

## EL PASO EN FALSO CON RESPECTO AL CUAL NO RETROCEDE HEIDEGGER

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

The aim of this paper is to show the achievements and the limit of Heidegger's thought from the analysis of the two false steps. The first false step shows us what the target of his philosophical criticism is, whereas the second false step shows us the place of Heidegger himself within the philosophical tradition, because, although the first false step has been called into question, the second one has been assumed by Heidegger himself.

*Keywords:* freedom, history, idealism, Aristotle.

El objetivo de este trabajo es el de mostrar los logros y el límite del pensamiento de Heidegger desde el análisis de dos pasos en falso. El primer paso en falso nos enseña contra qué se posiciona su filosofía, el otro nos enseña dentro de qué línea de la tradición filosófica se halla, porque, aunque el propio Heidegger ha puesto en entredicho el primer paso en falso, ha asumido el segundo.

*Palabras clave:* libertad, historia, idealismo, Aristóteles.

Recepción: 12 diciembre 2008. Aceptación: 18 marzo 2009.

### 1. UNA FILOSOFÍA ENMARCADA ENTRE DOS PASOS EN FALSO

#### 1.1. *El paso atrás respecto del idealismo*

El propio Heidegger nos presenta su propuesta filosófica como un paso atrás, *ein Schritt zurück*, que busca corregir el paso en falso que da la tradición filosófica con el idealismo<sup>1</sup>.

Un paso en falso es un paso hacia delante que no debía haber sido llevado a cabo y respecto del cual debe darse el respectivo paso

---

1. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, GA 11 (Klostermann, Frankfurt a. M., 2006).

atrás. Concretamente Heidegger, lo que ha visto desde muy temprano, es que Kant retrocedió ante lo que debía haber afirmado, a saber, “la imaginación trascendental como fundamento último de lo que podría llamarse una ontología fundamental”<sup>2</sup>. Al toparse con el carácter fundamental del tiempo, Kant no tuvo más remedio que retroceder<sup>3</sup> porque si se basara la esencia de la trascendencia en la imaginación pura sería inviable y absurda la pretensión de una “lógica trascendental” como autónoma y absoluta<sup>4</sup>.

La consecuencia de este retroceso es el idealismo alemán, frente al que Heidegger reivindica el paso atrás que nos conduzca hacia el camino eludido por Kant. No se trata de pretender ninguna superación, ninguna *Aufhebung*, sino de un marchar hacia atrás, hacia lo impensado, con la intención de volver a plantear la cuestión del problema de la fundamentación de la metafísica de modo que podamos enfrentarnos de “otro modo” (que es otro comienzo) a la pregunta por la esencia de la verdad<sup>5</sup> allí donde Kant retrocedió: el uso constructivo del tiempo que funciona en el esquematismo trascendental<sup>6</sup>. La rectificación del paso en falso consiste en ir desde lo impensado hasta lo por pensar: el carácter fundante del tiempo<sup>7</sup>. Un carácter fundante que en un primer momento consistía en un análisis de la temporalidad del ahí del *Dasein* en el que algo llega a

---

2. M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental* (Universidad Pontificia, Salamanca, 1990) 82.

3. M. HEIDEGGER, *Kant und das problem der Metaphysik*, GA 3 (Klostermann, Frankfurt a. M., 1991) §31.

4. *Ibidem*, §45.

5. „Der Schritt zurück weist in den bisher übersprungenen Bereich, aus dem her das Wesen der Wahrheit allererst denkwürdig wird”. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, GA 11 (Klostermann, Frankfurt a. M., 2006) 58.

6. „Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen”. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, GS III (Reimer, Berlín, 1973) B179.

7. „Der Schritt zurück geht vom Ungedachten. Von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die *Vergessenheit* der Differenz”. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, GA 11 (Klostermann, Frankfurt a. M., 2006) 59.

ser presente, pero que poco a poco fue descubriéndose como una dimensión aún más originaria: un tiempo ontológico fundamento de la *Zeitlichkeit der Erschlossenheit*, donde creo que hay que buscar la gran aportación de la filosofía heideggeriana, y al que llega al profundizar en la consideración de que la posibilidad de proyectarse el existente hacia sus posibles propios se fundaba en la apertura de dichas posibilidades como tales a partir de una herencia<sup>8</sup>. Este es, a mi juicio, el hallazgo que conduce a Heidegger hacia la noción de ser destinal (*Seinsgeschick*) y a buscar, más allá de la apertura como ser del *Dasein (Erschlossenheit)*, una abertura (*Offene*) más originaria: la presencia como abertura del mundo<sup>9</sup>.

Ya en la propia *Sein und Zeit*, después de mostrar que la existencia es posible por la temporalidad articulada (la temporalidad como sentido ontológico del cuidado), Heidegger intenta mostrar que aquella temporalidad se inscribe (presente) en una historia que muestra unas posibilidades (futuro) que sólo pueden darse a partir de una herencia (pasado)<sup>10</sup> y de este modo, encuentra que aquella temporalidad articulada se funda en un tiempo también extático que la antecede: el comprender como proyecto se funda en el futuro (que se muestra en la cotidianidad como posibilidades de las que dispongo desde mi situación, perdiéndose su proyecto general que se recupera en la existencia auténtica), el encontrarse se funda en el pasado (vivido impropriamente como olvido, en lugar de herencia de posibilidades que reiterar) y la caída se funda en el ser-en-

8. „Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig als überkommener“. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2 (Klostermann, Frankfurt a. M., 1977) §74.

9. „Der Begriff der Praesenz umfaßt auch noch Gewesenheit und Zukunft, das unbestimmte beorsthende Sein ist begrifflich ebenso »praesent« wie Offenheit der Welt, so daß der Gedanke einer Anwesenheit und Abwesenheit umfassenden Praesenz die Konzeption der Zeitlichkeit selbst bedroht“. G. FIGAL, *Heidegger zur Einführung* (Junius, Hamburg, 1999) 92.

10. „Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in.. bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei.. wird ermöglicht im Gegenwärtigen“. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., §65.

medio-de que es el presente (habladuría, curiosidad y ambigüedad de la que hay que recuperarse).

El descubrimiento ya advertido en *Sein und Zeit* y desde el que se despliega toda la filosofía del Heidegger II es que para que el *Dasein* pueda tener trato con un complejo de útiles es necesario que le esté abierto un mundo de posibilidades<sup>11</sup> que él no abre. Es esta idea la que con el tiempo desembocará en la consideración de que el pensar se pone en tarea mediante un llamamiento que lo despierta y mueve: el ámbito de lo hablado<sup>12</sup> al que se refiere en *Was heißt Denken?* Mostrándose el pensar como un escuchar la llamada del ser; una llamada que arrastra apasionadamente, y que es una llama de amor a la luz de la cual se produce la pertenencia de los temas y los métodos a su destino: la unidad del qué y del cómo<sup>13</sup>. En este mismo sentido dirá Gadamer que el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en la que el pasado y el presente se hallan en continua mediación<sup>14</sup>.

---

11. „Damit aber das Dasein mir einem Zeugzusammenhang soll umgehen können, muß es so etwas wie Bewandtnis, wengleich umthematisch, verstehen: es muß ihm eine Welt erschlossen sein“. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., §69b.

12. „Hören halten wir uns im Spielraum des Gesprochenen auf, worin die Stimme des Gesagten lautlos klingt. Aus diesem Spielraum, dessen Wessen wir kaum erblickt, geschweige denn schon bedacht haben, öffnen sich die im Gesprochenen sprechenden und eigens gar nicht hervortretenden Worte / Die worte sind kleine Wörter und als diese dergleichen wie Eimer und Fässer, aus denen wir einen vorhandenen Inhalt schöpfen. Die Worte sind Brunnen, denen das Sagen nachgräbt, Brunnen, die je und je neu zu finden und zu graben sind, leicht verschüttbar, aber bisweilen auch unversehens quillend“. M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* (Niemayer, Tübingen, 1971) 89.

13. „Wesung ist für Heidegger die ursprünglichere Einheit des Was und Wie seins“. S. ZIGLER, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944* (Dunker & Humboldt, Berlin, 1991) 108.

14. „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“. H-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW I (Mohr, Tübingen, 1990) 295.

1.2. *Un paso en falso que se mantiene en la tradición filosófica hasta Heidegger*

Ahora bien, tan importante es para entender a Heidegger prestar atención a aquel paso en falso desde el que él mismo entiende y presenta su filosofía, como desde un segundo paso en falso que Heidegger no advierte y respecto del cual también debería haber retrocedido. Claro que este paso en falso no lo comente el idealismo alemán, sino Aristóteles. Y para exponerlo será preciso cierto detenimiento en cómo el Estagirita concibe la cuestión por la verdad, pues mientras que el punto anterior hacía referencia a un lugar común bien conocido al hablar de la filosofía de Heidegger, la referencia a este segundo paso en falso, siendo menos habitual, requiere de un mayor detenimiento para su correcta exposición.

Aristóteles había sentado que lo verdadero y lo falso no se dice de las cosas<sup>15</sup>, las cosas no son verdaderas ni falsas, simplemente son. Y ello porque el reino de lo verdadero y lo falso es el reino de la combinación y la división, de la síntesis<sup>16</sup>. Y sólo donde hay síntesis puede haber falsedad<sup>17</sup>. Lo verdadero y lo falso se dice de la enunciación respecto de lo que se capta, bien entendido que no se dice de la afirmación de lo que se capta, sino de lo que se enuncia sobre lo que se capta<sup>18</sup>. No cabe falsedad en lo que se capta, en este caso lo que hay más bien es un no-captar (más que falsedad hay accidente, dice Aristóteles).

De este modo, no es falso que don Quijote viera gigantes en vez de molinos, lo falso es la enunciación quijotesca de que aquello fuesen gigantes. La afirmación de don Quijote se sustenta sobre un

15. “οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψευδὸς καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν ψευδὸς, ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ”. *Metaph.* VI, 1027b v.25-28.

16. *Metaph.*, IX, 10, 1051 b – 1052 a.

17. “ἅσα δὴ ἐστὶν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνέργειαι, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀρατηθῆναι ἀλλ’ ἢ νοεῖν ἢ μῆ”. *Metaph.*, IX, 10, 1051b v.30-32.

18. “ἀλλ’ ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψευδὸς, τὸ μὲν θίγειν καὶ φάναι ἀληθὲς (οὐ γὰρ ταῦτο κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ’ ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀρατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίαις”. *Metaph.*, IX, 10, 1051b v.23-27.

no-captar gigantes, de ahí que su fiel escudero le respondiera: “mi-re vuestra merced —respondió Sancho— que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento, y lo que en ellos parecen brazos son las aspas, que, volteadas del viento, hacen andar la piedra del molino”<sup>19</sup>. Pero la enunciación «son molinos» tampoco habla de las cosas en tanto que cosas, sino en tanto que presenciadas. Cuando Sancho intenta hacer entrar en razón a don Quijote lo hace porque él ve molinos y no gigantes, ambos se mantienen en la región de lo presenciado, y no de las cosas. «Molino» no es la cosa, sino la cosa captada.

La diferencia es que lo que deben verse son molinos y no gigantes, y la semejanza se halla en que en ambos casos se trata de la cosa presenciada. Heidegger defiende con brillantez esta posición en la traducción que hace en su *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit* sobre el conocido texto del capítulo 10 del libro 9 de la Metafísica: “tú no eres blanco porque, descubriéndote, te tomemos en tu presencia como blanco, sino que a causa de tu presencia como blanco, es decir, en tanto que al hablar hacemos ver esto presente, nos conducimos descubriendo”<sup>20</sup>. Hablamos, pues, sobre el ente presente, y no sobre el ente en cuanto ente. La afirmación «tú eres blanco» es verdadera por «tu presencia» como blanco. La blancura, tanto como el ser molino, se dice de un sujeto (*hypokéimenon*) que permanece oculto sustentando lo que se dice de él, como causa de lo que se presencia. La blancura y el molino no son, pues, las cosas, sino las cosas tal y como se hacen presentes<sup>21</sup>.

La visión de gigantes es efecto de la locura, los hombres sanos vemos molinos<sup>22</sup>. Los gigantes están fundados en la imaginación

19. M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha* (Alfredo Ortells, Valencia, 2005) 75

20. “Nicht nämlich auf Grund davon, daß wir entdeckend dich nehmen in deinem Vorhandensein als weiß, bist du weiß, sondern auf dem Grunde deines Vorhandenseins als weiß –d.i. sofern wir dieses Vorhandene im Reden sehen lassen, verhalten wir uns entdeckend”. M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21 (Klostermann, Frankfurt a. M., 1995) 175.

21. Cfr., *Metaph.*, VI, 4, 1027b-1028<sup>a</sup>.

22. La filosofía no suele enfrentarse a la locura. El caso paradigmático lo encontramos en las *Meditationes de prima Philosophia* (volumen VII). En este

de un loco, tanto como la creencia del licenciado vidriera de ser de vidrio<sup>23</sup>. En este mismo sentido critica Hume la idea de sustancia como una idea compleja fundada en nuestra imaginación, y Locke había llegado a comparar la idea de sustancia con la idea de una gran tortuga o de un gran elefante que sostiene el mundo<sup>24</sup>. Para la modernidad la sustancia, el ente en cuanto ente, es una idea de la razón que habla de gigantes allí donde sólo se ven molinos: una idea abstracta que no está vinculada a impresiones. Pero Aristóteles no admitiría esta interpretación, y no porque creyera en gigantes, sino porque tampoco los molinos son las cosas en tanto que tales, siendo éstas su sustento real.

Si la idealidad es lo actual, la sustancia no puede serlo. La actividad de la sustancia no está ahí presente solo que sin ser presenciada, por el contrario, sólo está presente, en acto, cuando se la presencia. Antes está en potencia, sólo siendo, y no siendo algo: mientras se piense que la existencia lo es de algo no se ha entendido el problema. Por decirlo así, la existencia es lo que existe, no otra cosa a la que ella advenga<sup>25</sup>. Si bien en Aristóteles el punto de vista cambia, oscila entre la prioridad del acto y el valor constitutivo de la actualidad formal<sup>26</sup>, y es preciso retroceder ante este paso en falso del pensamiento aristotélico (la afirmación de la actualidad de la sustancia, *entelékhēia*), mas sólo puede darse dicho retroceso si se advierte el paso en falso como tal, y no lo hace el idealismo, ni tampoco Heidegger. Al no hacerlo el filósofo de Friburgo considera que lo que debe ser pensado es la presencia, la apertura, y se

---

sentido Foucault, en su *Histoire de la folie*, acusará a Descartes de un delito de exclusión.

23. “El licenciado Vidriera” es uno de los relatos que componen las *Novelas ejemplares* de M. DE CERVANTES, publicadas originalmente en 1613 por Juan de la Cuesta.

24. D. HUME, *An essay concerning human understanding*, The philosophical Works IV (Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose, reed en Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964) Part. 2, cap. 23, n. 2.

25. R. CORAZÓN, *¿Advertencia o concepto de existencia?*, en I. FALGUERAS; J. A. GARCÍA; J. J. PADIAL (eds), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (SPICUM, Málaga, 2003) 23-34, p. 32.

26. L. POLO, *El ser*, vol. I (EUNSA, Pamplona, 1996) 115.

despreocupa de la doble actividad que queda fuera de lo abierto: de la propia actividad cognoscente y de que las cosas persisten existiendo aunque no las conozcamos.

Aristóteles debía haber admitido que la naturaleza es causa y sólo causa (causa trascendental) de la cosa conocida. Pero no lo hace. En su lugar afirma la actualidad de la sustancia, *entelékheia*. Sigue defendiendo un pensamiento que lo hace eminentemente platónico y parmenídeo, a saber, que la no-contradicción entre lo pensado y el ser que se piensa nombra una identidad. Tal es el esquema mental que funciona cuando Parménides afirma que si lo pensado permanece inmutable sólo puede deberse a que el ser pensado permanece inmutable<sup>27</sup>. El mismo esquema hereda Platón aunque superándolo mediante el recurso al *topos noetós*. Y Aristóteles se mantiene a su vez en dicho esquema cuando afirma que la sustancia tiene que ser en acto. La actualidad de la sustancia, *entelékheia*, es la pérdida del acto entendido como *enérgeia*<sup>28</sup>. Aunque en sus escritos posteriores irá abandonando su legado platónico, dicho paso en falso va a condicionar la historia de la filosofía: la afirmación de la actualidad de la sustancia extramental es lo que le lleva a no mantenerse en la idea de causa como algo trascendental que podría haber conducido a Aristóteles hacia la afirmación de un realismo virtual que defendiera rigurosamente que la realidad es principio sin continuación<sup>29</sup>, y que la continuación del principio es el mundo humano (si desligamos la causa del efecto).

Tomás de Aquino sí intentará mantenerse en este hallazgo. El Aquinate descubre el plano del acto existencial (el *esse*) más allá del acto sustancial. El plano de la esencia es el plano de la cosa, de

---

27. Un griego no podía fundamentarlo en base al Sujeto que piensa, sino en base al sujeto (*hypokeímenon*) pensado.

28. “La sustancia como acto queda sustituida por la consistencia del compuesto: se pierde el hallazgo especulativo del acto al hacerlo jugar en relación a la forma”. R. YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles* (EUNSA, Pamplona, 1993) 435.

29. “A la reducción de lo real a principios, en tanto que correlativa con su continuación, la he calificado en este libro como *realismo virtual*”. J. A. GARCÍA, *Principio sin continuación* (SPICUM, Málaga, 1998) 212.



la sustancia, y Tomás añade a este plano el plano de la existencia: el ente existente. A lo que habría que añadir que existe de tal manera que puede ser conocido por el hombre siendo el fin de la existencia la verdad<sup>30</sup>: la *adaequatio* (la verdad no tiene que ver con la cosa, sino con la cosa en relación al entendimiento divino o con la cosa en relación al entendimiento humano) logra así la finalidad de la existencia.

La vía tomista continúa el camino abierto por Aristóteles y que el propio Aristóteles no continuó. Si bien se trata de una línea que se pierde, pues la tradición no se modernizará siguiendo este hallazgo, sino a partir de la línea Escoto-Suárez, donde también se sitúa la filosofía heideggeriana<sup>31</sup>; y el pensador granadino entiende que, según el de Aquino, esencia y existencia son dos cosas, dos entes, cada uno de los cuales posee su propia condición de tal. Si eso fuera así, tendría razón al afirmar que un ente no puede estar constituido por el otro. Sin embargo, como se acaba de mostrar, Tomás no considera esencia y existencia como dos entes sino como dos coprincipios metafísicos<sup>32</sup>. Se pierde la vía para poder entender la relación no-contradictoria entre pensar y ser afirmando al mismo tiempo su diferencia.

Ahora bien, Heidegger es por supuesto un crítico exacerbado de la actualidad de la sustancia, no se quiere dar a entender lo contrario. Ya en el informe Natorp denuncia que la filosofía aristotélica acaba por afirmar lo que denomina el significado medio e indeterminado de realidad<sup>33</sup>. Pero la crítica heideggeriana a la actualidad de la sustancia no busca dar el paso atrás hacia el camino eludido para restablecerlo, sino que se hace desde un lugar bien distinto: lo que verdaderamente molesta a Heidegger es que Aristóteles no

30. “Oporter igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus, hoc autem est veritas”. S. THOMAE AQUINATIS, *Contra gentes*. Ed. R. (BUSA, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980) I, 1.

31. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30 (Klostermann, Frankfurt a. M., 2004) §14.

32. C. SEGURA, *Heidegger y la metafísica* (Publidisa, Madrid, 2007) 200.

33. Cfr. C. SEGURA, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Heidegger* (Trotta, Madrid, 2002).

diera la suficiente importancia a la *phronesis*, ya que la profundización en el trato productivo hubiera llevado al descubrimiento del mundo circundante originariamente dado<sup>34</sup> desvaneciéndose la actualidad de la sustancia en favor de la respectividad del útil.

Sin embargo, Heidegger no alcanza a advertir la posibilidad de pensar más allá de lo dado; un pensar que no sea un presenciar. La preocupación de Heidegger acerca de la posibilidad del fenómeno<sup>35</sup>, se encamina a hacer ver que lo dado se me ha dado ya antes de cualquier actividad del sujeto pensante, y aunque para pensar dicha apertura Heidegger recurre al lenguaje simbólico y poético<sup>36</sup> intentando evitar el presencialismo (aquí se halla el sentido de la imposibilidad de traducir *Ereignis*: no es ni mucho menos que no se pueda traducir de un idioma a otro, es que no se puede decir, precisamente porque está más allá de la presencia), sin embargo no se libera de la presencia en la medida en que remite y subordina lo pensado al umbral libre en el que llega a ser posible la presencialidad<sup>37</sup>, y desde el que afirma el destino del pensar<sup>38</sup>, en lugar de la

34. Cfr. *ibid.*, pp. 84-85.

35. “Von ‘Lichtung’ hatte Heidegger auch schon früher gesprochen. In *Sein und Zeit* kommt der Ausdruck vor, um die ‘Erschlossenheit’ und ebenso die Verwandtschaft dieser Seinsbestimmung des Daseins mit dem Bild des *lumen natural* zu erläutern. Heidegger nimmt den Ausdruck in der Abhandlung zum Ursprung des Kunstwerkes auf, und war nun bereits in der Bedeutung, die er auch noch in seinen späten Texten haben wird. ‘Lichtung’ wir hier nicht mehr vom Licht her verstanden, sondern als ‘offene Stelle’. Sie ist die Offenheit, in die Seiendes ‘herein- und hinaussteht’ und die ‘den Zugang zu de, Seienden’ verbürgt. Lichtung ist die Möglichkeit der Phänomene”. G. FIGAL, *Heidegger und die Phänomenologie*, en D. BARBARIC (ed), *Das spätwerk Heideggers: Ereignis-Sage-Geviert* (Königshausern & Neuman, Würzburg, 2007) 15.

36. “J’ai le sentiment, bien au contraire, qu’il n’y a pas eu d’influence directe de Hölderlin sur Heidegger, du moins en ce sens, et que le philosophe n’a pris la décision de commenter le poète, dès l’année 1934, que pour affermir son intuition originelle de l’être qui s’était éveillée bien plus tôt, avec la lecture du livre de Brentano qui lui fut offert, en 1907, par Conrad Grüberger, le futur archevêque de Fribourg-en-Brisgau”. J-F. MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripart* (PUF, Paris, 2001) 26.

37. “Aquí Heidegger quiere señalar, como ya se ha dicho y como repetirá a lo largo de la *Carta*, que el pensar no pone al ser, que no lo crea ni lo suscita, sino más bien a la inversa, que es el ser el que despierta al pensar, como la belleza despierta al amor. A su vez, la belleza es apariencia o manifestación para el

posibilidad del intelecto de liberarse de lo dado (cabría decir de desobedecer la demanda), para pensar lo que no comparece. Esto no lo puede decir porque a pesar de haber descubierto que el idealismo había dado un paso en falso, le pasa desapercibido, por estar decisivamente marcado por la tradición leibniziano-wolffiana (que recibe su fundamentación de la metafísica de Francisco Suárez)<sup>39</sup>, que la actividad se distingue de la actualidad (*actualitas*) de la sustancia. Es lo que evita que Heidegger advierta la doble actividad más allá del límite de la presencia, en la que aquella dualidad se da en una unidad. Esto es, la actividad de la realidad extramental y la actividad del entendimiento al margen de la presencia de lo conocido<sup>40</sup>.

Separando la actividad de lo conocido, se descubre por un lado el fundamento (*causat veritatem intellectus*) así como por otro lado la constancia de la actividad intelectual. Y la clave para entender que Heidegger no diera el respectivo paso atrás está, como decíamos, en que después de que Tomás de Aquino estableciera lo que más tarde la tradición escolástica denominó distinción real, Suárez la redujo a una mera distinción de razón. Se trata de algo que está en la línea (aunque es más radical, también por sus consecuencias) del paso previo que en esta dirección había dado Escoto, con su distinción modal<sup>41</sup>.

---

pensar, pues no hay fenómeno sino para el pensar como no hay belleza si no es para el *eros*". J. CHOZA, *Lectura de la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, "Thémata" 32 (2004) 44.

38. "Sein eigenes diktatorisches Sagen des Seins, von dem nur Seienden ist, begründet seine Autorität aus dem Diktat und Zuspruch des Seins, das dem seinsgeschichtlichen Denker die Feder führt". K. LÖTWITH, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* (Fischer, Stuttgart, 1953) 75.

39. C. SEGURA, *Heidegger y la metafísica*, cit., p. 198.

40. J. A. GARCÍA, *El límite mental y la fenomenología*, "Studia Poliana" 4 (2002) 117.

41. C. SEGURA, *Heidegger y la metafísica*, cit., p. 198.

## 2. EL LÍMITE DEL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO Y SUS LOGROS

Primando el ente en cuanto ente y la *sofía*, la filosofía aristotélica pierde la experiencia fáctica de la vida. Lo que a Heidegger le gusta de Aristóteles es que presenta una realidad dinámica y en proceso, y lo que le disgusta es que no profundiza suficientemente en esa dirección quedándole oculto el verdadero problema del tiempo. De este modo, lo que a Heidegger le molesta de Aristóteles es, en realidad, que no fuera contemporáneo suyo. Y algo parecido debió pensar el tribunal que situó a Heidegger detrás de Moritz Geiger en la lista de candidatos para ocupar la plaza en pos de la cual había redactado las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, tras haber considerado que, tal y como expone Jesús A. Escudero, su introducción sobre Aristóteles no responde a los cánones académicos de una exposición clara y sistemática de la obra del Estagirita, sino que más bien refleja los intereses filosóficos del propio autor<sup>42</sup>.

Lo que quiero señalar es que Heidegger no rectifica aquel paso en falso del que hablábamos y la consecuencia es que se embarca en una tarea en la que es incapaz de mantener la intención principal del *Lebenswelt* desde el que emerge su propia filosofía: constituir el mundo vital en sede de la razón y la libertad frente al dominio de las ciencias europeas que han olvidado la vida. Para Gómez Heras esto ya es suficiente como para hacer valer la reducción trascendental que rechaza la filosofía heideggeriana<sup>43</sup>, pero tampoco el

---

42. J. A. ESCUDERO, *Epílogo. Breve historia de un documento*, en M. HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. J. A. Escudero (Trotta, Madrid, 2002) 107.

43. “La función y meta de la reducción trascendental, tan criticada por Heidegger, se mantiene, por tanto, en su integridad y, con ella, la racionalidad instaurada por la modernidad ilustrada. Enriquecer el mundo vivido con facticidad histórica y cotidianidad, sí, pero siempre y cuando se trate de un mundo, que el sujeto vive razonablemente y libremente”. J. M. GÓMEZ HERAS, *El «mundo vivido». Desarrollo y balance del movimiento fenomenológico a través de los usos y reconversiones del concepto de Lebenswelt*, en PAREDES (coord.) *La filosofía en el fin de siglo: balances y perspectivas* (Sociedad castellano-leonesa de filosofía, Salamanca, 2001) 135.

planteamiento husserliano, y quizás sea un problema de la fenomenología misma<sup>44</sup>, alcanza a defender la libertad del entendimiento, ya que el intento de devolver la vida a la razón sigue siendo una afirmación del sometimiento de la razón a lo dado. En este sentido, incluso cabe pensar mucho más madurada la expresión orteguiana de razón vital.

Sólo si el entendimiento es capaz de buscar, además de encontrar, puede ser considerado libre. Y es precisamente este buscar lo que ha sido sepultado en el planteamiento heideggeriano. Ni siquiera lo observamos en el intento orteguiano de renovar la vida espiritual de España superando el adanismo y revitalizando la cultura como tabla de salvación para salir de dudas; y ello porque se sigue partiendo aquí del habiendo-ya-sido que nos constituye. En este sentido Ortega comparte el empeño del joven Heidegger que impartía las *Kriegsnotmester*; a saber, devolver la vida a la academia entendido radicalmente: concibiendo que el punto de partida de la ciencia originaria es la vivencia del mundo circundante. Y no es que sea equivocado observar que la vida nos abre y cierra caminos, y que la razón, siendo vital, está al servicio de la vida, que es esencialmente histórica; lo que ocurre es que este planteamiento eminentemente fenomenológico ha reducido la vida del *nous* a la potencia de la inteligencia: al entendimiento posible.

La libertad de la apertura va acompañada en la filosofía de Heidegger de la no-libertad del pensar para pensar más allá de la apertura del mundo, como si tal cosa supusiera dejar una puerta abierta a la moderna subjetividad activa. Siendo así, el punto de partida se convierte en el enemigo de la libertad del pensamiento (aunque no de la libertad de elección). Es cierto que no se trata de que la comprensión quede determinada en su camino pensante<sup>45</sup>,

44. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* (Alianza, Madrid, 1985).

45. “Lo que la experiencia hermenéutica pone claramente de manifiesto es la esencial falibilidad de las anticipaciones proyectivas y, con ello, a la vez el carácter necesariamente provisional de los puntos de partida y los presupuestos en los que tales anticipaciones se apoyan. La tesis de la inevitabilidad de los presupuestos como condiciones de la comprensión no resulta, pues, en modo alguno equivalente a la posición dogmático-inconmensurabilista que afirmara que toda comprensión queda, por así decir, fatalmente determinada, en sus posibilidades y en su

sino de que el pensar está supeditado al camino que le abre su destino, aunque este camino tenga que recorrerlo el pensador con su propia creatividad<sup>46</sup>. Entiendo que la libertad del pensar va más allá de este recorrer los caminos abiertos por el tiempo del pensar: que la libertad del pensar significa la posibilidad de que el pensar busque fuera del recorrido establecido por su destino histórico. Si el planteamiento heideggeriano no puede afirmar tal cosa es porque su giro ha consistido en pensar la libertad del fundamento más allá del *Dasein*, correspondiendo a aquel descubrimiento de que el umbral de la presencia lo excede. Pero si en lugar de haberse producido de este modo, el giro se hubiera llevado a cabo desde la consideración, no ya de que la libertad (como fundamento del fundamento) no debe remitir al *Dasein*, sino desde la consideración de que la libertad, aún remitiendo al *Dasein*, no nombra ningún fundamento (ni siquiera un fundamento considerado como *Abgrund*, fundamento espontáneo que funda sin razón; confundiendo la libertad con la espontaneidad análogamente a la *perseitas* medieval), entonces podría haber afirmado la libertad del entendimiento.

La libertad del entendimiento, en distinción a la espontaneidad, hubiera abierto la posibilidad de afirmar la capacidad del pensar para buscar más allá del límite de la presencia: más allá de la llamada que lo demanda y somete. Pero esto no podría decirlo Heidegger por colocar la actividad del entendimiento por detrás del entendimiento posible. Y en consecuencia se puede afirmar que la

---

alcance, por un conjunto de puntos de partidas incorregibles, resistentes a toda revisión crítica". A. VIGO, *Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del Verstehen*, "Tópicos" 30 (2006) 145-195, pp. 177-178.

46. "La vida está constituida de un lado por la fatalidad, pero de otro por la necesaria libertad de decidimos frente a ella, hay en su misma raíz materia para un arte, y nada la simboliza mejor que la situación del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo la elástica libertad de su lirismo. Todo arte implica aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía: El artista es el hombre que danza encadenado. La fatalidad que es el presente no es una desdicha, sino una delicia, es la delicia que siente el cincel al encontrar la resistencia del mármol". J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (OC VII, Revista de occidente, Madrid, 1969) 435-36.

presencia es el límite de la filosofía heideggeriana que hereda de la tradición filosófica.

La experiencia vital de Heidegger parece que es determinante, pero ya antes de Heidegger la filosofía helena tuvo experiencia directa de la importancia del tiempo acontecido al sufrir la expulsión de la participación plena en la vida ciudadana, sustituyéndose la autonomía y autarquía política del ciudadano por un giro socrático hacia el interior que buscaba una nueva noción de libertad en la que se incluyera la experiencia de un pueblo que sabe que la racionalidad práctica está sometida a la prioridad de la naturaleza, del cosmos y del poder político.

Una experiencia parecida a la de Heidegger la padeció Séneca. El filósofo cordobés sufrió con toda su rotundidad la importancia del tiempo acontecido, pues vivió un tiempo en el que la filosofía griega de la razón era incompatible con la vida real bajo el yugo del imperio. Pero frente a Heidegger, quien también tuvo fuerte experiencia de la importancia del tiempo acontecido (Hitler y el dominio de la técnica que organiza a su antojo las sociedades), propone responder en nuestra vida práctica al poder de los acontecimientos. Séneca sabía que el hombre se encuentra ante el mundo sólo y desvalido<sup>47</sup>, pero aún así mantuvo que vergonzoso es dejarse arrastrar y no guiarse<sup>48</sup>. Quizás lo más grande de la filosofía de Séneca sea haber considerado que el saber que necesita el hombre para sobreponerse al dominio de un principio impuesto<sup>49</sup> es un saber práctico que consiste en saber organizar nuestro tiempo<sup>50</sup>. Si

---

47. Cfr. L. A. SÉNECA, *Todos estamos atados a la fortuna*, en *De la tranquilidad del alma* (Lucio Anneo Séneca Obras Completas, trad. Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1957) X.

48. “Lo vergonzoso no es que uno vaya a su ritmo, sino que sea arrastrado y que, inmerso de repente en la vorágine de los acontecimientos, pregunte con sorpresa: «¿Cómo he llegado yo aquí?»”. L. A. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucio*, (trad. Ismael Roca, Gredos, Madrid, 2000) libro IV, epíst. 37.

49. J. A. GARCÍA, *Séneca y el horizonte de la libertad*, “Jábega” 65 (1989) 62-65, p. 64.

50. “Yo pienso, carísimo Sereno, que Atenodoro se rindió prematuramente a las circunstancias, que se retiró demasiado pronto. Yo no niego que hemos de retirarnos algún día, pero ha de ser a paso lento, salvando siempre las banderas y el

Séneca afirma tal cosa es porque concibe que es posible orientar la acción desde el futuro, y en este sentido responder (reponerse) a lo que ha pasado, a la situación dada.

En algún sentido podríamos decir que pareciera que algo de esto hay en la distinción heideggeriana de *Sein und Zeit* entre una existencia inauténtica y otra auténtica, pues ésta última consistía precisamente en el hacerse cargo de la propia existencia. Pero se da una distinción fundamental que no debe pasarse por alto: la tarea de liberación<sup>51</sup> debe conducir al adueñarse de la existencia, y esto significa que debe imponerse nuestra elección sobre nuestro estado cadente. Pero este enfoque es muy distinto del que proponía Séneca: la libertad no debe entenderse como lo opuesto al estado cadente. Si esto es así entonces ésta está condenada a ser derrotada: pues la elección se lleva a cabo sobre lo que se da para elegir. Y por ello al final de *Sein und Zeit* reconoce que la cotidianeidad no se puede borrar jamás<sup>52</sup>. A su vez el Heidegger II declarará tajantemente la imposibilidad de liberarse de tal pertenencia al afirmar que la historia del pensar descansa en la Historia del ser<sup>53</sup>.

El paso al Heidegger II, el giro, debía haber sido llevado a cabo desde la consideración de que la libertad no se opone al encontrarse. Mas a Heidegger le pesa el influjo nietzscheano que reinvin-

---

honor militar. Están más seguros y son más respetados los que se rinden al enemigo, conservando las armas. Esto creo que conviene a la virtud y a quien la busca; si prevaleciera la fortuna y le atajare la facultad de obrar, no haya luego volviendo inerte las espaldas y buscando dónde esconderse, como si hubiere lugar alguno exento de la persecución de la fortuna; antes entréguese parsimoniosamente a los servicios públicos y elijo con tino algún ministerio en que pueda ser útil a la ciudad". L. A. SÉNECA, *De la tranquilidad del alma*, cit, IV.

51. "Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Manselbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden «Freiheit zum Tode»". M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., §53.

52. „Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft auch nur »für den Augenblick« den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen". *Ibidem*, §71.

53. "Die Geschichte des abendländischen Denkens ruht im Geschick des Seins". M. HEIDEGGER, *Staz vom Grund*, GA 10 (Klostermann, Frankfurt a. M., 1997) 111.



dica la figura del león frente a la del camello, pues la voluntad de poder nietzscheana se enfrenta radicalmente a la subjetividad activa moderna precisamente porque ésta está sometida a un límite infranqueable: la presencia. La presencia es lo que rechaza la voluntad de poder para imponerse sin ataduras. Es la ventaja, según Nietzsche, de la voluntad sobre el entendimiento, que éste está sometido a la presencia. Nietzsche rechaza la herencia desde la que estamos abiertos al mundo, para dejar el terreno libre a la afirmación de la subjetividad creativa. Pero la salida no estaba por este camino, y no porque, como diría Heidegger, de este modo se culmina la ontología moderna (de ésta no escapa tampoco Heidegger en la medida en que el mantiene, y de un modo radical, la prioridad de la receptividad: es lo que habría proclamado frente al *ich denke*; la unidad primero que el pensar, que la unidad se ha conseguido ya mediante el esquematismo trascendental), sino porque aunque se rechaza la presencia como punto de partida, Nietzsche la afirma como resultado de la acción creativa de la voluntad de poder: Nietzsche tampoco acaba de entender que más allá de lo dado lo que hay es la búsqueda, que no consiste en poner.

Frente a esta actitud (para Heidegger culmen de la metafísica moderna), el de Meßkirch pretende erradicar este derroche de poder afirmando un límite: la acción de conocer ha quedado reducida a ser el *en* de lo dado inmediatamente a la experiencia<sup>54</sup>. Y aunque Heidegger se mueve por un descubrimiento acertado, el hallazgo de la presencia como límite, sin embargo se mantiene en una concepción de la libertad que no considero acertada (y que es consecuencia del paso en falso no advertido ni rectificado) y que le hacen no darse cuenta de que el problema no estaba tanto en la necesidad de desobjetivar la noción de fundamento, sino, sobre todo, en la necesidad de desfundamentalizar la noción de libertad; la

54. “La clave del *lógos* radica en una estructura que es previa al lenguaje, que se inscribe en el plano de una apertura preobjetiva y una comprensión inmediata del mundo (...) Formular una proposición, expresar un juicio es exponer algo, es decir algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo propio de la existencia humana”. J. A. ESCUDERO, *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser* (Universidad Autónoma, Barcelona, 2000) 333.

tarea de desfundamentalizar la libertad hubiera conducido a Heidegger, probablemente, hacia una antropología de corte trascendental que defendiera la posibilidad de buscar más allá de la demanda (pasado), de abandonar el límite descubierto.

La filosofía heideggeriana significa un aporte indiscutible que se ha instalado definitivamente en la filosofía constituyendo una nueva época que posee auténtica conciencia hermenéutica. El aporte fundamental de la filosofía heideggeriana es el análisis minucioso de la apertura (¡y de la libertad de la apertura!), según la cual la presencia mental no abre, sino que se encuentra instalada ya en lo abierto<sup>55</sup>, analizado en su historicidad constituyente. La fuerza bronceínea<sup>56</sup> de Nietzsche sustituida por la apertura bronceínea (que rompe de una vez por todas con la lógica de la igualdad,  $A=B$ , según la lógica de Frege para afrontar el principio de identidad), pues de bronce es, según Parménides, la puerta que abre la Diosa verdad.

Es cierto que la mediación de la verdad es en rigor un descubrimiento hegeliano. Heidegger lo sabe, pero sólo en Heidegger dicha apertura se ha liberado de la racionalidad. El hallazgo de la apertura está tanto en el primer Heidegger como en el segundo y es el eje central de toda su obra filosófica. Ahora bien, el aporte comentado va acompañado de una segunda gran contribución a la filosofía: se trata de la formulación de la historia como una interpretación epocal de la verdad<sup>57</sup> cuya formulación última es el entramado de ausencias y presencias que expone la Cuadratura<sup>58</sup>: el descu-

---

55. "Wahrheit ist Offenbarkeit des Seindes". S. ZIGLER, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia*, cit., p. 114.

56. „Und wißt ihr auch, was mir »die Welt« ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherner Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt". F. NIETZSCHE, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, en *Nietzsche-Werke*, III. Ed. K. SCHLECHTA (C. Hanser Verlag, München, 1954) 916.

57. "une interprétation éphémère de la vérité". J. A. BARASCH, *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire* (PUF, Paris, 1995) 156.

58. A. ROJAS, *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger* (tesis doctoral, Málaga, 2008).

brimiento de que el fundamento de lo presente es la pertenencia de lo presente a un ámbito presencial, un lugar abierto (*Offene Stelle*), que no es tema de exposición, desemboca con el tiempo en el análisis de la Cuadratura, la cual, según he intentado mostrar en mi tesis doctoral, expresa lo siguiente: que toda presencia acontecida como horizonte de lo presente (del desocultamiento) está soportada sobre la ausencia de otras presencias, y al ser afectados por la señal que nos lleva hacia su inausencia, la verdad se convierte en la tarea del filósofo a la que responde proyectando su presente; mas como quiera que todo proyectar está cegado, que al responder ocultamos otros modos de presenciar que se mantienen ocultos soportando otras presencias posibles, se establece el ciclo infinito de la transformación histórica de la verdad como tarea que al ser respondida da lugar a la historia de la filosofía.

De este modo, en la medida en que todo el empeño heideggeriano es desobjetivizar la noción de fundamento (en lugar de desfundamentalizar la noción de libertad) basando en la esencia cuádruple de la presencia la transformación histórica de la verdad, cierra la puerta para la búsqueda más allá de la demanda, donde la actividad del entendimiento (que en ningún caso es fundante) se libere de la potencia de la inteligencia<sup>59</sup>. Y no es que no sea urgente hacer una *metahistoria*<sup>60</sup> capaz de estudiar los ritmos históricos (Ortega, basándose en Dilthey propondrá la idea de «generación»<sup>61</sup>, que también había sido usada por Heidegger<sup>62</sup>, como la

---

59. “Según su libertad, el intelecto busca o encuentra; es decir, encuentra si omite la búsqueda. Y entonces la libertad se alcanza —el sentido temático de la libertad ratifica su valor metódico—; o bien se extiende hacia fuera: y así encuentra tanto lo superior como lo inferior a ella misma”. J. A. GARCÍA y A. ROJAS, *Discusión sobre el voluntarismo y la libertad*, en MOYA-PRIOR (eds), *La Filosofía y los retos de la complejidad* (Universidad de Murcia, Murcia, 2007) 12.

60. J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (OC III, Revista de Occidente, Madrid, 1966) 149.

61. “Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso

forma en la que se presentarían las variaciones de la sensibilidad vital como sustrato último de la historia), es que dicha urgencia no es suficiente para negar la desobediencia de esa llamada que se nos impone como la tarea de nuestro tiempo, quiero decir, no hay por qué negar la posibilidad del entendimiento de dedicarse a lo trascendental abandonando el límite de la presencia, esto es, la antropología trascendental, la metafísica y la teología; aunque no se pueda hacer de lo trascendental ciencia (Kant).

### 3. CONCLUSIÓN

Heidegger ha analizado con profundidad la potencia de la inteligencia, pero no ha advertido la actividad (*agens*) libre del *intellectus*, cerrando toda indicación a la posibilidad de ir más allá de la presencia. Más allá de la llamada que demanda al pensar y lo dispone, la actividad libre del entendimiento es la actividad disidente que niega su tiempo y busca más allá de lo que se le ofrece.

No se busca con este escrito rechazar la filosofía heideggeriana, sino abrir una puerta al ámbito trascendental. Considero que puede mantenerse el hallazgo heideggeriano de la epocalidad de la historia del pensar junto con la posibilidad de buscar más allá de lo dado (la metafísica trascendental puede corresponderse con la actual actitud hermenéutica<sup>63</sup>): debe afirmarse una compatibilidad no excluyente donde la pertenencia de la libertad a la historia no impida a ésta ir más allá de la demanda de su tiempo (la historia como situación de la libertad). Este más allá es la nota específica de la filosofía primera, que es la filosofía trascendental.

Es cierto que la filosofía primera no está en sus mejores tiempos. Pero también lo es que nunca existieron estos, porque su bús-

---

dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia” *Ibidem*, p. 147.

62. “Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner »Generation« macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus”. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit cit.*, §74.

63. Cfr. J. A. GARCÍA, *Prólogo*, en L. POLO, *El orden predicamental* (Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2005) 16.

EL PASO EN FALSO CON RESPECTO AL CUAL NO RETROCEDE HEIDEGGER

queda es desobediente con respecto al camino abierto al pensar contemporáneo. Esencialmente desobediente la filosofía primera vive siempre en una crisis de reconocimiento social. Practicada en círculos cerrados es el ejercicio libre del pensamiento.

Alejandro Rojas Jiménez  
Universidad de Málaga  
rojasj\_a@yahoo.es