la ontología antigua, sin embargo forma parte de ella, y de ella proviene. (Heidegger, 2000c, p. 191)

Según Heidegger, esta concepción de Kant se desprende directamente de la ontología medieval por el hecho de concebir la *persona* como *substancia finita* y por entender la *finitud* como la necesaria dependencia de la receptividad; esto es, la “imposibilidad de ser uno mismo el creador y el productor de otro ente” (Heidegger, 2000c, p. 191). Esta interpretación es similar a la concepción de la ontología antigua mediante la *ousía* y de todas las otras determinaciones que se dieron de la esencia de los entes; la producción, ligada al modelo arquetípico establecido por el *εἶδος*. También aquí, según Heidegger, el ente se entiende erróneamente como el carácter de *ser producido*.

Lo preocupante a partir de esta tesis de la ontología tradicional radica en el hecho de que la existencia misma del hombre sea entendida a partir del carácter del ser producido, pues la determinación primaria del sujeto desaparece y se establece el pensamiento de que el ser del ser-ahí siempre está determinado por su ser subsistente en algún sentido. En este punto, Heidegger insiste en que hay que tener en cuenta que el ser del ser-ahí no es traído a la existencia por sus propias fuerzas y que es fundamental pensar también el modo de ser de la persona, del hombre que existe fácticamente como unidad de la *personalitas psicologica, transcendentalis y moralis*.

Todo esto quiere decir que, ubicados en *El camino en el campo*, cubiertos por el *a priori* de la temporalidad ontológica y decididos a escuchar el consejo alentador del pensar-pensante, Heidegger quiere que en el camino se haga patente el nexo entre realidad y existencia para que pueda ponerse de manifiesto su carácter absoluto de posibilidad.

Los tilos, los sembrados, los prados, la colina, las flores y el banco de madera existen y son, a la vez, reales. A pesar de estar presentes como entes del camino, ahora es posible también propiciar, una y otra vez, su “existencia”. Pues cabe recordar que ellos ya no están insertos en el tiempo lineal, vulgar, acumulativo y cronológico que los desgasta, sino que viven y palpitan en la fuerza fundadora de la temporalidad circular y ontológica, que propicia una y otra vez su existencia, su “inagotable posibilidad”.

El ser de estos entes ya no es una posición meramente relativa, sino que pertenece por completo y totalmente a ellos mismos. En *El camino en el campo* los entes están revelados y, al mismo tiempo, descubiertos.

Los tilos, los sembrados, los prados, la colina, las flores y el banco de madera son a la vez esencia y existencia, finitos e infinitos, entes creados y entes no creados, entes dotados de efectividad y entes dotados de posibilidad. Antes de ser efectivos, todos los entes del camino eran lo que ya son; tuvieron ya que haber sido respecto de su condición *quiditativa* para volver a hacerse efectivos, una y otra vez, en el camino. Su respectiva existencia no está situada fuera de las causas de las que surgen. El “qué” de sus respectivas esencias y el “cómo” de sus existencias se condensan en lo *Ein-fach* y en el *sem-genus* en un mismo surgir, una misma totalidad.

El ser-ahí que ingresa en *El camino en el campo* es *res extensa* y *res cogitans*; es naturaleza y espíritu unidos mediante un específico modo de ser. Por el específico modo de ser de *lo sencillo*, el ser-ahí que camina por la senda es a la vez criatura y creador. Lejos de ser simplemente “producida, aquí la existencia es el intento permanente del ser-ahí por construirse infinitamente a partir de la moralidad y la trascendencia del modo de ser de *lo sencillo*. ¿En qué consiste ese modo de ser de *lo sencillo* en la estructura ser-en-el-mundo presente en *El camino en el campo*? Para saberlo, hay que ponerle fin a la diferencia ontológica con una última y radical destrucción fenomenológica.

§ 22. La destrucción de la noción de lenguaje entendido solo como comunicación

Dirigiendo su crítica contra el fenómeno del *logos* en su totalidad, Heidegger insiste en que no basta con caracterizar las relaciones entre las palabras, las significaciones y el pensamiento en general, como la relación formal entre un signo y lo designado, pues, desde el principio, al *logos* le pertenece la palabra, el significado, el pensar, lo pensado y lo ente. El “es” no es un puente entre sujeto y predicado, sino que desde el comienzo insta una unidad entre lo que se dice y el ente dicho, entre lo que se piensa y lo pensado, entre lo que se enuncia y lo enunciado; es decir, entre el camino y lo caminado.

Para Heidegger, enunciar es un comportamiento intencional del ser-ahí y, como se expuso, toda relación intencional tiene dentro de sí una comprensión específica del ser del ente con el que se relaciona ese comportamiento intencional como tal. Por eso, para Heidegger el lenguaje debe y necesita ser mucho más que un simple transmitir de palabras y representaciones de un sujeto a otro.

Para Heidegger, para que algo pueda ser el objeto posible de una proposición enunciativa, aquello sobre lo que esta proposición trate debe estar ya dado de antemano a la proposición enunciativa como develado y accesible de algún modo. La proposición enunciativa como tal no devela primariamente, sino que, de acuerdo con su sentido, se refiere siempre a lo previo dado como develado.

Pero en la medida en que un ente se da de antemano a un ser-ahí como descubierto, tiene, como hemos mostrado antes, el carácter de la intramundinidad. El comportamiento intencional en el sentido del enunciar sobre algo, de acuerdo con su estructura ontológica, se funda en la constitución fundamental del ser-ahí que designábamos como ser-en-el-mundo. Únicamente gracias a que el ser-ahí existe en el modo de ser-en-el-mundo, algún ente se le devela “junto con” su existencia, de forma que lo develado puede convertirse en un objeto posible de una proposición enunciativa [...] Al hablar sobre algo, el ser-ahí se expresa a sí mismo como existiendo-en-el-mundo como confrontándose con el ente y en trato con él. (Heidegger, 2000c, pp. 255 y 256)

Es entonces a partir de esta destrucción que habrá de propiciarse una nueva interpretación del lenguaje como potencia, ya no comunicadora, sino propiciadora. Un lenguaje apofántico entendido como poder unificador desde donde se manifiesta la común pertenencia de las múltiples determinaciones del ente dado. En este explicitar del lenguaje como potencia propiciadora, se hace visible, se

manifiesta, al mismo tiempo, el ente ya dado en la unidad de la común pertenencia de las determinaciones suyas que se muestran.

De esta manera, solo cuando se destruye la noción del lenguaje como simple comunicación, la abolición de la proposición enunciativa “deja-ser” al ente en su develación, accede a la temporalidad ontológica, supera la diferencia ontológica y construye la palabra en la dimensión del desocultamiento, la verdad y la belleza. Más que un carácter eminentemente comunicativo, el lenguaje tiene para Heidegger el carácter de la develación. Por eso, como se verá en el siguiente capítulo, el poder fundacional del lenguaje poético será el fundamento de la nueva interpretación que Heidegger hace de la palabra y del pensar como nuevas alternativas ante lo propuesto hasta ahora por la tradición metafísica.

Al comprender la proposición enunciativa comunicada, el oyente no se dirige a las palabras, tampoco a los significados o a los procesos psíquicos del que comunica, sino, desde el principio, al ente dicho en cuanto tal que, en la medida, por su parte, en que la proposición enunciativa sea adecuada a las cosas, debe presentársele en su específico ser-así cuando comprende la proposición enunciativa. La manifestación tiene el carácter de la develación y sólo porque es develativa puede ser determinación y comunicación. Este develar, que es la función fundamental de la proposición enunciativa, constituye el carácter tradicionalmente designado como ser-verdad. (Heidegger, 2000c, p. 256)

Como vemos, Heidegger entiende el lenguaje como develación, revelación, apertura y descubrimiento. Mediante esta nueva destrucción, el lenguaje coloca al ser-ahí en una comprensión fáctica con el mundo donde este ser-ahí se comprende a sí mismo desde las cosas descubiertas con el lenguaje.

El método fenomenológico heideggeriano destruye la noción de lenguaje como argumento lógico y le devuelve su carácter apofántico. De ahí que el pensar-pensante sea una constante reivindicación del lenguaje poético que le devuelve al ser-ahí su posibilidad de ubicarse en el ser-en-el-mundo a partir de una actitud de apertura y descubrimiento.

El pensar-pensante no necesita del lenguaje racional y apropiador del pensamiento lógico. Lejos de esta arrogancia de la palabra que cree estar en condiciones de saber, entender y comprender hasta el más mínimo detalle de los entes, la palabra apofántica, que pretende reivindicar Heidegger desde el pensar-pensante, quiere que tanto el ser-ahí como las cosas se fundan en la interacción y la apertura de una misma unidad: la unidad de lo *Ein-fach*, la totalidad y el surgimiento completo de sentido de *lo sencillo*.